

Философия и культура

*Правильная ссылка на статью:*

Саяпин В.О. Онтогенез незавершенного и свободного индивида – онтологический проект Жильбера Симондона // Философия и культура. 2025. № 4. DOI: 10.7256/2454-0757.2025.4.73032 EDN: AEFNEA URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=73032](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=73032)

## Онтогенез незавершенного и свободного индивида – онтологический проект Жильбера Симондона

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 "Новая научная парадигма"](#)

### DOI:

10.7256/2454-0757.2025.4.73032

### EDN:

AEFNEA

### Дата направления статьи в редакцию:

15-01-2025

**Аннотация:** Предметом рассмотрения данного исследования является онтологический проект гениального французского философа Жильбера Симондона (1924–1989) заключающийся в рассмотрении индивида через индивидуацию во всех сферах реальности: физической, биологической, психосоциальной (трансиндивидуальной) и даже технологической. По мнению Симондона, речь идет именно о том, чтобы при помощи метафизики наметить онтологическую перспективу развития индивида на пути к индивидуации как условию полного познания реальности. Кроме того, для Симондона теория «индивидуации» исходит из реляционного смысла: эта концепция превращает определенную потенциальность в текущую реальность. Вот почему эта теория заключается прежде всего в онтогенезе индивида как проблемы потенциального вымысла: «больше чем один» и остается открытым вопросом для философии только как момент становления бытия, которое увлекает его за собой. Методология исследования включает такие общенаучные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации,

метод анализа, наблюдения и синтеза. Отметим, что данная статья имеет поисковый характер и направлена на понимание индивида как неповторимого в отношении самого себя – незавершенного, свободного и превосходящего свое существо. Более того, Симондон связывает идею свободного и самопреодолевающегося индивида с концепцией техники как творца-изобретателя. Отсюда следует, что техническую деятельность можно рассматривать как введение в подлинную сущность и как проявление творческой инициативы во имя индивидуальной свободы. В заключении автор указывает: свобода через технику не означает принадлежности к определенному полу или избранности. Это жизненное призвание, поскольку основано на готовности, встретить наивысший риск смерти. Вместе с тем свойственное технику чувство свободы не только налагает на него большую ответственность, но и придает его поступкам универсальную этическую ценность.

### **Ключевые слова:**

сущее, техник, индивид, индивидуация, свобода, трансдукция, доиндивидуальная реальность, гилеморфизм, операция, онтогенез

В начале нашего исследования нам важно подчеркнуть, что французский философ Ж. Симондон посвятил себя не только созданию оригинальной философии техники, но и теории «индивидуации». Его фундаментальный проект – мыслить индивида через индивидуацию во всех областях реальности: физической, биологической и психосоциальной или трансиндивидуальной, а не процесс индивидуации посредством индивида. В этой связи речь идет о формулировании онтологии реальности, которая является онтогенезом индивидов, что равносильно замене проблемы индивида вопросом бытия. Но в такой замене нет ничего чисто формального (в смысле замены термина на термин) или чисто негативного (отказ от любых вопросов о бытии). Напротив, интенция, которая ею управляет, полностью онтологична. Для Симондона речь идет о том, чтобы осуществить подлинную отмену онтологической привилегии, предоставляемой классической метафизикой бытию над становлением, результату над действием, индивиду над индивидуацией и сделать это условием любого полного знания о реальности. Именно по этой причине его истолкование индивидуации больше не нуждается в том или ином принципе: индивид не происходит из принципа индивидуации, а обнаруживает себя итогом некоего системного процесса, в ходе которого он не только возникает, но и развивается. «Искать принцип индивидуации в реальности, предшествующей самой индивидуации, – отмечает Симондон, – значит рассматривать индивидуацию только как онтогенез»<sup>[1,с.32]</sup>. Вот почему новая симондонианская идея индивида должна пролить свет на одну из трудностей философии Симондона, а именно на сосуществование релятивизированной онтологии и иерархии индивидов. И более того, такая: «...реляционность указывает не на завершенность или целостность индивида, а на нетождественность индивида по отношению к самому себе»<sup>[2,с.300]</sup>.

Итак, в чем Симондон, по существу упрекает историю европейской метафизики, так это в том, что она не рассматривала операцию индивидуации в ее онтологическом значении<sup>[3,р.34]</sup>. В метафизике изначально был совершен ряд фундаментальных ошибок, которые послужили развитию совершенно определенной философии индивида, а также закрепились в мышлении и традиции в виде стойких иллюзий. Одним из ярких примеров такой иллюзии можно считать парадигму гилеморфизма – наложения на пассивную материю активной формы. Другой пример – атомистический субстанциализм,

постулирующий существование вечных индивидов (атомов) которые уже даны и просто сталкиваются в результате случайной встречи, а потом рассеиваются. Вот почему, несмотря на то, что субстанциальный путь, рассматривающий сущее как состоящее в своем единстве, и гилеморфический путь, рассматривающий индивида как порожденного встречей материи и формы, являются для Симондона лишь ложной альтернативой. Поскольку с позиции Симондона эти два пути объединяет предположение единого принципа индивидуации, предшествующего самой индивидуации. Поэтому подчиняться такому онтологическому постулату, согласно которому каждый индивид, чтобы «идти» по пути становления, нуждается в принципе индивидуации. Выбирая один или другой из двух путей, значит фактически осуществлять обратный генезис. То есть, начиная с конституированного и данного индивида, мы пытаемся вернуться к условиям его существования. Другими словами, Симондон пытается объяснить: «В самом понятии принципа есть определенный характер, превосходящий конституированную индивидуальность с теми свойствами, которые она будет иметь, когда будет сформирована» [\[3, p.23\]](#). По сути, именно сама идея принципа, по мнению Симондона, лежит в основе такого принципиального требования. Ибо, будучи «первичным термином» как в начале, так и в заповеди, черпающий свое превосходство и абсолютное отделение от совершенства своей собственной сущности, принцип уже является индивидом или чем-то индивидуализируемым. Если такое обращение к принципу возможно, то прежде всего потому, что им управляет намерение, непосредственно определяемое онтологической привилегией: «...именно индивид как конституированный индивид является интересующей нас реальностью. Реальностью, которую необходимо объяснить» [\[3, p.23\]](#).

В итоге, чтобы избежать невозможности какого-либо познания об индивиде, фактически сама операция индивидуации должна нести онтологическую нагрузку и направлять эпистемологическое исследование. И именно в этом смысле Симондон, по-видимому, уполномочен сформулировать этот парадокс: «Что является постулатом в поисках принципа индивидуации, так это то, что индивидуация имеет принцип» [\[3, p.23\]](#). Из чего следует, что истинный принцип индивидуации не является внешним и не находится вне индивидуальной реальности: он есть сама индивидуация. Поэтому размышление о реальности индивида вне каких-либо онтологических привилегий и, следовательно, вне каких-либо принципов означает, что необходимо отвергнуть всю субстанциальную сущность философии как на онтологическом, так и на методологическом уровне. Вот почему требование отмены онтологической привилегии требует второй замены: после замены проблемы индивида вопросом бытия необходимо заменить постулат субстанциализма онтогенетическим постулатом. Если постулат субстанциализма действительно требовал поиска принципа индивидуации от данного индивида, чтобы ответить на вопрос об их тождестве и единстве, то онтогенетический постулат будет подразумевать познание индивида посредством индивидуации, а не индивидуации от индивида. То есть онтогенетический постулат способствует определению условий индивидуации, существования и разрешения проблемы индивида, которая больше, чем единство и больше, чем тождество. Здесь в становлении, нетождественность индивида самому себе отрицает переход от одного тождества к другому путем отрицания предыдущего, ибо в индивиде имеет некий потенциал, некий резерв этого становления. И поскольку нетождественность индивида больше, чем тождество, индивид как бы превосходит само себя. Проще говоря, эта вторая замена означает, что вместо определения бытия из идеи субстанции мы сводим реального индивида к естественному бытию (единственному сущему) а именно к онтогенетическому постулату, который определяет бытие как становление, а становление как бытие, наделяя индивида

реальностью независимо от рассматриваемой области индивидуации. В результате связанный с бытием индивид дополняет реальность бытия без каких-либо привилегий, предоставляемых ему онтогенетическим постулатом.

Но как может сущее мысленное вне единства и тождества, согласно онтогенетическому постулату, может быть больше единства и больше тождества и тем самым быть «законченным» бытием? И о какой незавершенности идет речь? Смысл симондонианского проекта не в том, чтобы завершить «забвение» онтологии или закрыть вопрос о бытии, дав на него окончательный ответ, тем самым заменив объективно определяемый недостаток переизбытком бытия. Его смысл в том, что онтологический вопрос – это вопрос, который остается всегда начальным и что наука, его задает в соответствии со знаменитой формулой признанного знатока аристотельского наследия Пьера Обенка (1929–2020) всегда исследуется. И более того, по мнению этого исследователя, проблема индивида – это прежде всего проблема генетической онтологии, а именно объяснение бытия в его генезисе, что означает, что познание индивида всегда является лишь приближенным знанием<sup>[4]</sup>. Но можно ли считать, что только приблизительное знание может дополнить онтологию? Поскольку это единственное реальное знание с генетической точки зрения. В отличие от субстанциализма, он не основан ни на каких данных, и никакие концептуальные намерения не управляют им. Основанное на становлении как объекта, так и субъекта приближенное знание не нуждается в противопоставлении субъекта и объекта и в привилегии субъекта над объектом, чтобы быть легитимным. В своем «подходе» приближенное знание осуществляет генезис мысли одновременно с генезисом объекта: мыслящий субъект и мыслящий объектный индивид понимаются вместе в рамках одного и того же процесса, который является процессом индивидуации знания. Строго говоря, если субстанциалистская онтология неполна, то это потому, что она стремится к конечному и полному знанию бытия, которое противопоставляет субъект и объект, в то время как генетическая онтология Симондона стремится к приблизительному, но полному знанию бытия, которое составляет субъект и объект. Помещая субъект и объект на один и тот же уровень, то есть вне какой-либо принципиальной оппозиции, Симондон, таким образом, дает генетической онтологии средства для реализации амбиций классической онтологии: то есть мыслить бытие универсально, не превращая его в тотальность, и чтобы основывать науку о бытии, не делая ее познание невозможным. Отсюда следует, что намерение, которое управляет онтогенетическими исследованиями и направлено на приближенное познание целостного бытия, это намерение требует всегда помещать индивида в бытие. И более того, такое положение дел совпадает с проектом А. Бергсона (1859–1941) повсюду «помещать себя во времени», то есть философским усилием, которое побуждает мыслителя принять становление и следовать за порождением вещей<sup>[5,6]</sup>.

Строго говоря, для каждой области реальности, где проявляется индивидуация, можно утверждать то, что для ее познания она должна соответствовать двойному условию, то есть отказаться от отделения индивида от бытия, с одной стороны, и реинтегрировать индивида в его систему реальности – с другой. Первое условие означает, что проблема индивида не относится к вопросу о бытии, что они принадлежат к одному и тому же порядку реальности и что их познание зависит от операции индивидуации. При этом второе условие означает, что индивид – это относительная реальность. При соблюдении этих двух условий индивид является определенной фазой бытия, которая предполагает предшествующую ей доиндивидуальную реальность и которая даже после индивидуации не существует сама по себе, поскольку индивидуация не исчерпывает одним махом потенциалы этой доиндивидуальной реальности, а во-вторых, то, что индивидуация высвечивает не только индивида, но и пару индивид-среду. Другими словами, генезис

индивида происходит в такой фазе, которая является для него еще и средой. В результате индивид относителен в двух смыслах: поскольку он не является целым бытия, поскольку он является результатом состояния бытия, в котором он не существовал ни как индивид и ни как принцип индивидуации [\[3, p.24-25\]](#).

Именно поэтому индивид не есть «все сущее» поскольку, по выражению Симондона, он есть лишь определенная фаза этого бытия. И это отвечает первому условию. Ибо действительно, индивид – это всего лишь одна из фаз бытия. И это означает, что индивид относится к тому же порядку реальности, что и бытие, и поэтому он не отделен от бытия. Идея фазы имеет здесь решающее значение для осмысления того, что отмена онтологической привилегии – это не смена вопроса, а переосмысление проблемы бытия как такового, начиная с индивида, понимаемого через индивидуацию. В результате именно знание об индивидуации требует превращения индивида в простую фазу, не отрывая его от реальности бытия. Вот почему знание об индивидуации обеспечивает существование уже не фазы, а другую реальность, отличную от реальности индивида, которая отвечает второму условию. Это доиндивидуальная реальность. Ибо доиндивидуальная реальность, как резерв потенциалов бытия, в котором нет разделения на индивида и среду, необходима для возникновения индивида. Она является неотъемлемой частью его системы реальности и даже является условием индивидуации, существующей до и после нее. Без доиндивидуальной реальности невозможен фазовый сдвиг и лишенная потенциала индивидуации пара индивид-среда не может возникнуть. И тогда бытие является несостоявшейся.

Кроме того, Симондон настаивает на том, что доиндивидуальная реальность является всегда метастабильной, то есть она принимает некую форму, ориентированную на определенные типы индивидов. И более того, такая форма порождает временные решения, которые поддерживают непрерывный генезис перманентно новых и обычно не актуализируемых доиндивидуальных реальностей. Отсюда следует, что доиндивидуальная реальность всегда наполнена такой потенциальной энергией, которая никогда не завершена и не может быть истощена, поскольку, не доходя до образования исчерпанной или стабильной точки, такая реальность всегда способна породить новые становления. То есть доиндивидуальная реальность является «реальным потенциалом», который не сводится ни к абстрактной возможности, ни к актуальной системе. Вот почему доиндивидуальная реальность находится всегда в метастабильном состоянии, и поэтому любую индивидуацию можно осмысливать как систему, содержащую потенциальную энергию. Поэтому любые доиндивидуальные сущие содержат в себе несовместимые потенциалы, поскольку принадлежат разным измерениям этих сущих, его состояниям или фазам. Более того, духовное в доиндивидуальной реальности проявляет себя не только в виде неадекватности индивида самому себе, но и является самим переживанием незавершенности индивида, которое никогда не перестает удваиваться как в прошлом, так и в будущем. Или по-другому: как в памяти, так и в воображении.

Таким образом, индивид всегда разрешает метастабильность, действуя на другом уровне. Но также индивид отмечен и сформирован особыми силами или напряжениями, которые и способствуют его возникновению. Индивид – это способ управления метастабильностью или избытком, а не их преодоление. Стало быть, индивидуальность – это не один из типов бытия, а одна из фаз бытия, период, движение, ни начало, ни конец. Поэтому индивид, по выражению Симондона, «относителен в двух смыслах» но от этого не менее реален. Он даже «более» реален в том, что будучи относительным, чем существенным. Релятивизация индивида у Симондона не является, таким образом, дереализацией бытия. Напротив, она поддерживает подлинный онтологический тезис:

бытие – это то, из чего существуют фазы. Здесь становится очевидным, что теория «индивидуации» у Симондона строится прежде всего на метафизическом постулате «реализма отношений» который состоит в десубстанциализации индивида без его дереализации, поскольку, согласно этой теории, индивидуальность индивида увеличивается за счет умножения отношений, составляющих это сущее. Более того, понятие «реализм отношений» имеет своим предшественником Г. Башляра (1884–1962) который наряду Ж. Кангильемом (1904–1995) и Ж. Ипполитом (1907–1968) оказал существенное влияние на творчество Симондона.

Вот почему такое определение бытия как многофазного становления означает, что индивид не является ни совокупностью бытия, ни даже реальностью бытия. Он является фазой бытия как таковой и предполагает доиндивидуальную реальность. Представляет ли совместное существование фаз бытия и доиндивидуальной реальности какую-либо трудность? Достигает ли Симондон онтологического раздвоения, заменяя проблему индивида проблемой бытия? Эти вопросы законны, но они по-прежнему зависят от субстанциальной концепции бытия в том смысле, что становление – это то, что происходит с бытием, а не измерение бытия. Из чего следует, что постоянное в бытии – это не бытие как таковое, а становление, по крайней мере, в форме «реального потенциала» бытия. Индивидуация ради бытия не означает перехода от одной стадии к другой или приобретения каких-либо новых свойств, поскольку процесс индивидуации обязательно ведет к конституированному индивиду или истине бытия, завершенной в себе. Напротив, индивидуация есть появление фаз бытия, которые находятся в процессе становления и в то же время являются фазами бытия. Такое положение дел означает, что становление не является ни рамками бытия, ни событием, которое происходит с ним извне. Это то, посредством чего бытие становится таким, какое оно есть, как бытие, то есть возможность доиндивидуального бытия выйти из фазы в индивидуальном и связанном с ним окружении (или средой) [\[3, p.25\]](#).

В результате объяснение индивида в самом его зарождении, исходя из системы реальности, в которой происходит индивидуация, означает нечто иное, чем отказ от онтологии или раздвоение поисков со стороны бытия и со стороны индивида. Напротив, это онтологическое дополнение, имеющее ценность истинного основания. Поэтому этот фундамент поддерживается релятивизмом, но релятивизмом, который на самом деле является нередукционистским реализмом (в отличие от кантовского субъективистского релятивизма) поскольку индивид понимается как пара, образованная им и связанной с ним средой, то есть в той мере, в какой они вместе составляют систему отношений, индивид-среду, интегрирующую реальные условия его существования. Именно так Симондон оправданно формулирует свою онтогенетическую концепцию «нетождественности индивида по отношению к самому себе» которое уже не является «тотальным бытием» метафизики, а становится доиндивидуальным бытием. И это заставит его в перспективе рассмотреть логику исключенного третьего. Чтобы мыслить индивидуацию, нужно рассматривать бытие не как субстанцию, или материю, или форму, а как напряженную, перенасыщенную систему, находящуюся как нечто выше уровня единства и нечто выше уровня тождества. То есть систему, состоящую не только из самой себя, но и не мыслимую с помощью исключенной третьей стороны. В этом случае конкретное бытие – это доиндивидуальное бытие, которое больше, чем единство и больше, чем тождество [\[3, p.63-64\]](#).

Если логика исключенного третьего непригодна для всестороннего исследования реальности бытия, то это потому, что она по-прежнему зависит от онтологической привилегии, которая отдает приоритет индивидуальности. Релятивизировать индивида



означает релятивизировать его во всех областях, где происходит индивидуация, и, следовательно, обязательно в самом знании, которое также является индивидуацией. Однако логика, основанная на непротиворечивости и на идее, что мы резонируем только с тождеством и с целью тождества, делает невозможным познание индивидуации, поскольку она не рассматривает себя как индивидуацию, а произвольно отделяет онтологический план от индивидуального логического плана. В результате необходима третья замена, соотносимая с предыдущими: единство тождества бытия должно быть заменено трансдуктивным единством – основополагающей операцией новой эпистемологической установки. Как считает Симондон, бытие не обладает единством тождества (идентичности) то есть единством устойчивого состояния, в котором невозможна никакая трансформация. Бытие обладает трансдуктивным единством, то есть оно может смещаться по фазе по отношению к самой себе, переполнять себя по обе стороны от своего центра. В этой связи индивидуацию следует воспринимать как становление бытия, а не как модель бытия, которая исчерпала бы ее сигнификацию. Вот почему: «...вместо того, чтобы постигать индивидуацию, начиная с индивидуируемого сущего, нужно ухватывать индивидуируемое сущее, начиная с индивидуации, а индивидуацию – начиная с доиндивидуального сущего, распределенного согласно нескольким порядкам величины» [\[3, p.35\]](#).

Вместе с тем, хотя замена единицы тождества на трансдуктивную операцию, как мы видели, логична, она, тем не менее, построена на физическом аргументе, который основан на термодинамическом происхождении. Так, если единица тождества соответствует постулату, согласно которому бытие имплицитно предполагается находящимся в состоянии устойчивого равновесия, то это исключает становление, поскольку соответствует минимально возможному уровню потенциальной энергии. Это равновесие, достигаемое системой, когда все возможные преобразования завершены и больше не существует никакой силы. То идея трансдуктивного единства – это идея, которая адекватно отражает метастабильность. Кроме того, эта идея основана на обширном знании материи, которое не дает никаких привилегий устойчивому состоянию и таким образом, делает возможным полное знание реальности из процесса становления. Тогда трансдуктивной операции соответствует один метод: трансдукция. Симондон дает следующее определение этого метода: «Под трансдукцией мы понимаем операцию – физическую, биологическую, ментальную, социальную, – посредством которой активность шаг за шагом распространяется внутри области, и в основе такого распространения лежит структурирование области, осуществляемое [operee] от места к месту: каждый конституированный регион структуры служит принципом конституирования для следующего региона так, что модификация, следовательно, постепенно распространяется одновременно с этой операцией структурирования» [\[3, p.32\]](#). Стало быть, трансдукция – это еще и механизм «рекурсивно-контингентного становления сущего» [\[7, c.115\]](#), «...которое исходит из самого себя, сдвигая себя по фазе относительно своего центра реальности» [\[1, c.404\]](#).

Можно отметить, что такое определение трансдукции возникло в результате изучения генезиса кристалла, который составляет для Симондона физическую парадигму индивидуации. Но если в физической области трансдукция осуществляется в форме последовательной итерации, то на более сложных уровнях витальном, психическом, коллективном (социальном): «...она может двигаться вперед с постоянно меняющимся шагом и распространяться в область неоднородности...» [\[1, c.49\]](#). Вот почему Симондону случается в эту парадигму вносить и поправки, в частности, для того, чтобы мыслить витальную и психическую фазы индивидуации. Как хорошо заметил современный

философ, теоретик многомерности смысла и специалист по симондонианской философии Жан-Юг Бартелеми, эта частичная универсальность кристаллической парадигмы проблематична, особенно с точки зрения придания ей аналоговой действительности<sup>[8]</sup>. Кроме того, «Именно трансдукция, – по мнению современного философа Е.Н. Ивахненко, – порождает многочисленные неопределенности на всех уровнях, как на высших, так и на низших: в образовании диссипативных структур из термодинамического молекулярного хаоса – на физическом, в эволюции – на витальном, в психических процессах и их проявлениях – на личностном, во взрывах коллективной и общественной активности – на социальном, в открывающихся новых возможностях, а вместе с ними рисках и угрозах – на техническом и информационном»<sup>[7,с.115]</sup>.

Поэтому, будучи онтогенетическим методом, трансдуктивный метод предстает здесь не столько как метод в смысле набора средств познания данной реальности, сколько как операция, причем операция, понимаемая в самой реальности. Поскольку трансдукция является прежде всего онтогенетической, она действительно представляет собой процесс познания, столь же реальный, как и приближенная реальность, аналогичный по своему генезису и структуре. Познавательная операция, таким образом, является неотъемлемой частью условий познания индивидуации. Она является не только операцией самой индивидуации, но и знанием индивидуации, а также индивидуирующее себя как знание. В результате трансдукция происходит тогда, когда есть активность, исходящая из некоего структурного и функционального центра бытия и распространяющаяся в различных направлениях от этого центра, как если бы вокруг этого центра возникали многочисленные измерения бытия. Трансдукция – это коррелятивное появление измерений и структур в сущем в состоянии доиндивидуального напряжения, то есть в бытии, которое больше, чем единство и больше, чем тождество, и которое еще не сместило фазу по отношению к себе в многочисленных измерениях. В области знания трансдукция определяет истинный подход к изобретению, который не является ни индуктивным, ни дедуктивным, но трансдуктивным, то есть соответствует открытию измерений, в соответствии с которыми может быть определена проблема. Это аналоговая операция в той мере, в какой она действительна. Кроме того, это понятие может быть использовано для осмысления различных областей индивидуации: оно применимо ко всем случаям, когда происходит индивидуация. Проявляя генезис сети отношений, основанных на бытии, оно выражает индивидуацию и делает возможным ее осмысление. Вот почему трансдукция является одновременно метафизическим и логическим понятием. Она применима к онтогенезу и является самим онтогенезом. Объективно она позволяет понять систематические условия индивидуации, внутренний резонанс и психическую проблематику. Логически ее можно использовать в качестве основы нового вида аналоговой парадигматики для перехода от физической индивидуации к органической индивидуации, от органической индивидуации к психической индивидуации и от психической индивидуации к трансиндивидуальной, субъективной и объективной<sup>[3,р.33]</sup>.

Именно по этой причине трансдукция у Симондона эксплицирует не только реальность бытия в процессе индивидуации и процессе изобретения, но и является основанием новой «аналоговой парадигмой». Трансдукция – это одновременно реальность бытия, модальность знания и основа всей науки о бытии. Но как это возможно? В данном случае можно предположить, что трансдукция, поскольку она есть «сам онтогенез», будет играть разную роль в зависимости от рассматриваемой области и типа дискурса, не меняя своей природы. Вот почему Симондон считает: «Если бы существовало несколько типов индивидуации, то должно было бы существовать и несколько логик, каждая из



которых соответствовала бы определенному типу индивидуации. Классификация онтогенезов позволила бы дифференцировать логику с действительным основанием множественности»[\[3,р.36\]](#). Все это означает, что трансдукция не является «доказательством» того, что в бытии произошел генезис, но участвует в этом самом генезисе и является демаршем открывающего разума. В этой связи только индивидуация мысли, по мнению Симондона, может, совершаясь, сопровождать индивидуацию сущих, отличных от такой мысли. Поэтому мы можем обладать не непосредственным знанием или опосредованным знанием об индивидуации, а знанием, которое является операцией, параллельной известной операции. Как полагает известный французский философ и антрополог Б. Стиглер (1952–2020): «Относительные условия возможности индивидуации являются тогда условиями невозможности, ибо невозможно познать индивидуацию, не индивидуируя ее и не индивидуируя себя: не индивидуируя себя и не индивидуируя тем же манером [même soup] индивидуацию, именно так познаваемую и тем самым вновь становящуюся неопознанной, то есть неадекватной. Познавать – значит индивидуировать, а индивидуировать – значит трансформировать известный объект и делать его неизвестным, познавать и заново познавать; и это так, ибо гносеологическая индивидуация – случай психической и социальной индивидуации, ведущей к трансиндивидуации. Это даже тот случай *par excellence*, когда индивидуация познающего субъекта как психического индивида непосредственно является индивидуацией знания, поскольку последнее нераздельно является социальной реальностью и психической реальностью»[\[9,с.16\]](#). В этом случае можно утверждать, что Симондон старается не только преодолеть кантовские пределы разума, но здесь также все еще чувствуется бергсоновский «мотив». Хотя не так-то легко приравнять «симпатию» которую интуиция предполагает у Бергсона, к «аналогии» которую трансдукция требует для Симондона.

Стало быть, постижение индивидуации происходит не только на границе знания, являющей аналогией между двумя операциями, но и которая обнаруживает себя определенным способом коммуникации. Иначе говоря, трансдукция, которая является одновременно аналоговым методом исследования и реальным способом существования индивида (для познающего субъекта и для познаваемого объекта) есть, таким образом, истинный смысл полного бытия: решительно недialeктический. Он позволяет нам познать индивидуацию без каких-либо онтологических привилегий. Кроме того, если трансдукция отвечает условиям полного познания индивида именно тем, что делает положительным ниспровержение онтологической привилегии мыслить реальность, которая больше не является существенной, но относительной как для мыслящего субъекта, так и для мыслящего объекта, как можно приветствовать идею «совершенного индивида»?

Итак, Симондон полагает, что нет понятия совершенного индивида и не существует неизменных индивидов, а есть только процессы индивидуации. Вот почему принципиальная незавершенность индивида предполагает, что механизмы трансдукции постоянно оказывают на него влияние и вызывают в нем значительные изменения. В этой связи разве идея «незавершенности» не возвращает идею привилегии? Означает ли «незавершенность» индивида превосходство? Определяется ли превосходство тем, что индивид принадлежит к определенной области реальности? Должны ли мы тогда предположить, что между областями реальности существует градация или даже иерархия? Или же под «незавершенностью» следует понимать идею совершенства бытия, которое возрастает с каждым уровнем индивидуации или усиливается с каждой фазой? Имеет ли идея «незавершенности индивида» телеологический или даже богословский подтекст? И вообще, не сводит ли идея «незавершенности индивида» на нет все усилия Симондона, позволяя субстанциализму вновь утвердиться в самом сердце онтогенетики?

Как мы видим, идея «незавершенности индивида» не лишена последствий для понятности индивидуации и легитимности проекта Симондона. Если это и не будет решающим, то, несомненно, будет поучительным.

Необходимо подчеркнуть, что индивиды в теории «индивидуации» у Симондона находятся всегда в метастабильном состоянии, которые сложно артикулировать. Тем не менее, они воплощаются в то, что может поддаваться интеллектуальному схватыванию. В этом случае Симондон на многочисленных примерах из физики, биологии, психологии и социологии показывает, что индивид возникает не один, а вместе с ассоциированной с ним средой, которая обеспечивает ему постоянное метастабильное равновесие. Он пребывает в первичном отношении с такой средой и при этом, всегда находясь в незавершенном состоянии, несет в себе потенциал доиндивидуального (метастабильного) бытия. Поэтому дальнейшее бытие индивида становится для него не только что возникает или извергается, но и то, что оставляет в своем контексте или в его среде осадок или избыток, который является условием для будущих его становлений. То есть, например, бытие человека от рождения до смерти есть результат своего рода разрешение проблем становления. Проще говоря, становление – одно из измерений бытия или способ разрешения первоначальной несовместимости, которая всегда изобилует возможностями. Из чего следует, что принцип бытия индивида через становление есть не что иное, как его существование, которое становится таковым благодаря обмену между структурой и операцией (операция переходит в структуру, структура в операцию) где этот обмен происходит квантовыми скачками через последовательные метастабильные равновесия. Более того, в таком контексте жизнь может существовать без того, чтобы индивиды были отделены друг от друга анатомически и физиологически или только физиологически. В качестве типа такого рода существования Симондон приводит пример кишечнораотовых морских многоклеточных животных [\[3, p.167-168\]](#). Другими словами, к существованию жизни в неразделенности и незавершенности Симондон добавляет описание способа существования этих кишечнораотовых, что подтверждает подобный подход во всех его работах [\[10,11,12,13,14\]](#).

В таком подходе Симондон конституирует, как правило, три аспекта исследования. Во-первых, выполняет функцию установления истины: опровергает или исправляет субстанциальные тезисы. Во-вторых, эпистемологическую функцию: определяет конкретные модальности режима индивидуации. В-третьих, методологическую функцию: осуществляет проверку критериев и условий познания индивидуации. Кроме того, в зависимости от случая могут использоваться одновременно все три функции, и тогда примерам может быть присвоен дифференцированный статус: например, осмысление истинности парадигмы. Другими словами, подобный подход в исследовании соответствует эпистемологическому постулату Симондона, который утверждает нечто важное для понимания идеи «незавершенности индивида», а именно: «...критерием признания реальной индивидуальности здесь является не материальная пространственная связь или разделение сущих в социуме или колонии, а возможность отдельной жизни, миграции за пределы первичной биологической единицы» [\[3, p.168\]](#).

Строго говоря, Симондон утверждает, что необходим критерий индивидуальности, и искомым критерием будет не только модальность дифференциации, но и модальность «незавершенности индивида». Если поиск критерия индивидуальности необходим, то это потому, что он создает проблему для кишечнораотовых морских многоклеточных животных. Что действительно характеризует этих кишечнораотовых, так это сложность

приписывания индивидуальности тому или иному проявлению их реальности. Мы могли бы отнести эту индивидуальность к первоначальному существу, или «оозоиду» который рожден из яйца, или к особям, возникшим в результате почкования, или к «бластозоидам» или даже к особям некоторых видов полипов, конституирующих себя путем дифференциации, или, наконец, ко всей колонии, которая действует, защищается и растет, как одна особь. Наряду с этим, например, в своей работе «Творческая эволюция» (1907) А. Бергсон также подчеркивает сложность приписывания индивидуальности любому конкретному проявлению жизни в ее развитии. По его мнению, нигде путаница не видна так отчетливо, как в дискуссиях об индивидуальности. И более того, индивидуальность никогда не бывает совершенной, что часто трудно, а иногда и невозможно определить, что является индивидуальностью, а что нет, но что жизнь, тем не менее, проявляет стремление к индивидуальности и имеет тенденцию образовывать изолированные, естественно замкнутые природные системы [\[15\]](#).

Именно по этой причине Симондон отвергает критерий материальной или пространственной связи, поскольку такой выбор абстрактен. Кроме того, он подразумевает пренебрежение витальным в сущем. Однако в данном случае речь идет о жизненно важной индивидуальности. Вот почему Симондон справедливо утверждает, что истинный критерий индивидуальности может быть связан и определен только жизнью. Отсюда и идея в нашем тексте о том, что возможность отдельной жизни – это миграция из изначальной биологической единицы, которая является еще одной модальностью принципиальной незавершенности индивида. В результате не бессмертие создает индивидуальность. Каждый индивид может истолковываться как квант живого существования. Напротив, колония не обладает такой квантовой характеристикой, она каким-то образом непрерывна в своем развитии и своем существовании. Именно танатологическая характеристика – понятие, которое Симондон заимствует у французского философа В. Янкелевича (1903–1985) и определяет индивидуальность. В этой связи, как утверждает Симондон, если индивид обладает «квантом живого существования», которого нет у колонии, он приближается к смерти. Вот почему он является носителем реальной индивидуальности. Поскольку живой, он не бессмертен, он обладает тем танатологическим характером, который отмечает свое существование. В результате критерием индивидуальности является живое, как умирающее. Это не пространственное или материальное разделение. Только смертность является реальным разделением. «Смерть вытесняет жизнь, жизнь компенсирует смерть – вот что обеспечивает преемственность, двигает вперед становление и рождает событие» [\[16, с. 374\]](#).

Сложность незавершенности индивидуальности привязана к жизнеспособности как таковой, то есть к смертности как доказательству. Этот критерий обязательно относится к процессу продолжения жизни через смерть индивидов, иными словами, к воспроизводству. Жить для смертного, особенно на уровне простых организмов, (таких например, как кишечнополостные), значит поддерживать свое существование в том виде путем размножения. Именно здесь с помощью параллели, проведенной Симондоном для понимания как биологической, так и трагической роли индивида актуализируется возможность отдельной жизни. При этом под формулой «свободы» выдвигается идея «незавершенного индивида». «Именно половое размножение, по-видимому, наиболее непосредственно связано с танатологическим характером особи на данном уровне. В одних случаях колонии кишечнополостных откладывают яйца, которые становятся медузами, и именно через них обеспечивается размножение. В других – особь полностью отделяется от колонии и, ведя обособленную жизнь, уходит для того, чтобы отложить яйца далеко, после чего умирает. Новая колония основывается путем

почкования на особи-штамме, вышедшей из этого яйца. Таким образом, между двумя колониями, способными к неограниченному развитию во времени, находится свободная особь, способная умереть. Эта особь играет здесь по отношению к колониям роль трансдуктивного распространения: при своем рождении она исходит из колонии, перед своей смертью дает начало новой колонии после определенного перемещения во времени и пространстве. Индивид не является частью колонии. Он помещен между двумя колониями, не будучи интегрированным ни в одну из них. И его рождение и смерть уравновешены, поскольку он исходит из одного сообщества, но порождает другое. Он является отношением» [\[3, p.169\]](#).

Очевидно, что половое размножение кишечноротовых морских многоклеточных животных имеет индивидуальный танатологический характер: особь отделяется от колонии, мигрирует и основывает новую колонию, прежде чем умереть. В этом случае Симондон сосредотачивает свое внимание на этом способе размножения, оставляя без внимания другой способ, при котором появляются медузы. Мы можем задаться вопросом о «свободе» этого индивида, который таким образом отделяет себя от колонии. В самом деле, какой смысл может иметь свобода, соответствующая биологической необходимости воспроизводства? Может ли детерминизм быть основой свободы? Симондон, похоже, не сталкивается с этой проблемой. Скорее всего, речь идет о чем-то другом. Допустим, что рассматриваемая здесь свобода относится к актуализации возможности жить отдельно, в отличие от остальной части колонии, которая остается неподвижной и не имеет репродуктивного потенциала. Колония бессмертна, тогда как индивид смертен и, будучи смертным, является носителем грядущей колонии. Вот почему быть смертным – значит быть плодовитым. В этом и заключается смысл свободы индивида. Свобода – это плодовитость. В результате мы имеем парадокс: биологическая детерминация воспроизводства является условием свободы индивида, который, будучи смертным, является проводником грядущего бессмертного. Этот парадокс и есть определение индивида как трансдуктивного отношения. В этом смысле свободный индивид (в данном случае живой организм), способный к самостоятельной жизни, и является контингентно существующей временно (и во времени) метастабильной целостностью. Другими словами, если критерием индивидуальности для кишечноротовых морских многоклеточных животных является критерий танатологического характера в том смысле, что он обладает плодовитостью, то верно ли это на более высоком и крайне дифференцированном уровне? Это намного сложнее: «...ибо индивид – в индивидуируемых формах систем жизни – фактически является смесью; он суммирует в себе две вещи: характеристику чистой индивидуальности, сравнимую с той, что на самом деле мы видим в отношении между двумя колониями, и характеристику непрерывной жизни, соответствующую функции организованной одновременности, так, как на деле мы видим ее в колонии...» [\[1, с.286-287\]](#).

Иначе говоря, на более высоком и крайне дифференцированном уровне Симондон представляет идею «незавершенного индивида» в форме смеси некой метастабильной сборки-ассамбляжа. А именно: в виде эмерджентной сборки чистой индивидуальности и непрерывной жизни, или, по-другому, смеси материи и энергии, основываясь на исследовании метастабильной физической фазы индивидуации. Кроме того, здесь мы снова сталкиваемся с трудностью обоснования свободы детерминизмом, когда критерий незавершенности индивидуальности, по-видимому, несет в себе форму более высокого риска. Риска смерти ради жизни, жертвы индивида ради грядущего сообщества. Но наши рассуждения, возможно, связаны с тем, что мы сосредотачиваем наше внимание на индивиде, гипостазируя его. То, отчего Симондон заставляет нас отказаться самим

своим методом, вместо того, чтобы рассматривать индивида как трансдуктивное отношение, то есть как жизненную динамику, как саму жизнь, которая не завершается и продолжается. Это изменение взгляда не является уходом в сторону, способом отстраниться от реальности витальной фазы индивидуации, а, напротив, это способ соприкоснуться с конкретным, думать непосредственно об объекте, следовать за ним в его генезисе. Когда индивид отделяется от колонии, он, конечно, детерминирован процессом воспроизводства, но он и есть сам этот процесс, и он отличен от агента, достигающего высшей цели, которая заключалась бы в продолжении жизни. Мигрирующий индивид в силу своего танатологического характера является живым индивидом и именно в той мере, в какой жизнь проходит через него. Он и есть прохождение жизни как акт, порождающий будущее. Если незавершенный индивид – это то, что передает жизненную активность во времени и пространстве, наша трудность отпадает. Незавершенный индивид действительно является жизнью в ее творческой способности, но это не значит, что он необусловлен или лишен всякого детерминизма. Можно даже сказать, что жизнь, поскольку она является универсальным детерминизмом, является созидательной. Будучи необходимой для самой себя, существуя только относительно физической фазы индивидуации, которая предшествует и подготавливает ее, продлевая ее, замедляя ее стабилизирующие эффекты, жизнь преодолевает себя как смертность.

Необходимо отметить, что теория «инстинкта смерти» Зигмунда Фрейда (1856–1939) была переосмыслена Симондоном в его теории «индивидуации» где он повторно внес понятие времени. Как и любая индивидуация, инстинкт смерти рассматривается как предел прогресса. Это структурирование потенциала, а не актуализация возможностей. В этом контексте философия Симондона, подобно философии Бергсона, отрицает возможность и небытие. Поскольку он настаивает на необходимости думать в терминах «виртуальности» или, точнее, метастабильности, противопоставляя кантовскому априоризму. Именно поэтому Симондон часто подчеркивает самоконституирование индивидуации: доиндивидуальная реальность, к которой обращается его теория, не является возможной, а остается реальностью в состоянии потенциальности и еще не структурированного состояния. В этом случае, как только потенциал исчерпан что также является квантом продолжительности по смыслу Бергсона, наступает смерть. Но из непосредственного временного значения трансдуктивной роли незавершенного индивида хорошо понятно, что «жизненный порыв» сам по себе имеет свой предел, поскольку он одновременно есть жизнь как предел в прогрессе и будущей смертью как ограниченным жизненным потенциалом. Смерть – это не то, что происходит с жизнью, а то, что заставляет ее происходить. Опять же, если незавершенный индивид является продолжением будущего, то лишь потому, что он смертен в настоящем.

Кроме того, Симондон выдвигает еще одно возражение против концепции Фрейда, которая недостаточно четко проводит различие между инстинктами и тенденциями. По мнению Симондона, всегда необходимо отличать трансдуктивный характер от принадлежности к социуму, и этого Фрейд почему то не делает [\[3, p.170\]](#). Он опирается на такую концепцию, которая различает в индивиде: «...со структурной и динамической точки зрения – определенное число зон, она оставляет идею, что индивид может достичь полной интеграции путем конституирования суперэго, как если бы сущее могло обнаружить условие абсолютного единства в переходе к действию своих виртуальностей...» [\[1, с.288\]](#). Вот почему, считая не возможной полную интеграцию индивида, Фрейд делает невозможной любую обособленную жизнь, любую плодотворную миграцию и, следовательно, в конечном итоге любую свободу. В чем именно Симондон упрекает Фрейда, так это в том, что он по-прежнему слишком привержен

«гилеморфической схеме». Поэтому он неспособен: «...принять в расчет весь смысл индивида и оставляет в стороне собственно инстинктивный аспект, благодаря которому индивид является оперирующей трансдукцией, а не актуализирующейся виртуальностью»[\[1,с.288\]](#).

В результате, чрезмерно концентрируясь на тенденциях, концепция Фрейда попадает в ту же ловушку, что и метафизика, и тем самым мешает понять незавершенного, свободного и превосходящего себя индивида как «нетождественного индивида по отношению к самому себе», то есть как смесь витальной непрерывности и инстинктивной сингулярности. Наследник аристотелевского витализма и постулата об энтелехии всего сущего, Фрейд просто игнорирует такое положение дел, а именно пренебрегает теорией, которая заключается прежде всего в онтогенезе индивида как проблемы потенциального вымысла: «больше чем один».

Безусловно, наряду с витальной фазой индивидуации идея свободного и превосходящего себя индивида нашла свое осмысление и в симондонианской концепции технических объектов как сущих, обладающих душой настоящего техника, который понимает работу технических объектов и изобретает новые способы функционирования. Проще говоря, идею свободного и превосходящего себя индивида Симондон связывает с идеей техника как изобретателя. Из чего следует, что техническую деятельность можно рассматривать как введение в истинную социальную причину и как некую творческую инициативу в смысле свободы индивида[\[3,р.511\]](#).

Следует отметить, что подобные взгляды Симондона возникли у него с опорой на французского философа и историка науки Ж. Кангильема, который в середине XX века выступал за разработку новой научной дисциплины – биологической философии технологий (бионики). В своей знаменитой лекции 1947 года, озаглавленной «Машина и организм»[\[17\]](#), он предложил взять в качестве исходного пункта исторический факт непрерывно продолжающегося процесса конструирования машин и попытался истолковать этот очевидный феномен, сославшись на структуры и функции биологических индивидов. Поэтому в контексте такого осмысления технология становится у Симондона, несомненно, нечто большим, чем второстепенный результат научной деятельности. Из чего следует, что техническая деятельность играет важную посредническую роль в становлении индивида. Она не только знакомит нас с истинным социальным разумом, но и посвящает нас в чувство свободы индивида. В результате техническая деятельность важна как для индивида, поскольку она приобщает его к смыслу свободы, являясь пропуском к действию и школой поведения, так и для сообщества, поскольку она приобщает социум к его истинному разуму.

Итак, если техника – это посвящение в смысл свободы, то техник – это ни кто иной, как свободный индивид. Означает ли это, что свободный индивид – «любимец природы» и «больше чем один» подобно кантовскому гению, рискуя в очередной раз обладать его привилегией? Поэтому Симондон утверждает «исключительность» свободного индивида по отношению к сообществу. Изначально непривязанность (как мы видели, это жизнь в отрыве от сообщества, а значит, и способность исключить себя, переступить заданный предел) и исключительность свободного индивида – это его магическая сила или знание, не имеющее себе равных для обычных индивидов. Например, в гомеровских поэмах врач считается равноценным нескольким воинам и пользуется особым почетом. Это объясняется тем, что врач – техник исцеления. Он обладает магической силой. Его сила не является чисто социальной, как у вождя или воина, а именно его социальная функция является результатом его индивидуальной силы, а не его индивидуальная сила



является результатом его социальной активности. Вот почему врач – это индивид, обладающий магической силой. У него есть дар, который принадлежит только ему, но который он не отделяет от сообщества.

Кроме того, по мнению Симондона, врач – это «техник исцеления», колдун и священник – «носители техники» способные использовать природные силы и делать божественные силы благоприятными. Инженер – это агент расширения городов, и его техника позволяет ему предсказывать события на небесах. Ученый – это тот, кто с помощью техники открывает неизвестное из того невежества, в котором он пребывал. Через все эти фигуры всегда появляется техник как источник и условие силы, которую социум признает в нем и которую передает историческое повествование. Отсюда следует, что главная задача техника состоит не только в желании научиться жить с машинами, но и суметь в своем бытии с ними упорно преодолеть факторы «младенчества» и отчуждения. Настоящий техник понимает работу технических объектов и изобретает новые способы функционирования. Машина для него не является «черным» ящиком: вход и выход у нее известны, но ее функционирование остается загадочным<sup>[18]</sup>. Поэтому главная цель техника (или «свободного индивида») понимать машины. Именно поэтому техник, с одной стороны, интерпретирует и изобретает машины, а с другой – не стремится руководить ими сверху. Как считает Симондон, техническая деятельность заключается не в надзоре за техническим объектом, а в проживании на одном уровне с машиной: она берет на себя ответственность за отношения между ними. И более того, машина способна быть связанной одновременно или последовательно с другими машинами. Из этого следует, что вместо того, чтобы просто управлять машинами, техник создает лучшие условия для технических ансамблей этих технических объектов и их окружением – геотехносредой, являющейся географической и технологической средой одновременно и которую эти ансамбли машин проецируют как свое состояние<sup>[19,p.140]</sup>.

Наконец, техник не только должен интерпретировать машины для тех, кто несведущ в них (социальные мыслители, художники, артисты и т.д.), но и посредством своего технического мышления изобретать новые способы бытия машин с другими индивидами. Смыслы техника присутствуют во всей его технической деятельности. Поэтому техническая мысль также относится к разряду изобретений. Эту мысль не только можно передавать, но она и допускает участие. Технический объект в той мере, в какой он был изобретен, продуман и волеизъявлен человеческим субъектом, становится средством (опорой) и символом этих отношений, которые определяются как трансиндивидуальные<sup>[19,p.252]</sup>. Здесь трансиндивидуальность – это отношение, которое одновременно и взаимно определяет как индивидуальное, так и коллективное. Это отношение пытается охватить операционное движение технической деятельности в процессе ее индивидуации. Отправной точкой здесь является не только взаимосвязь между техником и техническим объектом, но и взаимосвязь между их энергетическими потенциалами.

Следует обратить внимание, что безупречный техник в понимании Симондона всегда уважает технический объект. Другими словами, технический объект освобождается и даже спасается от своего порабощения чистой полезностью. В этом случае технический объект – это уже не «черный ящик» и не закрытая машина, которая отказывается от любых модификаций. Эту машину уже можно трансформировать, ремонтировать и использовать как материал для дальнейших новых изобретений. То есть технический объект свободен, открыт и аутентичен в своем развитии. И более того, это техническое сущее является необходимым посредником между человеком и его окружением<sup>[20,p.85]</sup>.

Поэтому в любом случае быть способным жить обособленно, иметь желание постичь неизвестное, то есть «знать» что должно быть достигнуто для будущего – это, несомненно, то, что означало бы быть свободным индивидом, то есть человеком, который имеет стремление к свободе. В этой связи смысл свободы у людей, в отличие от кишечнополостных, является волей, то есть одновременно инстинктом и решением. Из чего следует, что этот смысл свободы истинный техник проявляет прежде всего как тот, кто изобретает посредника между сообществом и скрытым или недоступным техническим объектом [\[3, p. 512\]](#). В результате, будучи открытым для неизвестного и благодаря своей отстраненности, техник становится значимым и полезным для сообщества. Он достигает этой значимости благодаря «техническому усилию» и созданию технического объекта. Этот технический объект не является инструментом, который служит цели внешней по отношению к сущности индивида. Напротив, это определенная кристаллизация творческого человеческого жеста, которая увековечивается в бытии. Другими словами, все это означает, что технический объект – не средство овладения природой и порабощения сообщества, а подлинное посредничество между реальностью человека и реальностью природы, то есть поддержка и модель участия. И именно потому, что техник достигает определенной доступности и открыто для любого человеческого жеста и тем самым позволяет запустить импульс универсальной коммуникации, где природа, культура, технология, индивид и сообщество больше не противопоставляются, а дополняют друг друга в участии.

Таким образом, посредничество технического объекта, осуществляемое в рамках технических усилий, является «зародышем цивилизации» поскольку оно изначально является изобретением. То есть, прежде чем стать нормативным, оно является началом инициации будущего. Вместе с тем свойственное технику чувство свободы налагает на него и большую ответственность, (но, в некотором смысле всегда второстепенную), которая дает ему привилегию по отношению к будущему, а именно престиж по отношению к сообществу, и придает его поступку универсальную этическую ценность, свободную от каких-либо обязательств. Принимая на себя риск изобретательства, техник предвидит будущее сообщества: он ориентирует его на то, что еще входит в сферу известного, и структурируется в культуре. То есть становится индивидуальным как по нормам, так и в ценностях. Начиная с инициативы посредничества, которой является технический объект. Вот почему отказ от сообщества ради становления техником не означает отказа или предательства. Напротив, это полное принятие общества, уважение всех его ожиданий и предвосхищение будущего. В одном слове: это создание в разлуке. В заключение, техника не связана ни с полом, ни с избранностью. Это признание жизни при наивысшем риске смерти.

## Библиография

1. Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. М.: ИОИ, 2022. 484 с.
2. Свирский Я.И. Индивидуация Ж. Симондона как проект принципиальной незавершенности индивида // Человек как открытая целостность. Новосибирск: Академиздат, 2022. С. 295–305.
3. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
4. Aubenque P. Le problème de l'être chez Aristote. Paris: PUF, 1962. 551 p.
5. Bergson H. Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: Félix Alcan, 1989. 182 p.
6. Bergson H. La pensée et le mouvant. Paris: Flammarion, 2014. 421 p.
7. Ивахненко Е.Н. Аллагматика Симондона vs диалектика Гегеля // Вестник Московского

университета. М., 2023. Т. 47. № 6. С. 107–126.

8. Barthélemy J-H. Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature. Paris: L'Harmattan, 2005. 257 p.

9. Стиглер Б. Тревожащая странность мысли и метафизика Пенелопы // Психическая и коллективная индивидуация. М.: ИОИ, 2023. С. 7–24.

10. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958. 266 p.

11. Simondon G. L'individu et sa genèse physico-biologique. Paris: Presses universitaires de France, 1964. 304 p.

12. Simondon G. L'individuation psychique et collective. Paris: Aubier, 1989. 293 p.

13. Simondon G. Cours sur la Perception (1964–1965). Paris: PUF, 2013. 416 p.

14. Simondon G. Imagination et invention (1965–1966). Paris: PUF, 2014. 206 p.

15. Bergson H. L'évolution créatrice. Paris: PUF, 1991. 372 p.

16. Янкелевич В. Смерть. М.: Издательство Литературного института, 1999. 448 с.

17. Canguilhem G. Machine and organism // Incorporations. New York: Zone Books, 1992. P. 45–69.

18. Combes M. Tentative d'ouverture d'une boîte noire. Ce que referme la 'question de la technique' // In Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze. Hildesheim: Europaeva Memoria, 2006. P. 75–98.

19. Simondon G. On the Mode of Existence of Technical Objects. Minneapolis: Univocal Publishing, 2017. 271 p.

20. Simondon G. L'Invention dans les techniques. Cours et conférences. Paris: Seuil, 2005. 347 p.

## 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 «Онтогенез незавершенного и свободного индивида – онтологический проект Жильбера Симондона»

Предметом исследования работы является теория индивидуации французского философа Жильбера Симондона, фундаментальным проектом которого является попытка мыслить индивида через индивидуацию во всех областях реальности: физической, биологической и психосоциальной или трансиндивидуальной. Симондон на многочисленных примерах из физики, биологии, психологии и социологии показывает, что индивид возникает не один, а вместе с ассоциированной с ним средой, которая обеспечивает ему постоянное метастабильное равновесие. Он пребывает в первичном отношении с такой средой и при этом, всегда находясь в незавершенном состоянии, несет в себе потенциал доиндивидуального (метастабильного) бытия. Поэтому дальнейшее бытие индивида становится для него не только что возникает или извергается, но и то, что оставляет в своем контексте или в его среде осадок или избыток, который является условием для будущих его становлений.

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

Актуальность представленной работы является новая симондонианская идея индивида, которая должна пролить свет на одну из трудностей философии Симондона, а именно на сосуществование релятивизированной онтологии и иерархии индивидов. Идеи Ж. Симондона, касающиеся индивидуации, свободы, значения смерти для живых существ

имеют большое значение для осмысления проблем философии.

Научная новизна обусловлена исследованием автором положения Ж. Симондона о процессах индивидуации, о незавершенности индивида. Вот почему принципиальная незавершенность индивида предполагает, что механизмы трансдукции постоянно оказывают на него влияние и вызывают в нем значительные изменения. В этом контексте автор анализирует тезис Ж. Симондона о том, что критерием индивидуальности является живое, как умирающее и, если незавершенный индивид является продолжением будущего, то лишь потому, что он смертен в настоящем. В работе рассматривается концепция Ж. Симондона о технических объектах как сущих, обладающих душой настоящего техника, который понимает работу технических объектов и изобретает новые способы функционирования. Другими словами, идею свободного и превосходящего себя индивида Симондон связывает с идеей техника как изобретателя, из чего следует, что техническую деятельность можно рассматривать как введение в истинную социальную причину и как некую творческую инициативу в смысле свободы индивида. Таким образом, если техника – это посвящение в смысл свободы, то техник – это ни кто иной, как свободный индивид, а смысл свободы истинный техник проявляет прежде всего как тот, кто изобретает посредника между сообществом и скрытым или недоступным техническим объектом. При этом технический объект является не средством овладения природой и порабощения сообщества, а средством обеспечения подлинного посредничества между реальностью человека и реальностью природы. Это посредничество является «зародышем цивилизации» поскольку оно изначально является изобретением. Вместе с тем свойственное технику чувство свободы налагает на него и большую ответственность, которая дает ему привилегию по отношению к будущему, а именно престиж по отношению к сообществу, и придает его поступку универсальную этическую ценность, свободную от каких-либо обязательств.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Библиография содержит 20 источников, соответствующих теме работы. Вместе с тем, в работе выявлены некоторые некорректные формулировки. Например, предложение «Начиная с инициативы посредничества, которой является технический объект» выглядит незавершенным.