

Философия и культура

Правильная ссылка на статью:

Саяпин В.О. От системы к процессу: концепция отношений у Бертрانا Рассела и онтология индивидуации Жильбера Симондона // Философия и культура. 2025. № 7. DOI: 10.7256/2454-0757.2025.7.75031 EDN: JVJRPY
URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75031

От системы к процессу: концепция отношений у Бертрانا Рассела и онтология индивидуации 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

[Статья из рубрики "Новая научная парадигма"](#)

DOI:

10.7256/2454-0757.2025.7.75031

EDN:

JVJRPY

Дата направления статьи в редакцию:

30-06-2025

Аннотация: Статья исследует малоизученные параллели между философией Бертрانا Рассела и онтологией Жильбера Симондона, акцентируя их общий сдвиг от субстанциально-системного мышления к процессуальному мышлению. Актуальность исследования обусловлена растущим интересом современной философии и науки к процессуальным онтологиям, альтернативным классическим субстанциалистским моделям, а также к проблемам индивидуации в сложных системах. Новизна работы заключается в попытке систематического сопоставления концепции «отношений» у Рассела (развиваемой в контексте эпистемологического примата отношений и нейтрального монизма) и теории «индивидуации» у Симондона (как перманентного процесса, исходящего из доиндивидуального поля). Автор демонстрирует, что, несмотря на разницу методологий, оба мыслителя подвергают критике понятие предзаданного индивида-субстанции, выдвигая на первый план динамику отношений или операций как первичную реальность. Методологическая основа статьи включает в себя следующие

методы исследования: концептуальный (категориальный) анализ, текстуальный анализ, компаративный (сопоставительный) метод, метод синтеза и конструктивного моделирования. Цель применения данных методов – не просто описать взгляды Рассела и Симондона, но и доказать тезис об их глубоком концептуальном родстве в рамках «процессуального поворота», а также показать специфику их вклада в преодоление субстанциализма и обосновать эвристическую ценность их идей для построения динамической онтологии и междисциплинарных исследований. Автор аргументирует, что оба подхода, критикуя статичное понятие «индивида» как исходной точки, смещают фокус на динамические структуры («события» у позднего Рассела, «операции» у Симондона) и приоритет становления над бытием. При этом оба мыслителя предлагают мощные, хотя и различные концептуальные инструменты для понимания реальности как сети процессов и становления, что открывает перспективы для междисциплинарных исследований в эпистемологии, философии науки и теории сложности. Этот радикальный пересмотр онтологических оснований от устойчивых субстанций к текучим процессам позволяет преодолеть ограничения классической метафизики, застрявшей в дихотомиях субъекта/объекта и духа/материи. В результате синтез идей Рассела и Симондона создает эвристическую платформу: расселовский акцент на системе отношений обеспечивает аналитическую точность для моделирования сложных сетей, в то время как симондонианская динамика непрерывного становления вносит ключевое измерение темпоральности и творческой неопределенности.

Ключевые слова:

Рассел, Симондон, индивидуация, конкретизация, трансдукция, доиндивидуальная среда, событие, реализм отношений, нейтральный монизм, структурный реализм

Введение

XX век стал эпохой радикального пересмотра философских оснований понимания реальности. Достижения физики, прежде всего теория относительности и квантовая механика, нанесли сокрушительный удар по классической субстанциалистской метафизике. Устоявшееся со времен Аристотеля представление о мире как совокупности отдельных самотождественных сущностей (субстанций), обладающих внутренне присущими им свойствами и лишь вторично вступающих в отношения, оказалось несостоятельным перед лицом новых научных парадигм. Относительность пространства-времени, реляционность массы и энергии, корпускулярно-волновой дуализм, принцип неопределенности и феномен квантовой запутанности – все это свидетельствовало о том, что фундаментальные свойства материи не являются абсолютными и внутренними, а определяются их местом в системе взаимодействий, их отношениями к другим элементам и контексту наблюдения. Наука все чаще описывала мир не как набор изолированных «кирпичиков», а как динамическую сеть взаимосвязей. Другими словами, вместо статичных самодостаточных субстанций наука открыла мир фундаментальной реляционности, неопределенности, контингентности и динамических процессов, где свойства сущего определяются контекстом и взаимодействием, что привело к кризису классического субстанциализма и стимулировало развитие реляционной, процессуальной и контекстуалистской онтологии.

Именно в этом контексте научной революции мысль великого британского философа, ученого и общественного деятеля, лауреата Нобелевской премии по литературе Бертрана Рассела (1872–1970), выраженная в его работе «Анализ материи» (1927)^[1],

приобретает особую значимость. Рассел делает решительный эпистемологический вывод: все наши понятия о свойствах материи определяются исключительно через отношения. Масса проявляется в гравитационном притяжении, заряд – в электромагнитном взаимодействии, положение и время в относительных координатах. Физика, согласно логике Рассела, не открывает нам «внутреннего качества» вещества, а лишь описывает структуру отношений, математически выражаемую в законах. Физический мир предстает как «система отношений», упорядоченная, но статичная в своей описательности сеть событий и связей.

Соглашаясь с этим отказом от субстанциализма, но совершая решительный поворот в онтологическую плоскость, философия другого выдающегося мыслителя техники и технологических новшеств Жильбера Симондона (1924–1989)^[2,3,4,5,6,7,8] также помещает отношения в самый центр осмысления бытия. Однако для Симондона отношения – это не просто способ описания и познания мира как для Рассела, а конституирующая сила самого процесса существования. Его центральное понятие «индивидуация» показывает то, что любая устойчивая форма индивида, будь то кристалл, организм, техническая система или социальная группа, не есть изначальная субстанция, а является результатом динамического процесса, который разворачивается из «доиндивидуального» поля – избыточной и метастабильной реальности, насыщенной потенциалами и напряжениями. Индивидуация происходит через трансдукцию (операцию разрешения этих напряжений), в которой отношения не только связывают предзаданные элементы, но и активно порождают новую структуру, перенося энергию и информацию через среду.

Данная статья ставит целью исследовать это глубокое сходство и принципиальное расхождение между концепцией отношений Рассела и онтологией индивидуации у Симондона. Кроме того, дается обоснование того, что оба мыслителя, отталкиваясь от кризиса субстанциализма, вызванного наукой XX века, приходят к утверждению примата отношений, но радикально различаются в его интерпретации: эпистемологическая «система» отношений Рассела контрастирует с онтологическим процессом индивидуации через трансдукцию у Симондона. Анализ этого сопоставления позволит не только глубже понять вклад каждого философа в преодоление классической метафизики, но и выявить потенциал симондонианской процессуальной онтологии для осмысления динамической и реляционной природы реальности, открытой современной физикой.

Бертран Рассел: критика субстанции и примат отношений

Итак, Рассел категорически отвергает саму возможность познания или даже осмысленного постулирования той самой неизменной субстанции, которой, согласно Аристотелю^[9,с.81-86] или Декарту^[10,с.29-72], «принадлежат» свойства как акциденции. Для Рассела подобная «внутренняя сущность» или «внутреннее качество» материи является метафизической иллюзией, порожденной устаревшей языковой и концептуальной философской моделью. Он утверждает, что физика (особенно релятивистская физика и зарождавшаяся тогда квантовая механика), единственная, дающая нам объективное знание о материи, ничего не говорит и не может сказать об этой гипотетической сущности. Все, что доступно научному исследованию и рациональному описанию – это поведение материальных объектов, проявляющееся исключительно в их взаимодействиях и отношениях с другими объектами и измерительными приборами. В работе «Анализ материи» Рассел подчеркивает, что физика выражает мир математически, но то, что она анализирует математически, есть структура, а не содержание. Структура может быть определена в логических терминах, а

содержание не может быть описано, поскольку все слова, которые мы используем для его описания, заимствуют свое значение из структуры, а не из содержания^[1, p.395]. В итоге понятие «субстанции» как носителя свойств оказывается эпистемологически пустым и онтологически избыточным в научной картине мира.

Другими словами, в результате устранения метафизической субстанции как избыточной категории, Рассел с опорой на реляционную логику философа-позитивиста Эрнста Маха (1838–1916)^[11] предлагает радикально реляционную и операциональную модель реальности. Физический мир, согласно его взглядам, конституируется не субстратом, а структурой взаимодействий, формализованной в законах физики. Свойства материи полностью исчерпываются их ролью в этой структуре: они суть инварианты отношений, выявляемые через измеримые эффекты. Так, масса объекта – это не скрытое «количество вещества» в аристотелевском смысле, а коэффициент, описывающий его гравитационное притяжение к другим массам (закон Ньютона) и сопротивление изменению скорости (второй закон Ньютона), то есть его поведение в системе динамических отношений. Аналогично, заряд есть величина, определяющая силу взаимодействия в отношениях электромагнитного поля (уравнения Максвелла)^[12, c.98-108]. Отсюда следуют, что фундаментальными элементами этой реальности выступают «события» или, по-другому, пространственно-временные точки, связанные каузальными цепочками и геометрическими отношениями в четырехмерном континууме общей теории относительности. Мир – это сеть реляционных событий, а устойчивые объекты или частицы понимаются как «мировые линии» – упорядоченные последовательности событий, чья кажущаяся постоянность есть следствие устойчивости паттернов отношений между ними. То есть именно отношения между этими событиями (причинность, пространственно-временные интервалы) конституируют то, что мы воспринимаем как устойчивые объекты и их свойства. Поскольку все свойства материи реляционны и выводимы из наблюдаемого поведения (отношений), сама материя теряет статус неизменного субстрата. Он отмечает: «Материя, в том смысле, в котором она используется в физике, есть логическая конструкция; ее можно определить как то, что удовлетворяет уравнениям физики. Эти уравнения описывают не внутреннюю природу материи, но ее структуру, то есть те виды отношений, которые связывают ее различные части»^[1, p.391]. Причем можно добавить, что Рассел не только активно интересовался «революцией» в физике, вызванной теорией относительности лауреата Нобелевской премии по физике А. Эйнштейна (1879–1955), но и использовал концепцию «мировых линий» этой теории для обоснования своей версии реляционной и операциональной модели реальности. В специальной и общей теории относительности «мировая линия» – это траектория частицы (или любого точечного объекта) в четырехмерном пространстве-времени Минковского^[13,14, c.471-472]. Каждая точка на этой линии представляет собой «событие» или по-другому, конкретное положение частицы в пространстве в определенный момент времени. Вся история частицы от рождения до гибели – это одна мировая линия.

Безусловно, Рассел не просто отрицает субстанцию, а он реконструирует онтологию физического мира как динамическую систему отношений, где всякая идентифицируемая сущность и ее атрибуты суть логические конструкторы, производные от сети фундаментальных, прежде всего пространственно-временных и каузальных связей, описываемых физическими теориями. Материя в его понимании есть сама эта реляционная структура, математически выраженная и эмпирически верифицируемая. В связи с этим физический мир есть динамическая система или сеть этих отношений, где понятие изолированной субстанции теряет всякий смысл. Эту мысль Рассел

предвосхищал уже в «Проблемах философии» (1912), утверждая, что непосредственно нам известны только отношения [\[15, p.61\]](#). И поэтому физический мир должен быть построен из таких отношений. Иными словами, Рассел радикально пересматривает эпистемологию физики, утверждая, что все наши понятия о свойствах материи определяются исключительно через их отношения к другим элементам системы и к актам измерения. Этот реляционный фундамент означает, что объекты физического мира теряют свой статус независимых и самодостаточных субстанций, наделенных внутренними нереляционными качествами (как например, «краснота» сама по себе в наивном реализме). Вместо этого, согласно Расселу, любой физический объект есть не что иное, как совокупность его отношений к другим объектам и к наблюдателю (измерительным инструментам) в рамках определенной структуры. Его свойства: масса, заряд, положение, импульс не являются абсолютными характеристиками, присущими ему «внутренне», а определяются и проявляются исключительно через их взаимодействие с другими элементами системы и через результаты конкретных операций измерения. Например, масса тела есть не скрытое свойство, а мера его отношения к силам и ускорениям в рамках ньютоновской механики или мера его гравитационного взаимодействия с другими массами. Поэтому физическая реальность конституируется не субстанциями, а структурой отношений, которая одна только и доступна нам эмпирически и может быть выражена в логико-математической форме.

В дальнейшем, развивая свою эпистемологию, Рассел приходит к важности концепции «нейтрального монизма» [\[16\]](#). А именно он утверждает, что в основе одной единственной субстанции или реальности лежит нейтральный «строительный материал», который сам по себе не является ни ментальным (как мысли или ощущения), ни физическим (как столы или атомы) в своем чистом виде. Когда нейтральные события организуются в пространственно-временную структуру, они подчиняются физическим законам (гравитация, химия). Например, мы видим физическое дерево, объект, который можно пощупать, который падает, если его срубить. Когда те же самые (или очень похожие) нейтральные события входят в причинную цепочку, связанную с моим мозгом и восприятием, они проявляются как мой образ дерева, мое ощущение зеленого цвета, мое воспоминание о нем, то есть как ментальное событие в моем сознании. В этом случае физическое и ментальное – это не две разные субстанции, а два разных способа организации, описания или группировки одних и тех же нейтральных элементов реальности. Одна и та же фундаментальная «вещь» (нейтральное событие) может быть частью как физического мира (как объект), так и ментального мира (как ощущение этого объекта). При этом можно отметить, что Рассел не сразу пришел к нейтральному монизму. Его ранние работы были ближе к идеализму [\[17\]](#). Потом он прошел через период «логического атомизма», где элементы реальности считались и физическими, и ментальными. Однако он счел дуализм (разделение на дух и материю) неудовлетворительным, так как непонятно, как они взаимодействуют. Материализм же, по его мнению, не мог адекватно объяснить субъективный опыт, например, каково это – видеть красный цвет. Нейтральный монизм был попыткой найти более простую и последовательную основу для реальности, которая объясняла бы и физические законы, и наш внутренний опыт.

В результате нейтральный монизм – это зрелая позиция Рассела, где он отвергает традиционный дуализм сознания и материи, предлагая в качестве первичной реальности «событие». Мировые линии, по его мнению, – это цепи событий, нейтральных по своей природе и служащих основой как для физического мира, так и для сознания, являющейся сложной событийной структурой. Вся реальность фундаментально

событийна, а сами события не предзаданы, как ментальные или физические. Их квалификация зависит от исследовательской перспективы. Монизм Рассела заключается в том, что оба типа свойств коренятся во внутренних качествах этих элементарных событий, составляющих единственную субстанцию мироздания. Эта позиция обнаруживает сходство с взглядами американского философа Уильяма Джеймса (1842–1910) и восходит к идеям философа-рационалиста Баруха Спинозы (1632–1677), философа, которого Рассел высоко ценил. Однако, в отличие от «чистого опыта» Джеймса, Рассел определял исходный материал восприятия как «события». Данная концепция удивительным образом созвучна и процессуальной философской позиции его бывшего наставника Альфреда Норта Уайтхеда (1861–1947). Как считает Уайтхед, основными единицами реальности являются «актуальные события», которые конституируются именно через свои отношения («схватывания») к другим событиям. В этом случае познание мира – это познание того, как события «схватывают» аспекты других событий, то есть познание сети их внутренних отношений^[18].

Следует подчеркнуть, что подход Бертрана Рассела, определяющий эпистемологический примат отношений, имел далеко идущие последствия и предвосхитил ключевые тенденции философии науки XX века. Во-первых, он напрямую ведет к операционализму американского физика, лауреата Нобелевской премии по физике Перси Бриджмена (1882–1961)^[20], утверждавшему, что значение любой физической концепции исчерпывается набором операций, используемых для ее измерения. Если свойства определяются через отношения измерения, то их смысл и есть сама процедура измерения. То есть, опираясь на логику операционализма Бриджмена в понимании отношений измерений как конституирующих физические свойства, Рассел смещает акцент с вопроса «что есть свойство?» к вопросу «как мы его определяем и измеряем?». Это не просто методологическая рекомендация, а онтологическое утверждение: свойства не существуют независимо от процедур их выявления. Например, понятие «длины» в специальной теории относительности теряет абсолютный смысл и становится неотделимым от системы отсчета и метода синхронизации часов, используемого при ее измерении^[19]. Реляционная эпистемология Рассела, таким образом, предвосхитила контекстуальность и относительность физических величин, ставших важными принципами современной физики. Однако, как позже отмечали некоторые критики, например, немецкий философ Карл Густав Гемпель (1905–1997)^[20], строгий операционализм может вести к фрагментации науки, если каждому методу измерения соответствует свое отдельное понятие, что в итоге может затруднить конституирование объединяющих теоретических обобщений.

Во-вторых, реляционная эпистемология Рассела стала важнейшим предшественником программы логического позитивизма и эмпиризма Венского кружка, особенно проекта представителя логического позитивизма в философии науки Р. Карнапа (1891–1970)^[21] по «построению» мира из элементарного чувственного опыта. Карнап, стремясь свести все научные понятия к «базису» непосредственного опыта, через логические конструкции, по существу реализовывал идею Рассела построения мира из отношений (структур) доступных в опыте. Более того, этот акцент на отношениях и структуре как единственной познаваемой реальности предвосхищает современные дискуссии о структурном реализме в философии науки (Дж. Уоррелл, Дж. Лэдимен)^[22,23], утверждающем, что наука дает нам знание не о природе объектов самих по себе, а о структуре отношений между ними. То есть структурный реализм – это позиция, согласно которой математическая структура развитой науки (переживает чередующиеся фазы нормальной науки и революций)^[24] отражает реальность.

Можно отметить, что нынешняя популярность структурного реализма в современной философии науки сопровождается множеством его версий и значительным количеством исследований. Суть концепции – показать, что замена онтологии старой теории новой в научных революциях не дискредитирует полностью старую теорию и не исключает преемственности в развитии науки. Хотя структурный реализм отрицает реальность субстанциалистских онтологий конкретных теорий, он признает объективность их структурных отношений. Его сторонники полагают, что математическое и структурное ядро теории сохраняется при переходе к новой парадигме. Введенный в современный контекст Дж. Уорреллом структурный реализм, по его собственному признанию, имеет корни не только в работах Б. Рассела, но и в работах величайшего математика А. Пуанкаре (1854–1912) и немецкого философа Э. Кассирера (1874–1945). Однако представляется возможным расширить эту линию преемственности вплоть до Платона. Идея Платона и пифагорейцев о числовой природе мира может рассматриваться как ранняя форма структурного реализма, поскольку они наделяли реальностью математические сущности и их отношения (включая симметрии). Например, создатель квантовой механики, лауреат Нобелевской премии по физике Вернер Гейзенберг (1901–1970), чьи взгляды, несомненно, принадлежат к руслу структурного реализма, в размышлениях о перспективах физики элементарных частиц проводил следующую историческую параллель. Он указывал, что, подобно тому, как Коперник и Галилей отвергли описательный подход Аристотеля в пользу структурного метода Платона, современной науке, возможно, предстоит отойти от атомистического материализма Демокрита и обратиться к платоновским идеям симметрии [\[25,с.240\]](#). В работе «Квантовая теория и истоки учения об атоме» (1969) Гейзенберг аргументировал этот сдвиг. Он подчеркивал, что современная физика обнаруживает большее сходство с пифагорейско-платоновской традицией, чем с демокритовской. Он акцентировал, что элементарные частицы в платоновском «Тимее» [\[26,с.421-500\]](#) суть не материальные субстраты, а математические формы, воплощающие тезис Пифагора – все есть число. При этом Гейзенберг отмечал ограниченность античных математических средств, сводившихся к геометрическим фигурам и правильным многогранникам, из чьих граней (треугольников) и строились эти формы [\[27,с.36\]](#).

Вместе с тем сегодня структурный реализм пока еще нельзя считать окончательно сформировавшейся реалистической концепцией. Перед ним стоит столько же сложных вопросов, сколько и перед «стандартным научным реализмом» [\[28\]](#). Безусловно, он предлагает решение проблемы преемственности в развитии науки. Однако в вопросе обоснования реализма данная теория остается незавершенной. Ведутся активные дискуссии, и окончательной ясности пока нет. Споры о природе и статусе атомизма продолжаются, и однозначного вывода на этот счет еще не существует. Тем не менее, развивая линию структурного реализма, Дж. Лэдимен [\[29\]](#) отмечает, что Рассел оставил открытым ключевой вопрос, активно дискутируемый современными сторонниками этой позиции: если нам доступна только структура отношений, то можем ли мы вообще утверждать что-либо о природе тех элементов, которые связаны этими отношениями? Сам Рассел склонялся к идее, что эти элементы («каузальные линии» или «события» [\[30,р.293\]](#)) могут быть постигнуты лишь абстрактно, как точки в структуре, чья внутренняя природа (если она есть) принципиально непознаваема для физической науки. Этот «эпистемический разрыв» между структурой и носителем стал центральной проблемой структурного реализма. Тем не менее сила подхода Рассела заключается в его способности объяснить преемственность научного знания как переход от Ньютона к Эйнштейну. Несмотря на то, что представления о природе объектов радикально

меняются, математические структуры отношений (уравнения движения, законы сохранения) часто демонстрируют замечательную инвариантность и сохраняются в новой теории как приближение или предельный случай^[22].

Все это подтверждает тезис Рассела о том, что именно отношения, а не гипотетические субстанции образуют устойчивое ядро нашего познания физического мира. При этом Рассел в своем утверждении 1927 года делает акцент на эпистемологии физики: как мы познаем и описываем мир через упорядоченную систему пространственно-временных и каузальных отношений. Кроме того, эпистемологический примат отношений в философских изысканиях Рассела мотивирует и согласуется с онтологией нейтрального монизма. Примат отношений показывает границы нашего знания (мы знаем структуру, а не «качественную начинку») и подрывает традиционные онтологии. Нейтральный монизм предлагает конкретную онтологическую модель, которая: во-первых, уважает эти эпистемологические границы (постулируя нейтральную основу, чья внутренняя природа не познаваема, а только ее реляционные проявления), и, во-вторых, объясняет единство мира через единый материал, дифференцируемый исключительно через отношения. Они – две стороны одной медали, направленные в поздней философии Рассела на построение научно обоснованной и логически последовательной картины мира. Однако его взгляд, хотя и революционный для метафизики, все же остается в рамках описания структуры реальности, что заставляет нас продолжить поиск процессуальной онтологии.

От логических атомов к доиндивидуальному: отношения и генезис индивидуации

Итак, в своей основной докторской диссертации «Индивидуация в свете понятий формы и информации» (1958)^[6] французский философ Ж. Симондон рассмотрел через призму физики XX века проблему индивидуации, поднятую еще шотландским теологом Д. Скотом (1266–1308)^[31]. Основным объектом его острой критики становится так называемая «гилеморфическая схема» традиционно возводимая к Аристотелю. Симондон отвергает ключевую дуальность гилеморфизма – аристотелевского учения, согласно которому любая физическая сущность (усия) представляет собой синтез пассивной материи (потенции) и активной нематериальной формы (действия), причем форма считается имманентной индивиду. Иными словами, гилеморфизм (от греч. $\kappa\lambda\eta$ – материя и $\mu\omicron\rho\phi\eta$ – форма), ставший центральным термином аристотелевской онтологии лишь в XIX веке, трактует космогенез как процесс, в котором изначальный пассивный субстрат (первичная материя) обретает определенность через активное начало (субстанциальную форму). В этой связи, критикуя гилеморфизм, Симондон выявляет его ключевую апорию: невозможность объяснить происхождение индивида исходя из уже сформированных («готовых») индивидуальностей. Хотя его труд часто трактуют как эпистемологическую реформу философии, однако его масштабная критика историко-философской традиции сквозь призму индивидуации указывает на более фундаментальный проект онтологического преобразования, а точнее, даже на проект онтогенетической реформы теории «индивида». В результате его работа не сводится к эпистемологическому новаторству, поскольку Симондон стремится вывести из различных парадигм альтернативную теорию «индивида». Другими словами, для него критика гилеморфизма – это не только диалог с историей мысли, но и переоценка субстанциалистской физики и кантовской «трансцендентальной системы»^[32,с.210-224], основывающейся на дуализме формы и материи. Из этого следует, что в его онтологии все сущее трансдуктивно, а мысль утрачивает свойства стабильной сущности. Именно поэтому, что мы всегда мыслим полярно, всегда между двумя полюсами – горизонтальным и вертикальным, причем один

полюс не функционирует без другого и, следовательно, не может противопоставляться другому, Симондон говорит, что мы должны мыслить вещи посередине [\[33,с.21-22\]](#).

Более того, в своей теории Симондон предпринимает радикальный онтологический шаг. Для него отношения становятся не просто способами познания, а движущей силой самого бытия. Индивид рождается, есть и становится через отношения в непрерывном процессе индивидуации. Вот почему, чтобы преодолеть понимание отношения как связи между изначально разделенными элементами, необходимо отказаться от концептуализации бытия как субстанции или их совокупности. Только подход, рассматривающий бытие через множественность операций его индивидуации, способен трансформировать наше представление об отношении. Такой подход позволяет увидеть отношение как неотъемлемую часть самого бытия, как отношение внутри бытия, отношение, конституирующее бытие и способ бытия [\[6,р.32\]](#). В этой перспективе бытие раскрывается как становящаяся реальность, конституируемая самим актом связывания. То есть реальность для Симондона – это не статичная «система отношений», а непрерывный процесс реляционного становления (трансдукции) [\[6,р.87-88\]](#). В этом случае статичные системы – это временные локальные результаты этого вечно становящегося процесса. При этом Симондон определяет трансдукцию как фундаментальный процесс: физический, биологический, ментальный и социальный, при котором активность последовательно распространяется внутри определенной области. Это распространение обусловлено самой метастабильной структурой данной области, формирующейся пошагово: каждая уже сформированная часть структуры становится основой для возникновения и организации следующей части [\[6,р.32\]](#). Классической иллюстрацией этого, согласно логике Симондона, служит рост кристалла из затравки в растворе: каждый новый молекулярный слой кристаллизуется, опираясь на структуру уже существующего слоя. Поэтому трансдукция всегда раскрывает процессуальную суть индивидуации, делая этот принцип универсальным для любых сфер (материя, жизнь, разум, общество), где различные типы индивидуации (физическая, биологическая, психическая, коллективная) и определяют специфику этих областей [\[6,р.24,2,р.6\]](#). Другими словами, трансдукция – это операция, устанавливающая структуру посредством прогрессивного распространения внутреннего резонанса между разнородными элементами.

В этой связи становится очевидным, что нельзя постигать знание просто как связь между двумя готовыми индивидами (то есть познающим субъектом и познаваемым объектом). Обычно мы думаем о знании так: есть «Я» (субъект) и есть вещь (объект). Я смотрю на вещь и получаю о ней знание. Знание – это как «мост» между двумя отдельными «островами» (мной и вещью). Однако Симондон считает, что видеть так мир (или знание) как набор отдельных готовых «вещей» неверно. Это искажает реальность. Симондон утверждает: знание – это «отношение двух отношений», из которых одно находится в области объекта, а другое – в области субъекта [\[6,р.83\]](#). Во-первых, отношение – это внутренняя структура и процессы самого объекта (то, как он устроен и изменяется). Во-вторых, отношение – это внутренняя структура и процессы познающего субъекта (то, как мы воспринимаем, мыслим). Знание возникает, когда эти два сложных процесса (отношения) вступают во взаимодействие. В этом случае отношение не является чем-то, что связывает вместе «готового» субъекта и «готового» объекта. А отношение является чем то, что активно формирует и определяет то, что мы называем субъектом и объектом в конкретном акте познания. Они становятся субъектом и объектом не только внутри этого «отношения-знания», но и благодаря нему. Иными словами, отношение знания конституирует (создает или определяет) и познающего, и познаемое в их роли в этом

акте. Кроме того, иногда говорят, что процессы в субъекте (мышление) и процессы в объекте (физические свойства) идут параллельно, но отдельно друг от друга. Однако Симондон не имеет здесь в виду две независимые реальности. Этот параллелизм – просто особый способ описания того, как работает единое «отношение-знание». В самом акте познания операции субъекта и объекта неразделимо связаны и образуют единое целое, а именно то самое знание как «отношение отношений». При этом понятие «параллелизм» может вводить в заблуждение, будто это две отдельные линии познания, а на деле же это две стороны одной медали, слитые в едином акте познания.

Таким образом, Симондон предлагает революционный взгляд на постижение знания. Знание – это не связь между статичными «Я» и «вещью», а взаимодействие двух динамических процессов. А именно осмысление взаимодействия между процессом, как устроена вещь (объект-отношение) и процессом, как устроено наше восприятие (субъект-отношение). Сами «Я познающий» и «вещь познаваемая» обретают эти роли только внутри этого взаимодействия. Поэтому представление о них как независимых сущих, существовавших до познания, ошибочно. Знание – это активное единство, где обе стороны формируются в их взаимной связи. То есть знание существует в том же режиме, что и сущие, которые оно связывает вместе, а именно рассматриваемые с точки зрения того, что составляет их реальность. Иными словами, из симондонского постулата реальности отношения следует: то, что делает реальностью знания и всего бытия, в этом отношении является отношением. Вот почему обращение Симондона в его исследованиях к экспериментальным наукам, например, к физической фазе индивидуации сущего, мотивировано прежде всего спецификой научного знания. Он видит в нем знание об отношениях. Поэтому легко заметить, что наука может служить основой только для философского исследования, которое истолковывает сущее как нечто, состоящее из отношений [\[6, p.84\]](#). В этой связи тезис о реляционной природе индивида можно определять двояко. Во-первых, физический индивид буквально есть те отношения (будь то единичная фаза индивидуации или их серия), которые его создали как связующее звено между различными уровнями реальности. Во-вторых, индивид обретает свою устойчивость и подлинность (последовательность) именно благодаря своей активности в рамках подобных отношений. Вот почему, чтобы лучше понять постулат реализма отношений, мы должны сначала осмыслить его реляционную деятельность, которая определяет индивида генетически. Отношение всегда реально, поскольку: «Индивид есть реальность конституирующего отношения, а не внутренность конституированного термина» [\[3, p.60\]](#). Иными словами, индивид является воплощением формирующей его связи, а не замкнутая сущность внутри готовой оболочки. То есть индивид может быть понят только как «деятельность отношения». Это одновременно то, что действует в отношении, и то, что из него следует. Индивид есть то, что конституируется в отношении или, точнее, как отношение: это трансдуктивная реальность отношения и это бытие отношения [\[3, p.60\]](#).

В итоге, уже на уровне физического существования это конституирующее отношение означает, что внутреннее и внешнее не являются различными сущностями. Нет двух отдельных областей, есть лишь относительное различие между ними. Поскольку любой индивид способен к развитию, то, что изначально было внешним, для него может стать внутренним. Вот почему само это конституирующее отношение существует как предел. Благодаря этой формирующей функции предела индивид предстает не как сущее с фиксированными границами (завершенное), а как ограниченное (метастабильное) сущее, в котором динамизм роста никогда не прекращается [\[6, p.93\]](#). В результате то, что характеризует индивидов, – это незавершенность. Завершенность для Симондона

означает неспособность к росту. При этом такая неспособность не только всегда сигнализирует об отсутствии остатка у индивида из доиндивидуального бытия или, по-другому, из динамической среды, насыщенной напряжениями и виртуальными потенциалами [\[6, p.26-28\]](#), но и требует этот остаток для дальнейшего становления этого индивида. Скорее то, что характеризует индивида, – это ограничение, которое исходит из способности предела быть смещенным. Индивид незавершен и ограничен, то есть способен к бесконечному росту. Индивидуализация кристалла, несомненно, представляет собой конкретный пример этой конституирующей силы отношения как предела. При условии соблюдения требуемых ситуаций нам достаточно лишь поместить кристалл обратно в его раствор, чтобы увидеть, как он растет во всех направлениях. Симондон рассматривает растущую границу кристалла как динамичное затравочное зерно, определяющее его структуру по мере продвижения. Ключ к пониманию роста кристалла он видит в его периодической природе, аналогичной повторяющемуся мотиву «гобелена». Из-за этой пространственной повторяемости кристалл децентрирован. Его предел, как утверждает Симондон, «присутствует практически повсеместно» [\[3, p.93\]](#), что исключает его роль как оболочки для внутреннего содержания. Этот подход не только созвучен теории относительности, но и применим к физическим объектам, таким как электрон. Эта частица, подобно кристаллу, не обладает концентрической организацией вокруг своей внутренней сущности, определяющей ее, а локализована на границе ее существования [\[6, p.127\]](#). В этом случае древние атомисты понимали атом как самостоятельную субстанцию, обладающую неизменными свойствами: размером, массой и фиксированной формой. Такое представление предполагало тождественность атома самому себе при любых внешних изменениях.

Однако теория относительности радикально меняет эту картину, определяя частицу исключительно через ее взаимодействия с другими частицами. Поскольку релятивистская масса частицы зависит от ее скорости, даже некое контингентное взаимодействие может изменить ее скорость, что приводит к изменению ее массы. Из этого следует, что любое преобразование внешних связей частицы влечет за собой модификацию ее имманентных характеристик [\[6, p.127\]](#). Это означает, что сама индивидуальная целостность частицы носит всецело реляционный характер, и контингентность в данном случае выступает признаком отсутствия достаточного основания для выбора строго определенного или предзаданного онтогенеза индивида. Вероятно, именно в этом и отмечается величайший разрыв между онтогенетическим мышлением и классической онтологией. При этом «относительное» здесь ни в коем случае не является синонимом «нереального». Вот почему Симондон, в отличие от вероятностной теории индивидуальных частиц, защищаемой лауреатом Нобелевской премии по физике Нильсом Бором (1885–1962) [\[35\]](#), согласно которой «внешний вид физического человека зависит от измерения субъектом», утверждал, что индивидуация – это более глубокий процесс, который охватывает не только результат, но и сам процесс формирования индивида [\[6, p.142\]](#).

В результате вероятностная теория Бора, конституирующая бытие относительно индивида, подразумевает свою нереальность, поскольку само отношение, определяемое как артефакт человеческого измерения, лишено реальности в рамках отношения. Это всего лишь вероятность связи между терминами, которые должны быть установлены здесь или там. Поэтому, если определять в вероятностных терминах существование формального отношения у индивида, то не было бы в этом ничего реального. Чтобы определить физического индивида как сущее по отношению к субъекту, который его измеряет, означает сделать его противоречивым сущим. И только тогда, когда индивид

существует как «оператор» отношения внутри системы того же порядка величины, способствует тому, что его относительность перестает быть признаком его нереальности. То есть индивид становится относителен не только по отношению к человеческому измерению, но и по отношению ассоциированной с ним внутренней системой «индивид-среда», которая одновременно рождается с ним как его дополнение. В этом случае подобная фаза индивидуации или диада (понятие заимствованное у Платона) индивид и индивид-среда – это не только «неопределенная двоица», но и трансдуктивное отношение между двумя терминами, а также понятие, которое обозначает принцип неопределенности, контингентности и материальной текучести [\[35,36\]](#).

Другими словами, Симондон ясно дает понять, что в отличие от онтологической перспективы, которая предполагает временное опережение принципа по отношению к результату индивидуации, в онтогенетической перспективе было бы ошибочно воспринимать доиндивидуальную реальность и ассоциированную с индивидом систему «индивид-среда» как начальную и конечную точки линейного эволюционного процесса. Доиндивидуальная реальность продолжает существовать и после индивидуации, даже если она больше не является единственной «фазой бытия», поскольку в этом случае она сосуществует с системой «индивид-среда». Без этого остатка доиндивидуальной реальности индивидуация (которая всегда является как индивидом, так и «индивид-средой») не могла бы продолжаться. Бытие, взятое в его центре, на уровне индивидуации должно быть воспринято как бытие, разделяющееся на индивида и «индивид-среду», что является отношением, разрешающим себя. Без сомнения, онтологический постулат или, скорее, онтогенетический постулат, занимающий центральное место в философии индивидуации у Симондона, заключается в том, что индивиды могут вступать в отношения и, как следствие, отношения имеют статус бытия и конституируют бытие. Действительно, мы можем обратиться только к конкретным тезисам Симондона о становящейся реальности на основе этого постулата. Тем не менее, если помимо различий в областях, этот постулат проливает свет на реальную способность сущих, которая является общей для них и которая делает их совместно понятными, не мешает ли это нам принимать во внимание различия между областями? И если нет существенной разницы между индивидами, принадлежащими к разным сферам бытия, например, между физическими и живыми индивидами, если разница, которая их объединяет, различие – это не то, что разделяет два рода. Но как прийти к определению различных областей? Этот вопрос не ставит под сомнение философию индивидуации, а лишь позволяет лучше понять ее методы. Граница между такими областями, как физическая и живая, не связана с тем, из чего они состоят, и их нельзя рассматривать как «живую» и «неживую» материю. Суть различия заключается в разграничении первичной фазы индивидуации в инертных системах и вторичной фазы индивидуации в живых системах. Следовательно, различие между этими областями определяется фазами индивидуации. Что это подразумевает? Это означает, что биологическую фазу нельзя сводить к простому добавлению новых свойств к уже готовым физическим индивидам. Напротив, ее следует понимать и как замедление физической фазы индивидуации, и как внутреннее расщепление, возникающее раньше, чем достигается уровень чисто физической определенности [\[6,p.151\]](#).

В данном контексте фаза индивидуации живого сущего начинается с возвращения на доиндивидуальный уровень, предшествующий физической фазе индивидуации: «Явления более низкого порядка, которые мы называем микрофизическими, на самом деле они не физические или витальные, а дофизические и превитальные; чисто физическое (не живое) начинается только на надмолекулярном уровне; именно на этом уровне

индивидуация порождает кристалл или массу протоплазматической материи»[\[6,p.151-152\]](#). Но такая бифуркация не порождает, например, родов бытия в форме инертной материи и жизни вообще, которые мы могли бы затем таинственным образом разделить на виды. Причем растения и животные тогда предстали бы как специфические подразделения живого. Другими словами, жизнь не «надстраивается» над материей, она возникает из тех же глубинных процессов, что и физическая реальность, просто организует материю иначе. То есть разницу между растениями и животными можно объяснить так же, как и различие между физическим и живым (витальным). В этом смысле животное с точки зрения процесса индивидуации можно представить как «зачаточное растение», а именно как растение, которое остановилось на ранней стадии своего формирования. Иными словами, индивидуация животных опирается на самую начальную фазу индивидуации растений, сохраняя некоторые их черты, но не развиваясь до уровня взрослого растения. В частности, животные сохраняют способность воспринимать информацию в течение долгого времени, что отличает их от растений. Поэтому между физическим и витальным, между растением и животным нам не нужно искать существенных различий, которые приводят к основополагающим различиям между родом и видом, а скорее к различиям в скорости процесса их формирования[\[6,p.152\]](#).

Границы между разными формами бытия определяются в конечном счете, ритмом их становления, то ускоряющимся при переходе между фазами, то замедляющимся, чтобы начать индивидуацию заново. Именно эта неравномерность ритмов индивидуации и объясняет различие между физическими и живыми сущими. В связи с этим живые сущие отличаются от физических объектов особой двойной природой индивидуации: во-первых, первичная (мгновенная) индивидуация (общая для всех сущих), где индивид возникает как дополнение к среде; во-вторых, вторичная (постоянная) индивидуация (уникальная черта жизни), представляющая собой непрерывный процесс самообновления и развития. В результате жизнь – это не просто более сложная форма физического бытия, а качественно иной режим существования, где к изначальной фазе индивидуации добавляется постоянный процесс самотрансформации[\[6,p.27\]](#). Поэтому живое сущее – это не только результат, но и, что еще более важно, «театр индивидуации»[\[6,p.27\]](#).

В отличие от кристалла или электрона, живое сущее не довольствуется тем, что индивидуализируется до предела, то есть растет вдоль своего внешнего края. Живой индивид обладает истинной внутренностью, потому что индивидуация происходит внутри, и это внутреннее составляет живого индивида, в то время как у физического индивида образуется только граница, и то, что топологически является внутренним, генетически предшествует ему. Живой индивид современен самому себе во всех своих элементах, в то время как физический индивид таковым не является, поскольку включает в себя прошлое, которое радикально уходит в прошлое, даже когда оно все еще находится в процессе роста. Например, у кристалла есть только внешняя граница роста, а его «внутренность» – это просто застывшее прошлое. Живой организм постоянно обновляется изнутри. Его внутренние процессы и есть сама жизнь.

Таким образом, Симондон предлагает переосмыслить само понятие «отношения» через призму биологической фазы индивидуации: живой организм существует одновременно как целостный индивид и как элемент коллективной системы (например, муравейника или пчелиного роя). При этом внутренняя организация индивида оказывается структурно аналогично его связи с коллективом. Подобно тому, как отдельный орган относится к целому организму, так и сам индивид относится к своему сообществу. Это означает, что индивидуальное и коллективное не противопоставлены, а представляют собой взаимопроникающие уровни единого процесса жизни, где отношения внутри индивида

(между его элементами) и вне его (с группой) подчиняются сходным паттернам организации. В этом смысле можно сказать, что между различными иерархическими уровнями одного и того же индивида и между группой и индивидом существует однородность отношений. По своей природе нет разницы между отношением индивида к группе и его отношением к самому себе. Таков урок, который в конечном счете вытекает из постулата реальности отношений. Единое отношение пронизывает все уровни бытия, потому что в конечном счете, то, что объединяет бытие, само по себе объединяет каждое сущее – это активность отношений [\[6, p.160\]](#).

Следует обратить внимание, что Симондон в своей работе «Психическая и коллективная индивидуация» (1989) [\[4\]](#) предлагает радикально новый взгляд и на социальные отношения, рассматривая их не как противопоставление индивидуального и коллективного, а как единый процесс взаимопроникающих трансформаций. Его ключевая идея в том, что психическое (личностное становление) и коллективное (групповая динамика) – это не отдельные этапы или сферы, а два неразрывных аспекта одной и той же фазы индивидуации, соединенных связующим «и» в названии. Через этот подход он демонстрирует, как индивидуальный выбор всегда уже вплетен в коллективные структуры, а социальные процессы, в свою очередь, перестраивают саму психическую организацию, создавая сложную сеть взаимозависимостей, где ни один уровень не существует изолированно. Использование единственного числа в названии ясно дает понять, что работа будет посвящена не отдельным фазам (психической или коллективной) индивидуации, а единой фазе индивидуации – психосоциальной. Как пишет Симондон, что он одним махом устраняет проблематичный статус «и». Таким образом, книга рассказывает об индивидуальности с двумя лицами, об одной операции, с двумя продуктами или результатами: психическим сущим и коллективом. Тем не менее во введении он уточняет, что речь идет о «двух фазах индивидуации, находящихся во взаимном отношении друг к другу» [\[4, p.19\]](#). Но «взаимный» не означает «идентичный»: отношение называется взаимным, когда оно осуществляется одновременно от первого члена ко второму и обратно пропорционально. Утверждение о том, что психическая фаза индивидуации и коллективная фаза индивидуации в некоторой степени взаимообусловлены, равносильно превращению их в полюса единого конституирующего отношения. Иными словами, Симондон предлагает принципиально иной взгляд: психическая и коллективная индивидуации – это не только взаимные «внутренняя» и «внешняя» фазы, а два измерения единого процесса, связанные через трансиндивидуальное. Это понятие обозначает то общее поле, где индивидуальное сознание и коллективные структуры взаимно преобразуют друг друга, образуя системное единство. Таким образом, понятие «трансиндивидуальное» является не просто связующим звеном, а пространством, в котором стирается жесткая граница между «Я» и «Мы», где психическое и социальное постоянно перетекают друг в друга [\[4, p.19\]](#).

В чем может заключаться такое единство? Поскольку две эти индивидуальности изначально обозначены как внутреннее и внешнее отношение к индивиду. Именно такое обобщающее трансиндивидуальное проявляется не как то, что объединяет индивида и сообщество, а как отношение внутреннее к индивиду (определяющее его психику) и отношение внешнее к индивиду (определяющее коллектив). Здесь трансиндивидуальное единство двух отношений является «отношением отношений». В этом случае психосоциальная (трансиндивидуальная) фаза индивидуации была бы единством двух взаимообусловленных фаз индивидуации: психической индивидуации и коллективной индивидуации. Однако мы не можем остановиться на таком ответе. На самом деле, Симондон радикально переосмысливает саму природу психического, отвергая

традиционные субстанциалистские категории («душа», «общество»). Его анализ показывает, что психическая фаза индивидуации сама по себе уже множественна (включая эмоции, аффекты и восприятия как отдельные, так и взаимосвязанные процессы), а значит, что мы имеем дело не с двумя четкими фазами (психической и коллективной), а с динамической сетью переплетающихся фаз индивидуаций. Ключевой момент в том, что их единство в психосоциальной фазе достигается не через введение новых сущностей, а через прослеживание операциональных связей, таких как эмоции, аффекты и восприятия «продолжают» биологическую фазу индивидуации, так и коллективные формы возникают из координации этих психических процессов, образуя трансиндивидуальное поле без субстанциальной основы. В данном контексте множественность фаз удерживается вместе самой процессуальностью их взаимоотношений, где каждая выступает модальностью единого становления.

Но что значит понимать реальность психического бытия и коллектива, не прибегая к новым средствам? Это значит показать, что психическая фаза индивидуации и коллективная фаза индивидуации продлевают жизненную фазу индивидуации, и поэтому они являются ее продолжением. В связи с этим психическая фаза индивидуации у Симондона представляет собой процесс становления субъективности, где индивид конституирует себя через внутренние противоречия и потенциалы. Это не замкнутая система, а динамическое поле, в котором: во-первых, доиндивидуальные аффекты (неструктурированные переживания) кристаллизуются в устойчивые психические формы; во-вторых, метастабильность становится основным режимом существования, то есть сознание человека никогда не достигает окончательного равновесия. Другими словами, Симондон предлагает понимать психику не как статичную субстанцию («внутренний мир» или «душу»), а как динамический процесс трансдукции, непрерывного становления на пересечении двух измерений: отношения к внешнему (миру и другим) и отношения к себе (лишенному субстанциальной основы). Этот процесс реализуется через аффективность и эмоции, которые выступают операторами индивидуализации, задавая «уровень интенсивности» связей. Следовательно, психика – это не замкнутая система, а живое «отношение отношений», разворачивающееся внутри индивида, но всегда укорененное в трансиндивидуальных связях с миром. Ее реальность находится в самой активности соединения этих полюсов, а не в какой-либо фиксированной сущности [\[4, p.99\]](#). Кроме того, коллективная фаза индивидуации описывает формирование групповых структур как живых систем. Она возникает не из суммы индивидов, а через общие ритмы и технические посредники (язык, институты, технологии). В ней индивиды становятся «операторами» трансформаций, а не пассивными элементами. Примеры: научное сообщество, где знания циркулируют как «психические объекты» или город как материализованная коллективная память. То есть техника и знаки выступают посредниками, превращая биологические импульсы в символический порядок. Ключевым отличием от классических теорий является то, что коллектив у Симондона не подавляет индивидуальное, а предоставляет ему новые «модальности существования» через трансиндивидуальные сети.

Другими словами, Симондон переносит центр индивидуальности из сферы сознания и бессознательного в область аффектов и эмоций, отвергая традиционные модели психики. Вместо того, чтобы рассматривать бессознательное как «перевернутое сознание», он обнаруживает более глубокий доиндивидуальный слой – зону эмоциональных интенсивностей, где зарождается связь между самоощущением и восприятием мира. Именно этот аффективный уровень, а не сознательные или бессознательные структуры, становится для него ключом к пониманию психических трансформаций, происходящих при переходе через пороговые состояния. Поэтому индивидуальность оказывается не

статичной сущностью, а динамическим процессом, коренящимся в дорефлексивной эмоциональной сфере.

При этом ключевым аспектом является подчеркивание того, что на трансиндивидуальном уровне в широкие отношения взаимообусловленных фаз индивидуации – психической (индивидуальной) и коллективной интегрирована и техническая фаза индивидуации («проявляющаяся как процесс конкретизации технических систем»^[21]). В этом случае технические системы не просто выступают инструментами связывания людей в коллективы, но и сами активно развиваются через свою внутреннюю логику конкретизации. В результате трансиндивидуальное представляет собой тот фундаментальный уровень реальности, где техника, человек и социум вступают в отношения неразрывной коэволюции, порождая принципиально новые формы коллективности. Эта коэволюция на трансиндивидуальном уровне имеет далеко идущие последствия. Техническая фаза индивидуации (конкретизация) не просто сопровождает социальные процессы, а активно переопределяет условия и саму возможность как психической, так и коллективной фаз индивидуации. Например, алгоритмические системы (как конкретизация цифровых технологий) формируют новые среды восприятия и коммуникации, тем самым влияя на процессы индивидуального сознания (психическая индивидуация) и одновременно задавая новые паттерны групповой динамики солидарности или конфликта (коллективная индивидуация). В свою очередь, социальный запрос на определенные формы связи или решения проблем направляет траектории технической конкретизации, замыкая цикл совместного конституирования. Новые формы коллективности (сетевые сообщества, распределенные рабочие группы, алгоритмически опосредованные социальные движения) являются прямым эмерджентным продуктом этой тройной динамики.

Кроме того, понимание техносоциальных отношений через призму интегрированных фаз индивидуации на трансиндивидуальном уровне ставит сложные практические и теоретические вызовы. Во-первых, скорость и глубина технической конкретизации (особенно в областях искусственного интеллекта, биотехнологий, нейроинтерфейсов) часто опережают темпы психической и коллективной адаптации, порождая разрывы, отчуждение и новые формы уязвимости. Во-вторых, сама логика развития технических систем (их «внутренняя» конкретизация) может входить в противоречие с ценностями и целями человеческой индивидуации (например, проблемы приватности, агентности, глубокого неравенства). Это требует выработки не только новых регуляторных и этических рамок, но и принципиально новых способов мышления. Нам необходимо научиться мыслить трансиндивидуально, видеть себя и свои коллективы как неотъемлемые части динамических техносоциальных «ассамбляжей», где человеческое намерение постоянно взаимодействует (и порой борется) с логикой развивающейся технической конкретизации, совместно формируя будущее облика коллективности и индивидуальности.

В этом случае Симондон не только «преступает» кантовские границы разума, но и преодолевает кантовское противопоставление бытия и мышления, предлагая вместо этого динамическую модель онтогенетико-эпистемологического становления, где: индивидуация выступает единым «оператором» одновременно конституирующим бытие (через онтогенез) и познание (через самоосмысление). Метафизика и логика сливаются в процессе, который не просто описывает реальность, но и активно ее творит. Осмысление индивидуации становится ее продолжением. Онтогенез перестает быть пассивным «развертыванием сущности», превращаясь в живой акт самоинтерпретации бытия. Из этого следует, что у Симондона «познавать индивидуацию» – это значит

участвовать в ее процессе, стирая границу между теорией и практикой существования. То есть Симондон предлагает вернуться к изначальному, «доиндивидуальному» состоянию реальности, которое предшествует разделению на субъект и объект. Это своего рода «докритическая» основа познания [\[4, p.206\]](#), где разум еще не противопоставлен миру, а существует в неразделенном метастабильном единстве. В отличие от Канта [\[32\]](#), который строит критическую философию на строгих категориях, позволяющих упорядочить знание, Симондон утверждает, что сами условия познания возникают из этой первичной, нестабильной реальности, где субъект и объект еще не обособились. В результате познание является результатом онтогенеза – процесса индивидуации, в ходе которого из «доиндивидуального» бытия рождаются и познающий разум, и познаваемый мир. Это и есть «реализм отношений»: истина не в заранее данных структурах, а в динамике их становления.

Заключение

Мысль Рассела о мире как системе отношений подготавливает почву для философии Симондона, демонстрируя недостаточность субстанциалистской модели. Она показывает, что научное познание неизбежно реляционно. Однако Симондон идет дальше, используя этот реляционный взгляд как основу для построения процессуальной онтологии, в которой самовозникновение и существование индивидов («материи» в ее различных формах) понимается как продукт динамических конститутивных отношений (трансдукций) внутри изначально неиндивидуированного метастабильного поля реальности. Рассел говорит о том, как мы видим мир (как систему отношений), Симондон говорит о том, как мир сам по себе становится (через процессы индивидуации, основанные на отношениях-трансдукциях). При этом Симондон выделяет четыре ключевых типа онтологических отношений, раскрывающих динамику трансдуктивного процесса становления: во-первых, изначальное напряжение между несовместимыми элементами в доиндивидуальном состоянии; во-вторых, взаимосвязанную совместную индивидуацию, где индивид и среда формируются одновременно; в-третьих, сохраняющуюся связь с доиндивидуальным, обеспечивающую дальнейшее развитие через неразрешенные противоречия и, в-четвертых, процессуальное структурирование, при котором зарождающаяся индивидуальность организует метастабильную среду. Эти отношения, связанные с природой, человеком, техником и обществом представляют собой не связи между готовыми сущностями, а внутренние резонансы самой системы индивидуации, переход от хаотичной разнородности к относительной упорядоченности, сохраняющий творческий потенциал метастабильности. Каждое подлинное отношение становится этапом непрерывного становления, создающим «зоны совместимости» без фиксации окончательных форм [\[3, p.50-72\]](#).

Таким образом, Рассел дает мощный инструмент для интерпретации научного знания о мире как реляционной структуры. Симондон предлагает глубокую онтологию, объясняющую, как из первичной реальности отношений возникает индивидуальное бытие во всей его сложности и динамике. Вместе они представляют собой два мощных, взаимодополняющих (хотя и различных) ответа на вызовы философии и науки XXI века.

Библиография

1. Russell B. The Analysis of Matter. New York; London: Harcourt, Brace, K. Paul, Trench, Trubner, 1927. 408 p.
2. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958. 266 p.
3. Simondon G. L'individu et sa genèse physico-biologique. Paris: Presses universitaires de France, 1964. 304 p.

4. Simondon G. L'individuation psychique et collective. Paris: Aubier, 1989. 293 p.
5. Simondon G. Gilbert Simondon: une pensée de l'individuation et de la technique. Paris: Albin Michel, 1994. 278 p.
6. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
7. Simondon G. Communication et infomation. Paris: PUF, 2015. 411 p.
8. Simondon G. Sur la technique (1953–1983). Paris: PUF, 2017. 576 p.
9. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
10. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Т. 2. М.: Мысль, 1994. 633 с.
11. Mach E. Die Mechanik in ihrer Entwicklung: Historisch-kritisch dargestellt. Leipzig: Brockhaus, 1883. 483 p.
12. Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М. Теоретическая физика: Учеб. пособ.: для вузов. В 10 т. Т. II. Теория поля. 8-е изд., стереот. М.: ФИЗМАТЛИТ, 2003. 536 с.
13. Минковский Г. Пространство и время. // Принцип относительности: Сб. работ классиков релятивизма. М.-Л.: ОНТИ, 1935. С. 181-203.
14. Эйнштейн А. Собрание научных трудов в 4 томах. Том 1. М.: Наука, 1965. 700 с.
15. Russell B. The Problems of Philosophy. London: Williams & Norgate, 1912. 255 p.
16. Russell B. The analysis of mind. London; New York: G. Allen & Unwin Ltd., The Macmillan, 1921. 310 p.
17. Russell B. An essay on the foundations of geometry. Cambridge: University press, 1897. 201 p.
18. Whitehead A.N. Process and Reality, (Gifford Lectures 1927-28). New York: Macmillan, 1929. 547 p.
19. Bridgman P.W. The Logic of Modern Physics. New York: Macmillan, 1927. 228 p.
20. Hempel C.G. Philosophy of Natural Science. Prentice-Hall, 1966. 116 p.
21. Carnap R. The logical structure of the world. Pseudoproblems in philosophy. Berkeley: University of California Press, 1967. 364 p.
22. Worrall J. Structural realism: The best of both worlds? // Dialectica. 1989. № 43. Pp. 99-124.
23. Ladyman J. What is Structural Realism? // Studies in History and Philosophy of Science. Part A. 1998. № 29 (3). Pp. 409-424. EDN: ABJMAH
24. Kuhn T.S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, 1962. 172 p.
25. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. 368 с.
26. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 654 с.
27. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989. 400 с.
28. Мамчур Е.А. Судьбы атомизма в современном естествознании и структурный реализм // Вопросы философии. 2015. №5. С. 158-167. EDN: TTCOYB
29. Ladyman J., Ross D. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. New York: Oxford University Press, 2007. 358 p.
30. Russell B. An outline of philosophy. London: Allen and Unwin, 1970. 317 p.
31. Скот И.Д. Трактат о первоначале. М.: Изд-во "Францисканцев", 2001. 181 с.
32. Кант И. Критика чистого разума. М.: Академический проект, 2020. 567 с.
33. Стиглер Б. Тревожащая странность мысли и метафизика Пенелопы // Психическая и коллективная индивидуация. М.: ИОИ, 2023. С. 7-24.
34. Niels B. The theory of spectra and atomic constitution three essays. Cambridge: University Press, 1922. 126 p.
35. Ивахненко Е.Н. Аллагматика Симондона vs диалектика Гегеля // Вестник Московского университета. 2023. Т. 47. № 6. С. 107-126.
36. Саяпин В.О. Контингентность и метастабильность как концепты самоорганизации

современного социума // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. Воронеж, 2024. № 2. С. 47-53. EDN: XRPMKZ

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Рецензируемая статья представляет собой обширное и выполненное на достаточно высоком теоретическом уровне исследование, посвящённое сравнению двух «ответов», предложенных в прошлом веке Расселом и Симондоном на «вызовы» науки, сделавшие невозможным воспроизведение «субстанциалистской» модели реальности, которая, по словам автора, безоговорочно доминировала в философии до указываемых им публикаций Рассела 20-х гг. Рассматривая концепцию «индивидуации» Симондона как продолжение расселовской критики «субстанциализма», автор справедливо указывает на перенос «центра тяжести» в многочисленных публикациях Симондона на онтологический аспект рассмотрения реальности, что не было характерно для Рассела (но, думается, в этом пункте можно было бы обратиться к учению Уайтхеда, реализованному в «Процессе и реальности»). По мнению рецензента, статья является завершённым исследованием и может быть опубликована в научном журнале. Тем не менее, хотелось бы сделать к тексту два замечания, причём первое носит теоретический характер и вряд ли может быть учтено в настоящей статье (это потребовало бы недопустимого форматом журнальной статьи расширения объёма), а второе – «технический» характер, и оно может быть учтено в рабочем порядке до публикации статьи в журнале. Во-первых, автор, думается, склонен преувеличивать оригинальность как первого, так и второго из рассматриваемых им мыслителей. История философии (в том числе, задолго до Рассела) была полна и «несубстанциалистских» концепций. Вспомним, к примеру, Лейбница, в учении которого «внутренние» характеристики индивидуальной субстанции (её «полное индивидуальное понятие») эквивалентны системе внешних связей, в которой на протяжении жизни ей предстоит участвовать. При этом лейбницевская концепция творения «действительного мира» исключает возможность постановки вопроса о «первичности» субстанций или отношений, которые взаимно друг друга предполагают. Другая, ещё более известная «несубстанциалистская» концепция реальности (которую, к сожалению, предпочитают не упоминать сегодня) – это диалектический материализм. По мнению рецензента, дальнейшее изучение автором проблемы, которую можно условно обозначить как «соотношение субстанциализма и реляционизма», предполагает привлечение историко-философского контекста в процессе рассмотрения взглядов Рассела и Симондона. Однако, повторим, это вряд ли можно сделать в границах данной статьи. Во-вторых, текст может быть значительно улучшен за счёт удаления из списка литературы публикаций, которые в статье непосредственно не задействованы, устранения пунктуационных ошибок и стилистической правки, поскольку в некоторых случаях в тексте проступают явные элементы «беглой устной речи», например: «...показывает то, что любая...» («то» – лишнее слово), «...дается обоснование того, что...» («обосновывается положение, согласно которому...») и т.п. Разумеется, эти исправления можно внести в рабочий порядок, рекомендую принять статью к печати.