

мой жене, Мишель Бергер

Тревожащая странность мысли и метафизика Пенелопы

*Франсуа Ларуэлю, познакомившему меня с творчеством
Жильбера Симондона.*

Со времен Жан-Жака Руссо одним из самых распространенных вопросов в политических дебатах (по которому традиционно различают правых и левых) является вопрос знания того, добр человек по своей природе или зол. Но такой вопрос не имеет никакого философского смысла – и когда мы приписываем мыслителю общественного договора утверждение, что человек в своей основе добр, мы искажаем его мысль именно *там, где она является философской*.

Несомненно, для Руссо, если бы существовал чисто природный человек, он в своей основе мог бы быть только добр. Но *его не существует*. С другой стороны, чтобы *мыслить* человека, нам нужно его *выдумать*, и именно потому, что Руссо подчеркивает: *человек – это процесс*; он, следовательно, пребывает в процессе становления и в таком становлении им движет мотив, относительно которого Руссо в принципе постулирует, что, *стремясь к равновесию по праву через рассогласованность по факту*, стремясь при этом к единству через свои различия, он утверждает равенство всех людей, коррелятом чего является их равная добродетель.

Ибо в знаменитом *Рассуждении* речь идет о человеке по праву, то есть о человеке, который грядет. Человек становится, и такое становление – не слепой механизм: оно – осуществление свободы, свободы человека быть или не быть добрым. Другими словами, человек ни добр, ни зол, ибо он добр по праву и зол по факту:

он пребывает *между* двумя тенденциями, тенденцией нынешней реальности и тенденцией воображаемого будущего, основанной на фикции абсолютного прошлого: фикции «чисто природного человека». И фикция такого чисто природного человека отражается в бесконечном будущем по существу нескончаемого *процесса индивидуации*. До бесконечности – это также означает, что такое состояние равенства и добродетели, какое определяет чисто природного человека, «может никогда не существовало [и], вероятно, не будет никогда существовать»¹: Руссо никогда не претендовал ни на достижение рая на земле, ни на то, что тот когда-либо имел место.² В этом плане даже «добрый дикарь» на самом деле зол – если вообще зол.

В конце концов, задаваться вопросом о том, добр человек или зол, значит не понимать, что такое философский вопрос: речь идет не о понимании необходимости различения того, что есть по факту, от того, что есть по праву, и не о том, что свобода удерживается именно в таком различии, а философия удерживается в такой свободе. Если философия может провести это различие, *не противопоставляя его* формирующимся в нем терминам, то потому, что философ полагает в самом истоке философии и в качестве *основополагающего* вопроса всей философии то, что человек *ни* добр, *ни* зол: он, несводимо, – и то, и другое. Он добр и зол.³

¹ Руссо Ж.-Ж. *Рассуждение о происхождении и основанных неравенства между людьми* // Руссо Ж.-Ж. *Трактаты* – М.: Нука, 1969, с.41.

² «Большей части наших философов не приходило даже в голову сомневаться в том, что естественное состояние существовало, между тем как очевидно, когда читаешь священные книги, что первый человек, получивший непосредственно от Бога знания и наставления, вовсе не был сам в этом состоянии; и, если относиться к писаниям Моисея с тем доверием, с которым подобает относиться к ним всякому христианскому философу, то уже нельзя допустить, что люди, даже до потопа, когда-либо находились в естественном состоянии в его чистом виде, если только они не впали в него снова в результате какого-нибудь необычайного события — парадокс этот очень трудно защищать и совершенно невозможно доказать.» – *Там же*, с.46.

³ Подробно такие анализы Руссо я комментирую в *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, 1994, с. 122-123.

*

Этим «и» открывается то, что Симондон называет *полем*⁴, взяв термин из Теории Формы, которая сама заимствовала его из физики электромагнетизма: соединительный союз «и» в выражении «добро и зло» также, очевидно, является дизъюнкцией, выступающей, следовательно, как узел конститутивного противоречия, который тем самым завязывается в динамическом принципе, – такая дизъюнктивная конъюнкция удерживается между терминами, образующими трансдуктивное отношение, где именно отношение конституирует свои термины и где термин, например, добро, *не существует* без другого термина, например, зла.

Итак, трансдуктивное отношение, подобное отношению добра и зла (которое является неким полем), само вписано в трансдуктивное отношение особого типа (и открывающее другое поле), каковое Симондон называет *диадой*⁵ – термин, заимствуемый им у Платона. Диада – не просто трансдуктивное отношение в том смысле, что ее «термины» сами по себе неопределенны и, следовательно, бесконечны (и неопределимы). Они стремятся к бесконечности.

Симондон полагает, что поле, где такое «и» сорасчлняет, а тем самым конституирует добро и зло, различая их, пронизано тенденциями, каковые только актуализируются и конкретизируются в этом «и». Именно в таком поле формируется и трансформируется индивид, который – как процесс психической индивидуации, сочетающийся с коллективной индивидуацией, но отличающийся от нее, где он индивидуируется психически как по праву, так и по факту, – становится *центром* и в этом смысле *средой* такого отношения, причем именно в качестве его дизъюнктивной конъюнкции. Жиль Делёз будет заимствовать у Симондона, как одну из наиболее часто встречающихся черт своей собственной работы, такой способ мышления, начинающийся с дизъюнктивной конъюнкции, вписывая проблемы индивидуации в среду отношения, где он должен начинать со среды отношения, а не с его крайних терминов, дабы быть способным [pouvoir] их мыслить.

⁴ См. ниже, с. 56, 65, 67.

⁵ Там же, с. 38, 39, 61, 73, 138.

Такое динамическое отношение и есть некое напряжение. И оно может расширяться только внутри процесса индивидуации, выходящего за пределы индивида и пересекающего его подобно неопределенным терминам диады, чьим театром индивидуации выступает этот индивид. То, что есть такой театр, и то, что индивидуация, разыгрываемая в нем как пьеса, всегда уже является, одновременно, психической и коллективной, то, что, другими словами, эта индивидуация выходит за рамки противопоставления внутреннего и внешнего и что в таком выходе за рамки вступают в игру и выражаются тенденции, соответствующие тому, что в моральном выражении суждения мы называем «быть добрым» или «быть злым» (или «быть плохим»), – все это означает, что в качестве такого театра то, что разыгрывается на сцене данного индивидулирующего индивида, может быть либо благоприятным для коллективной индивидуации благодаря психической индивидуации индивида, либо неблагоприятным для этой коллективной индивидуации благодаря той же самой психической индивидуации. Но в данном случае это, скорее, психическая *деиндивидуация*: *утрата* психической индивидуации.

Именно так Симондон посвящает краткий, но энергичный, анализ вопросу об искушении⁶, полностью обновляя при этом сверху донизу вопрос о добре и зле⁷, который он, поэтому, не отбрасывает на свалку метафизических и моральных древностей. Вот почему в этом пункте он обращается к Сократу. Ибо быть неблагожелательным для коллективной индивидуации, в конце концов, всегда значит быть неблагоприятным для собственной психической индивидуации: принимая во внимание все обстоятельства, необходимо деиндивидуировать себя.

Одновременно, таков же смысл конъюнктивного и дизъюнктивного не только в отношении добра и зла, но и в процессе психической и коллективной индивидуации, где Симондон в принципе постулирует, что я могу индивидуировать себя психически, только участвуя в коллективной индивидуации, – тогда как лю-

⁶ Там же, с. 184, 185.

⁷ Там же, с. 184, 185, 280, 282.

бая эволюция коллективной индивидуации, в свою очередь, влияет на условия моей психической индивидуации.

Это то, о чем уже говорил Сократ: быть неблагожелательным для коллективной индивидуации – то, что Сократ называет несправедливым, – значит неизбежно поступать неправильно⁸: такова одна из главных проблем диалога *Горгий*.

*

Напряженный как никогда – между добром и злом – вопрос о будущем человечества навязывается сегодня с головокружительной быстротой, и такой – прежде всего моральный – вопрос становится (как он навязывается и Руссо) самой политикой: это вопрос *philia*^{*}.

Однако Симондон позволяет рассмотреть эти ставшие политическими вопросы в новых терминах, переосмысливающих и реактивирующих все основополагающие вопросы философской мысли через совершенно оригинальный понятийный аппарат.

Последний описывает процессы витальной, физической и психосоциальной индивидуации, основываясь на достижениях современной физики, а также на результатах гуманитарных наук. И провозглашенная им цель состоит в том, чтобы основать воссоединенную науку о человеке – именно потому, что она выходит за рамки противостояния психического и социального, искусственно созданного разделением интеллектуального труда, породившим психологию и социологию в то время, когда философия, как мощь синтеза, отказалась от своих региональных аналитических возможностей в пользу позитивных наук.

⁸ Симондон пишет по этому поводу: «рассуждение Сократа об οὐδεὶς ἐχὼν ἀρετᾶν, согласно которому никто не делает зла преднамеренно, замечательно раскрывает то, что является подлинным моральным сознанием индивида и общества индивидов; на самом деле, поскольку моральное сознание является самонормативным и самоконститутивным, оно по существу встает перед альтернативой – либо не существовать, либо добровольно не творить зло», см. ниже, с. 284.

^{*} Дружественность, расположение, притяжение, влечение, любовь (греч.)

Аналитическое становление знания проистекает из методологического разделения интеллектуальных объектов, ставших дисциплинами мысли, а также из промышленного разделения труда (ручного, затем интеллектуального).⁹

Психология и мораль разделились в философии (что не имело никакого смысла во времена Древней Греции) с того момента, когда в интеллектуальный труд были введены категоризации и различия, что в конечном итоге привело к разделению, с одной стороны, между метафизикой (или критикой метафизики) и эпистемологией, а с другой, между гуманитарными науками, – последние суть результат аналитического разделения человеческих и социальных объектов в соответствии с методами наблюдения и количественными оценками, определяющими новые области интеллектуального труда.

Такое распределение задач, которое привело к фрагментации знания (как, одновременно, философия отделилась от естествознания), совпадает с дискретизацией операций человеческого труда (посредством процесса грамматизации¹⁰) и их экстернализацией в машинах благодаря промышленному капитализму.

⁹ Аналитическое различение объектов мысли будет как предпосылкой, так и следствием промышленного разделения труда этой мысли. И оно приведет к ликвидации Великого Психосоциального Синтеза, который был единством объекта веры – Объекта/Субъекта (Бога), созданного монотеизмом как плод и условие такого процесса психической и коллективной индивидуации, каковую мы будем называть Западом. Однако этот Великий Психосоциальный Синтез нес в одной руке познание как теоретический разум, а в другой — практический разум как субъективный принцип различения добра и зла, хорошего и плохого, лучшего и худшего, высшего и низшего. Смерть Бога будет взрывом этого Великого Психосоциального Синтеза как метастабильная противоречий, скрывааемых психическими и коллективными индивидуациями, унаследованными от греков и евреев. Это должно было привести к интеллектуальному разделению труда – в контексте промышленного разделения труда, – чьи пределы отмечает Симондон, то есть предлагает критику в самом философском смысле: как вслед за Кантом, так и в отрыве от него.

¹⁰ Я развил эту концепцию в *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*, Galilée, 2004, p. 103 et 112 sq.; *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*, Galilée, 2004, note 1 p. 65-67, et *Réenchanger le monde. La valeur esprit contre le capitalisme industriel*, Flammarion, 2006, p. 74 sq. et 124 sq.

Такое положение дел, вызвавшее столь необычайный прогресс в познании, тем не менее, также ведет к своего рода энуклеации мысли, даже к ее дезиндивидуации, каковую сегодня пытаются преодолеть наши различные склонности к мультидисциплинарным агрегациям – таковы, например, так называемые «когнитивные» науки. Однако этим амбициям в значительной степени недостает способности синтетически связать знание, аналитически конституируемое их методами, – тогда как работа Симондона выступает как размышление о такой способности, о ее необходимости и о том, что ей мешает не конъюнктурно, но, скорее, структурно, и как то, что по этой самой причине дает пищу для размышлений и, точнее, для размышлений о новой критике мышления как индивидулирующего разума.

*

Как подчеркивал Жак Гарелли¹¹, Симондон вновь активизирует вопросы досократиков: мысль о психической и коллективной индивидуации – грандиозное переоткрытие вступительного вопроса о Едином и Множественном и о *hypokeimenon proton*^{*}, который возникает у истоков греческой мысли как проблема, появляющаяся вместе с зарождающимся *полисом* и ради него (где принцип его динамизма является – также, как напряжение между Единым и Многим, – принципом того, что ему угрожает как опасность той дезиндивидуации, каковую греки называют *стасисом*).

Пересматривая узел Единого и Многого, Симондон стремится возродить синтетическую эру философии после нескольких столетий господства аналитической мысли в философии – со времен Декарта и его новой концепции метода. Особенно хорошо это видно в книге *Психическая и коллективная индивидуация*, которая – в дополнение к ее весьма обильным и мощным разработкам касательно того, что связано с вопросом об отношениях как первым вопросом философии, каковой эта работа прокапы-

¹¹ В предисловии к *Индивиду и его физико-биологическому генезису* – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2022.

^{*} первичная материя, первичная субстанция (*греч.*).

вает во всех смыслах-направлениях, – явно заявляет о стремлении основать с помощью такой новой концепции отношения¹² (и, следовательно, синтеза) иную аксиоматику гуманитарных наук, способную основать конкретную [la] науку о человеке.

Такая амбиция, такая миссия синтезировать¹³, возложенная на философию в том числе как на воссоединение гуманитарной науки, – то, что Симондон сравнивает с преодолением противостояния между физикой и химией в естественных науках¹⁴, – никоим образом не является отказом от анализа, как раз наоборот: редко мы видим философские работы, которые столь скрупулезно учитывали бы знания своего времени во всех областях и по их самому аналитическому меню (физические науки, науки о жизни, технологии, социология, психология, социальные науки, науки об управлении, проходя каждый раз через всю историю философии).

Речь никоим образом не идет ни об отказе от аналитического рассмотрения объектов мысли, ни от методов, позволяющих их производить: речь не идет о противостоянии наукам или оспаривании их объектов. Напротив, речь идет о том, чтобы рассмотреть эти объекты как можно ближе. Но также речь идет о переписывания этих аналитических результатов в синтетическом исхождении, то есть в методе, который является самим отношением как солнечный тезис [*sun-thésis**].

Такой метод основывается на примате, придаваемом отношению, конституирующему свои термины и потому называемому

¹² Необходимо отметить внушительную работу, какую Жан-Юг Бартеlemi посвятил симмондоновскому вопросу о философской относительности: *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature* и *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, L'Harmattan, 2005.

¹³ Такой синтез явно не диалектичен и требует новой концепции того, что входит в условия самого синтеза, который уже не просто обозначает здесь то, что объединяет, то, что производит Единое, но также и то, что вновь запускает множественность, индивидуируя ее: динамичное и больше чем унитарное – вот что Симондон называет «разрешающей трансдукцией», см. ниже, с. 27.

¹⁴ См. ниже, с. 54, 55.

* Данный термин использовался греками также в значении «сборка, композиция», позже из него появился концепт «синтез».

трансдуктивном, – на примате, данном благодаря связности с *априорным* дедуктивным отношением и *апостериорным* индуктивным отношением: это – новая связность с опытом, мыслимая как неустранимо включенная в динамическую систему. Сама философия и особенно то, что предлагает сам Симондон, – частный случай такого опыта и такого вписывания. Эта новизна (оставляющая в стороне противоположность между *априорным* и *апостериорным*) и есть трансдукция как динамическое отношение в системе и в совокупности систем, кои сами пребывают в трансдуктивных отношениях, для чего необходимо принять концепт до-индивидуальности, а точнее, до-индивидуальной среды.

*

Психическая и коллективная индивидуация – работа, в которой Симондон устанавливает условия возможности и пределы познания индивидуации во всех ее формах – физических, витальных и психосоциальных: это – критика познания в кантианском смысле.

С ней *связаны* условия возможности познания индивидуации; они также – условия невозможности или, опять же, условия ограниченной и всегда возрождаемой возможности. Таковы условия познания, по существу понимаемого поэтому как процесс незавершенности, также характеризующий индивидуацию как таковую.

Такая новая критика представляет собой новый концептуальный аппарат, в котором категории, лежавшие в основе всей философии и пытавшиеся постичь индивида (как *τοδε ει** и *συνολον*** или как *subjectum* и, наконец, как *subject****), становятся областью мышления, как принципы Ньютона или аксиоматика Евклида стали областями современной физики и геометрии.

* вот это, здесь присутствующее (*греч.*).

** общее, итог, совокупность (*греч.*).

*** предмет, субъект (*греч.*).

То, что следует отныне мыслить – так это до-индивидуальное как среду, где происходит процесс, чьим результатом является индивид и для которого категории, позволяющие определить последнего, не действуют [inopérantes]. В такой мысли о процессе психическому индивиду больше не предоставляется никаких привилегий: социальные индивиды – ни больше и ни меньше индивиды, чем физические лица.

Относительные условия возможности познания 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 souir] индивидуацию, именно так познаваемую и тем самым вновь становящуюся непознанной, то есть неадекватной. Познать – 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.

Психическая и коллективная индивидуация – критика в том смысле, что работа описывает *операцию* трансиндивидуации, благодаря которой в процессе индивидуации вообще производится категоризация так, что из такого совпадения между психическим и социальным в акте познания парадоксальным образом вытекает неустранимая неадекватность между этим актом познания и результатом этого познания, дабы увидеть свой объект: познание такого объекта является, как и у Канта, производством этого объекта, но которое возникает здесь из акта познания как «квантового скачка» в индивидуации, ведущего к метастабиллизации знания, то есть к потенциальной дестабилизации этого знания – и, следовательно, конструирующегося в нем объекта.

Это означает, что познание есть бесконечный процесс участия в более широкой коллективной индивидуации, где до-индивидуальное – носитель потенциалов, актуализируемых психическими или социальными индивидами, – индивидуируется только через стадии процесса индивидуации, где метастабильные равновесия всегда сцеплены между собой на пределе дисбаланса.

Именно в этом такая критика индивидуирующего разума исходит из вопросов, поставленных термодинамикой и квантовой механикой; и так она продолжает *Критику чистого разума*, чьей средой индивидуации была ньютоновская физика. Такая сцепленность, как выходящая за пределы противопоставления материи и формы (главное достижение книги *Индивид и его физико-биологический генезис*), в то же время подвешивает противопоставление априорного и апостериорного, а индивидуирующий разум уже не может мыслиться вне пары «познающий индивид/познанная среда».

Следствием чего является то, что знание становится здесь перформативным: познающий индивид изменяет окружающую среду, познавая, то есть индивидуируя, ее, и данная ситуация требует такой реформы человеческого понимания, чтобы противопоставление психологии и социологии (и всех противоположностей, какие следуют из всех гуманитарных наук) – подобно противопоставлению формы и материи, противопоставлению *априорного* и *апостериорного* – было преодолено: именно в этом смысле проект той критики индивидуирующего разума, какая имеет место в *Психической и коллективной индивидуации*, состоит в том, чтобы заново обосновать гуманитарную науку, то есть познание того, что вовлечено в ту психосоциальную индивидуацию, для которой само познание – только лишь некий частный случай.

*

Однако такая наука о человеке должна придать духовным, моральным и этическим вопросам полное и даже перводанное достоинство. Невозможность познания индивидуации без того,

чтобы индивидуировать себя и индивидуировать в то же время индивидуацию, означает, что противопоставление субъекта и объекта уже не позволяет нам мыслить познание и что в самую сердцевину акта познания вписывается несводимая неадекватность, – это случай *дефекта*, который вообще конституирует субъективацию как индивидуацию и повседневный опыт которого для индивидуирующегося индивида носит, прежде всего, *моральный*, а не гносеологический, характер.

Ибо только потому, что мысль о *неадекватности индивида самому себе* состоит в том, что индивид всегда уже интериоризирует свою внешнюю среду и до-индивидуальные потенции грядущей индивидуации, каковые он скрывает, и потому, что индивид всегда оказывается уже превзойден индивидуацией, пронизывающей и поддерживающей его, – именно эта конъюнкция *и* (как такая неадекватность индивида самому себе), будучи в процессе психической и коллективной индивидуации также и дизъюнкцией, *создает и разрушает* психосоциальное как процесс индивидуации: данное [e] *и* этой психосоциальной индивидуации – Пенелопа индивидуации.

Только исходя из такой дизъюнктивной конъюнкции как духовной, моральной и этической расколотости [schize], можно мыслить общие условия индивидуации как познания в гносеологической расколотости, где познание, всегда уже являющееся психосоциальной индивидуацией, в этом практическом смысле является также неустранимо политическим.

Как мыслить самоубийство Джорджа Истмана¹⁵? Такой вопрос – типичный пример конфликта индивида с самим собой, каковым всегда является индивидуация, и типичный пример того, что исследует симондоновская гуманитарная наука, и того способа, каким она это делает, индивидуируя свой объект. Ибо, если речь идет об основании *некой* науки о человеке, то такая наука о человеке и человеческом обществе может быть воссоединена только путем повторного введения *верха и низа* в психику

¹⁵ См. ниже, с. 166, сноска 3.

и в социальное тело: превращая то, что она объединяет, в динамический процесс, основанный на диадах, таящих в себе множественность, деления и чьи термины пребывают в изначальном отношении (трансдукции), но которые несводимы друг к другу, так что трансдуктивные отношения представляют собой такие же динамические пары, где кристаллизуется неадекватность индивида самому себе, что является следствием внутренне незавершенного характера процесса индивидуации.

Диады как неопределенность терминов, между которыми формируются динамические поля, порождают множественности, метастабилизирующиеся в ходе коллективной индивидуации так, что последняя дает трансиндивидуацию, то есть «вторую индивидуацию», посредством которой Симондон характеризует *духовное* в до-индивидуальном и которая является самым переживанием незавершенности индивида, а не только вида: переживанием его неадекватности самому себе, которое никогда не перестает удваиваться – в прошлом и в будущем, в памяти и в воображении. (Здесь вновь обретает смысл учение о бессмертии души, и, вообще говоря, одна из самых сильных сторон данной работы состоит в том, чтобы наделить необходимостью диад и, следовательно, *актуальностью диад* прошлые эпохи мысли, то есть более ранние стадии коллективной индивидуации.)

Таким образом, у Симондона есть что-то высшее и низшее, что-то высокое и что-то низкое: индивидуация постоянно колеблется между этими двумя терминами. И высшее доступно нам в исключительных условиях, опыт которых в книге *О способе существования технических объектов* описывается как опыт «в первый раз» (изначальный) и как повседневный: как привлечение того, что в данной книге называется ключевыми точками, исключительными моментами и местами, вершинами и празднествами (например, такими, как ритуалы).¹⁶ Здесь психология неотделима от морали и этики – и она такова потому, что речь идет о психологии духовного – то есть социального, то есть трансиндивидуального – сущего.

¹⁶ *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 2002, p. 166-168.

*

Психология Симондона, всегда уже являющаяся социальной индивидуацией и потому выступающая социологией, имеет форму креста: она структурирована, с одной стороны, отношениями восприятия и аффекта¹⁷, как бы горизонтально, а с другой стороны, отношениями верха и низа, то есть вертикально.¹⁸ *Психическая и коллективная индивидуация* – это опыт перманентного продвижения по горизонтали, которая поднимается и опускается, исследуя вертикаль, и именно так переопределяется вопрос об искушении, *начиная с которого мыслится время*¹⁹, где ход процесса определяет уже не противопоставление хорошего и дурного, добра и зла, высшего и низшего, а их *композицию*.

Следовательно, в творчестве Симондона сорасчлняются два фундаментальных концепта, но они не видны в нем и не обозначаются как таковые: с одной стороны, концепт *кругооборота*, а с другой – *уровней* возвышения. Именно благодаря комбинации этих концептов Симондон развивает свою синтетическую мысль, рассматривающую науку о человеке как о процессе индивидуации, конституируемом трансдуктивными отношениями.

Эти трансдуктивные отношения суть возрастания: они развивают морфогенез «шаг за шагом», и динамический принцип таких трансдуктивных отношений, творящее их напряжение, – это кругооборот, заставляющий действие реагировать на восприятие, а аффект – на эмоцию.²⁰ Именно в таких кругооборотах конкретизируются трансдуктивные отношения, и через такие возрастание и структурирование эти отношения производят информацию и сигнификацию, а последние связывают психического индивида с коллективным индивидом, каковые, таким образом, выходят за рамки их различия – сигнификация, прослеживаемая в этом кру-

¹⁷ Это то, что исследуются в первых двух главах первой части *Психической и коллективной индивидуации*.

¹⁸ *Du mode d'existence des objets techniques*, а также здесь с. 159, 161, 163 и 240.

¹⁹ См. ниже, с. 164.

²⁰ О восприятии и аффекте, см. ниже, с. 67, 96-100, 109-115; об эмоциях см. ниже, с. 119-121, 127-130, 135-144, 206, 207, 233-236.

гообороте, является одновременно внутренней и внешней к психическому и социальному индивидам²¹, то есть: выступающей как неограниченная, циркулирующая в неопределенной диаде и подобная той самой неопределенности, которая открывает свободу.

Вообще говоря, все, о чем повествует Симондон, конституируется полярностями, между которыми возникают отношения. Эти полярности сорасчлняются между собой, играют друг с другом и, таким образом, конституируют процесс индивидуации как трансиндивидуацию, порождающую трансиндивидуальное.²² Между этими полярностями происходят драмы (действия), например, испытание искушением, где ясно видно, что между добром и злом низшее и высшее не могут находиться на одном плане²³: такая философия психической и коллективной индивидуации есть мысль о планах и об имманентности, конституирующейся в ходе этого процесса как по горизонтали, так и по вертикали: такая имманентность не плоская, а, напротив, достаточно объемная. Только она позволяет снова поставить проблему «веры в этот мир»²⁴ и вопрос о «новой вере».²⁵

Это должно сочлняться с тем, что Симондон говорит о раздвоении личности: *психика* благодаря памяти, как и благодаря воображению, постоянно удваивается и, как таковая, темпорализуется²⁶: именно в таких удвоениях, производящих символизацию самости, конституируется возможность изменения уровня. Именно так Симондон мыслит время, начиная с опыта искушения.

Именно потому, что мы всегда мыслим полярно, всегда *между* двумя полюсами, горизонтальными или вертикальными, причем один полюс не функционирует без другого и, следовательно, не может противопоставляться другому, Симондон говорит, что

²¹ См. ниже, с. 145, 146, 219, 221, 222, 229, 230.

²² См. ниже с. 124, 125, 177-183, 216, 218, 236.

²³ См. ниже с. 184, 183-185, 263, 264.

²⁴ Жиль Делёз, *Кино* – М.: Ад Маргинем, с. 485-488.

²⁵ По выражению Ницше. См. Marc Crépon, *Nietzsche, l'art et la politique de l'avenir*, PUF, 2003.

²⁶ См. ниже, с. 186-187, 217.

мы должны мыслить вещи посередине, – то, что Делёз положил в основу быть может слишком известной проблематики ризомы – слишком известной, ибо слишком часто она будет обременена тем, что если у такой полярности есть кардинальное – восток, запад, север и юг, – то есть и вертикальное: нет кардинальности без горизонта и нет горизонта без верха и низа, где проходит время, прокалывает этот горизонт вместе с движением звезд, и – подобно космическому процессу, аффицирующему психического индивида, – становится, таким образом, социальным, тем, что Кант называет моральным законом.

Без такой проблематики ключевых точек, являющихся возвышениями, вершинами и исключительными моментами, мы ничего не понимаем в вопросе об удвоении, о котором говорит Симондон, и это, возможно, одна из его слабостей – суметь [pouvoir] связать вопрос психоанализа, а именно мысль о бессознательном, с вопросом Пьера Жане.

*

Теория психосоциальной индивидуации Симондона для гуманитарных наук и философии – то же, что квантовая механика для физики.

Она такова для философии, в которой она ниспровергает все фундаментальные категории, но также она такова и для гуманитарных наук, чьей критикой она является в том смысле, в каком Кант предложил критику разума через критику самой метафизики, даже если такая критика состоит здесь не в ограничении знания наук о человеке и социальных наук, а скорее в том, чтобы поставить перед ними вопрос о беспредельном, и в том, что она ставит под сомнение аналитическое разделение труда между науками о человеке и обществе, что влечет за собой возвращение этических и духовных вопросов.

Это означает, что для Симондона науки о человеке и обществе – не аватар философии, некая вырождающаяся специализация, как это часто имело место у французских философов после угасания структуралистского периода, а новый режим

Конец ознакомительного фрагмента.
Приобрести книгу можно
в интернет-магазине
«Электронный универс»
e-Univers.ru