

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Саяпин В.О. Техносимволическая индивидуация: Симондон, Стиглер и политика фармакона // Философская мысль. 2025. № 10. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.10.76184 EDN: JTWEBS URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=76184

Техносимволическая индивидуация: Симондон, Стиглер и политика фармакона

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 "Политическая философия"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.10.76184

EDN:

JTWEBS

Дата направления статьи в редакцию:

08-10-2025

Аннотация: Актуальность данной статьи обусловлена тотальным кризисом смысла в эпоху цифровых технологий, когда алгоритмические платформы и искусственные нейронные сети, с одной стороны, радикально ускоряют коммуникацию, а с другой – провоцируют рост социальной разобщенности, когнитивных искажений и утраты символических ориентиров. Этот парадокс требует адекватного философского осмысления, выходящего за рамки простой критики техники. Новизна исследования заключается в синтезе философии техники Жильбера Симондона и концепции «фармакона» Бернара Стиглера для разработки проекта техносимволической индивидуации. В статье демонстрируется, что исходное «магическое единство» техники и символа, описанное Симондоном, является ключом к пониманию современного раскола, а стиглеровская «общая органология» позволяет переосмыслить его как политическую проблему контроля над процессом индивидуации. Методология исследования строится на синтезе компаративного анализа и концептуальной интеграции философии техники

Симондона и Стиглера. Применяются генетико-структурная реконструкция становления их идей и контекстуальный анализ интеллектуальных традиций. Проблемно-ориентированный подход позволяет выявить эвристический потенциал синтеза для критики цифровой реальности, а герменевтическая интерпретация обеспечивает аутентичность прочтения текстов. Специально разработанный метод фармакологической диагностики применяется для анализа двойственной природы современных технологий. Методологический плюрализм направлен на создание целостной аналитической модели техносимволической индивидуации. Вместе с тем исследование раскрывает эвристический потенциал предложенного синтеза для переосмысления самой материальности цифровой среды. Если Симондон вскрыл техносимволическую природу человеческого, показав, что «протез» всегда был и органом, и знаком, то Стиглер с его «органологическим» подходом позволяет понять современные алгоритмические системы как активных акторов в процессе трансиндивидуации. Статья утверждает, что платформы и нейросети – это не просто инструменты, а новые доиндивидуальные среды, которые, подобно симондонианской «магии» структурируют саму возможность восприятия, мышления и социальной связи, но делают это не через ритуальное единство, а через логику извлечения данных и управления вниманием. Таким образом, статья настаивает на том, что цифровые объекты необходимо анализировать не в парадигме отчуждения, а в качестве «фармакологических» агентов индивидуации, что открывает путь к проектированию альтернативных технических систем, способных усиливать коллективные процессы смыслопорождения в условиях антропологического кризиса.

Ключевые слова:

Симондон, Стиглер, магия, доиндивидуальное, трансиндивидуальное, индивидуация, фармакон, общая органология, пролетаризация, грамматизация

Введение

Современный разрыв между техникой и культурой, достигший своего апогея в эпоху платформенного капитализма^[1], представляет собой не просто социальный кризис, а следствие фундаментальной непродуманности метафизики техники. В этом контексте наследие выдающегося мыслителя техники и технологических новшеств Жильбера Симондона^[2,3], долгое время остававшегося на периферии философского дискурса, обретает новую актуальность. Его анализ техники как изначально техносимволического феномена, вырастающего из «магического единства» и реализующегося через процесс индивидуации, предвосхитил не только ключевые темы современной философии техники, но и социальной философии. Однако подлинную систематическую разработку эти идеи получили в проекте другого известного философа и антрополога – Бернара Стиглера, который сделал наследие Симондона центральным для своей работы, а также радикально трансформировал его. Сделал это, прежде всего, заменив симондонианское центральное понятие «психической и коллективной индивидуации» на концепт «экстериоризованной памяти» тесно связав ее с современными технологиями. Это означает, что по мере того, как меняются технологии, меняется и природа индивидуального опыта.

При этом, как показывает его работа «Шоковые состояния. Глупость и знание в XXI веке» (2012)^[4] именно Стиглер не только наследует симондонианскую критику, но и переносит ее в плоскость «фармакологии». В его концепции техника становится

«фармаконом» – одновременно ядом и лекарством^[5], условием возможности знания и причиной «пролетаризации» и «глупости». Его полемика с Лиотаром и анализ шокового капитализма раскрывают, как современные мнемотехники (от цифровых гуманитарных наук до алгоритмических платформ) разрушают традиционные процессы индивидуации. Именно этот вызов позволяет переосмыслить теорию Симондона: если сам философ вскрыл техносимволическую природу человеческого через анализ магии и фазовых сдвигов, то Стиглер показывает, что в современную эпоху политическая борьба ведется не просто за ресурсы или идеологии, а за контроль над самим процессом техносимволической индивидуации. Таким образом, цель статьи – продемонстрировать, как стиглеровская концепция «фармакона» позволяет раскрыть нереализованный политический потенциал симондонианской техносимволической индивидуации в условиях платформенного капитализма.

Магический демиург в философии техники Симондона

Итак, Симондон отвергает представления о «символическом» как о готовой структуре (феноменологической или психоаналитической). Вместо этого он видит в нем живой процесс на стыке природы и культуры, и корни которого находятся в «магии». Этот подход, навеянный социологией Анри Хьюберта и Марселя Мосса^[6], позволяет ему объединить технику и символизм в понятии «техносимволического». В результате техника для него становится не только инструментом, но и ключевым политическим вопросом, формирующим современное общество. Именно этот процессуальный и техносимволический характер становления Симондон наглядно демонстрирует через «цикл изображений». В рамках этой модели, представленной в работе «Воображение и изобретение»^[7], переход от природы к культуре знаменуется двумя последовательными фазами. Первой фазой из них является символизация собственного тела через такие практики, как татуировки, шрамы и т.д. Затем наступает вторая фаза – появление одежды как «второй кожи». Другим ее проявлением становится создание «протезов», которые функционируют как внешние искусственные органы и продолжают функцию тела^[7, p.135]. В этом случае этот процесс показывает, что символическая функция неотделима от функции так называемых «кожных придатков» (фр. *phanères*)^[7, p.134], которые являются физическим воплощением способности организма к установлению отношений. Поэтому благодаря созданию ассоциированной среды («индивид-среды») из таких «объектов-протезов» и возникает промежуточная реальность – особая прослойка между организмом индивида и внешней окружающей его средой, которая и запускает собственно человеческий способ регуляции их взаимоотношений.

Вместе с тем Симондон описывает эту возникающую реальность как своего рода «столпотворение»^[7, p.137], возникающее между объектной и субъектной ситуациями и находящееся между живым сущим и окружающей его средой. В результате магическое мышление предполагает, что символ постепенно отделяется от тела. Сначала оно само было символом, но затем символом становится автономный объект. Крайним проявлением этой логики являются «фрагменты» вроде волос или ногтей, используемые в ритуалах Вуду^[7, p.131-138]. Эта работа с символами – тот самый методологический принцип, к которому Симондон сам ритуально неоднократно прибегает. Он поясняет, что символы, представляющие собой фрагменты объектов, где часть обозначает целое и может влиять на него, лежат в основе магических операций Вуду. Простой замок, полоска жилета, снятая с человека – все это фрагменты, которые содержат в себе частицу реальности человека и позволяют воздействовать на него на расстоянии через

символические связи.

Символ, подчеркивает Симондон, никогда не бывает просто знаком, а он всегда предполагает «скрытый реализм». Поскольку «символ» происходит от греческого глагола *symballo*, представляющего собой смесь слов *syn* (вместе) и *bole* (бросать), что приблизительно означает «соединять» две разные части, о чем Симондон не устает напоминать в своих работах. При этом именно этот «скрытый реализм» символа, его способность соединять и опосредовать реальность через свои фрагменты подводит Симондона к необходимости найти более фундаментальное доиндивидуальное основание для этой соединяющей функции. Такой основой для него становится магический исток философии техники, который раскрывается в его «диалоге» с биосемиотической моделью Якоба фон Иксюля. Для Иксюля семиозис – это не антропоцентрический процесс, а универсальный «функциональный круг», связывающий организм и его среду «*Umwelt*» через знаки-операторы. По своей сути этот процесс представляет собой форму природного дорефлексивного техносимволического действия^[8,p.78-81]. При этом эти знаки, воспринимаемые как «признаки-метки» (цветовой знак) и «оперативные-признаки» (знак определяющий географию и ландшафт) не репрезентируют мир, а автоматически конституируют саму реальность организма^[9,p.48-52,10,p.102]. Подобно тому, например, как вибрация для паука запускает двигательную программу, не требуя интерпретации. Поэтому в этой модели семиозис предстает имманентным жизни, биологическим оператором, предвосхищая ключевую для Симондона идею процессуальности. Именно Иксюль видел в магии модель поведения, которая, не будучи объективной, активно формирует «магическую среду» и для животных, и для человека^[11]. Однако Симондон преодолевает видовую замкнутость этого иксюлевского семиозиса, находя в магии именно тот потенциал для межвидовой и трансформативной трансдукции, который отсутствует в строго кодированной биологической среде.

Проблему преодоления этой дихотомии между замкнутой средой и открытым потенциалом можно найти и у Мориса Мерло-Понти, учителя и коллеги Симондона, которому он посвятил свою основную докторскую диссертацию. Если Симондон видит выход в магической трансдукции, то Мерло-Понти – в самой структуре воспринимающего тела, которое изначально является не объектом в мире, а «плотью» сплетенной с «плотью мира». Иными словами, заимствуя у Иксюля «*Umwelt*», Мерло-Понти трансформирует его через онтологию «плоти мира», превращая семиозис в дорефлексивное отношение к себе через «Другого». Это становится возможным, поскольку «плоть мира» – это не объективная реальность, состоящая из отдельных вещей, а единая взаимопроникающая стихия. Внутри этой стихии традиционные роли «воспринимающего» и «воспринимаемого» становятся обратимыми^[12,p.92]. В таком контексте семиозис обретает новое измерение. Тело как «первый символ» не просто реагирует на стимулы, а в самом акте восприятия мира обнаруживает себя воспринимающим, то есть обретает самость через диалог с окружающей средой. В результате мышление здесь действительно становится отношением к себе, но не через интеллектуальную рефлексия, а через изначальное телесное совместное присутствие в мире.

Иными словами, в феноменологии Мерло-Понти тело как «первый символ»^[13] активно синтезирует смыслы через дорефлексивное сплетение с миром, растворяя жесткие иксюлевские бинарности в едином поле перцептивного напряжения. Именно этот подход, согласно которому магия является изначальной и полной потенциала фазой изобретения, служит у Симондона фундаментом для техносимволического перехода от природы к культуре. Кроме того, такой методологический шаг позволяет Симондону

увидеть в магии не просто видоспецифичный код, а изначальную, полную потенций техносимволическую фазу, где техническое и символическое изобретение становится возможным благодаря общей подобной «плоти» доиндивидуальной среды, то есть единой магической среды. В результате, синтезируя теорию биосемиозиса Иксюля и феноменологию Мерло-Понти, Симондон приходит к своей ключевой идее. Он рассматривает магию как изначальную техносимволическую практику, в которой техника и культура совместно «произрастают» из единого магического и операционального источника.

Следовательно, изучение магии, согласно логике Симондона, представляет собой исследование ключевой «фазы», которая позволяет наиболее полно объяснить переход от природы к культуре. Эта фаза обладает двойным статусом: она является как исторически примитивной стадией, так и изначальным состоянием, которое возобновляется в каждом новом онтогенетическом становлении коллектива. Магическая стадия – это первичное отношение к миру, где опосредование еще не подверглось разделению: оно не является ни субъективированным, ни объективированным, ни фрагментированным, ни универсализированным. Она представляет собой наиболее простое и фундаментальное структурирование жизненной среды, в котором рождается сеть (ретикуляция) взаимосвязей, система привилегированных точек обмена между бытием и окружающей его ассоциированной средой [\[3, p.164\]](#).

На этом фоне магическая фаза в широком смысле раскрывает свой глубинный смысл как способ взаимоотношений человека и мира. Располагаясь непосредственно над уровнем отношений «индивид-среда», эта фаза является дотехнической и дорелигиозной [\[3, p.156\]](#). Она предшествует даже примитивному противопоставлению техники и религии [\[3, p.212\]](#), знаменуя собой незавершенный и непрерывный переход от природы к культуре. Здесь обнаруживается поразительное концептуальное сходство между «магической фазой» Симондона и понятием «маны», разработанным Хьюбертом и Моссом, которые описывают ее как магическую «силу-среду» [\[6, p.109\]](#), где объекты влияют друг на друга благодаря разнице в потенциале. Оба понятия обладают гибридным биосимволическим статусом и напрямую связаны с генезисом коллективности. Силы, выражаемые концепцией «маны» не редуцируются ни к биологии, ни к социуму: хотя они имеют биологическую основу и развиваются в социальном контексте. Именно их пересечение, а именно «инстинкт общительности» и выступает исходным условием всего последующего развития. Поскольку Хьюберт и Мосс неявно отождествляют изначальное примитивное с коллективным, магия предстает одним из первых свидетельств возникновения коллективности, силой, которая сплачивает индивидов через коллективную веру [\[6, p.126-127\]](#). И только тогда, когда вся группа «верит» в магию, возникает «осознанное» социальное тело.

Вот почему магию следует понимать как непреходящее «присутствие» источника, чье воздействие никогда не прекращается. Согласно Хьюберту и Моссу, процесс созидания общества посредством магии протекает непрерывно [\[6, p.132\]](#), и его результатом всегда является лишь частичное преодоление магии, чье присутствие никогда не может быть окончательно устранено: ни техника, ни наука, ни руководящие принципы нашего разума не вполне свободны от своей «изначальной скверны». Точно так же для Симондона магия продолжает существовать в качестве среды, связанной с доиндивидуальным фоном, и обладает двойным значением: с одной стороны, это постоянный риск регресса к архаической фазе, а с другой – тот самый энергетический заряд, который лежит в основе любой будущей трансиндивидуальной индивидуализации.

Таким образом, Симондон разрабатывает целостную феноменологическую теорию становления человеческой реальности, где магия играет роль фундаментальной парадигмы. Подобно тому, как квантовая физика служит моделью для объяснения разнородных реальностей, магия предстает первоначальным режимом существования системы «человек-мир»^[3, p.156], а именно изначальным единством, предшествующим дифференциации на субъект и объект, мысль и действие. Это первобытное магическое единство представляет собой не исторический пережиток, а постоянно воспроизводящуюся метастабильную фазу^[3, p.163], характеризующуюся внутренним напряжением и потенциалом к трансформации. В этом случае концепция «способа мышления», которую Симондон применяет к магии, технике и религии, должна пониматься не в субъективном, а в системном ключе, как конкретное систематическое единство теории и практики, возникающее из соотношения «фигуры и фона»^[3, p.211] в рамках этой системы. В результате магическая «мысль» есть не что иное, как сама процессуальность фазового перехода, в ходе которого происходит первоначальное структурирование реальности и закладывается основа для последующего возникновения как технической деятельности, так и религиозного сознания.

Такой подход позволяет Симондону представить целостную естественную историю цивилизации как последовательность фазовых переходов, исходящих из единого магического источника. Так, например, первый фазовый сдвиг в системе «человек и мир» знаменует собой основательное дистанцирование между человеком и окружающей средой. Из первоначального магического единства кристаллизуются две взаимодополняющие тенденции: техника, направленная на преобразование отдельных элементов природы, и религия, стремящаяся к осмыслению мира как целого. В этом случае, исходя из теории «Гештальтпсихологии»: техника наследует от магической стадии функцию фигуры, а религия – функцию фона. При этом данный процесс объективации опосредования приводит к тому, что технический объект становится первым истинным объектом, а божество – первым субъектом. Возникает «смешанная» среда, где технические объекты одновременно выполняют и символическую функцию, становясь основой для трансиндивидуальных отношений^[3, p.248]. Именно в этой среде, объединяющей организмы, артефакты и символы, зарождаются подлинно межчеловеческие связи. Дальнейшее развитие происходит через взаимное обогащение технического и религиозного подходов. Применение религиозной тотализации к технически сегментированному миру порождает «географический мир», упорядоченное пространство человеческой деятельности. В то же время применение технической сегментации к религиозной эмоциональности ведет к возникновению «человеческого мира» с его институтами, символами и этическими нормами. На этой стадии технологии и религии достигают зрелости, проявляющейся в реинкорпорации их достижений в новые мировые структуры – географическую и человеческую соответственно, что знаменует собой завершение этого этапа фазового перехода^[3, p.182].

Именно это завершение этапа фазового перехода, озаглавленное созревaniem технологий и религий, создает предпосылки для следующего трансформационного скачка. Второй фазовый сдвиг возникает после формирования техносимволической среды, когда возникает потребность в реинкорпорации человека в этот новый мир. Магическая фаза продолжает сохраняться как метастабильный источник энергии, поддерживающий динамику системы^[3, p.161]. На этом этапе человеческая среда обитания радикально преобразуется: вместо природного мира формируются две взаимосвязанные среды: «географический мир» как объект практического освоения и «человеческий мир» как коллективный субъект. При этом симметрия системной дедукции Симондона

нарушается: техника и религия начинают односторонне воздействовать на человеческий мир, обнажая свою недостаточность в новых условиях. На этом уровне возникает политическая мысль как ответ на вызовы техносимволической среды. Хотя тема политики всегда присутствовала в работах Симондона периферийно, именно здесь она получает концептуальное оформление. Религия, унаследовавшая от магии «необходимость тотальности», открывает пространство для политического мышления. Симондон показывает, что новый разрыв между «фигурой и фоном» порождает два параллельных процесса. С одной стороны, возникают техники воздействия на человека, захватывающие человеческое единство на новом уровне (например, техники манипуляции). С другой – рождается социально-политическая мысль, стремящаяся осмыслить людей за пределами этого единства [\[3, p.214-215\]](#).

Отсюда следует, что политика, рождающаяся в напряжении между фрагментирующей единство техникой и тотализирующей мыслью, обретает свою специфическую функцию. Симондон утверждает, что эта функция укоренена в религиозности, в силу чего сама политика предстает своеобразной формой последней. На уровне масштабных политических движений эти «способы мышления» фактически выступают как функциональный аналог религиозных систем. При этом второй фазовый сдвиг характеризуется тем, что технические объекты начинают фрагментировать человеческий мир: через системы измерения и контроля. Они придают характер разнообразия и изучают человека как гражданина, работника или члена семейного сообщества. В данном контексте политика предстает как компенсирующая функция социальной системы [\[3, p.215\]](#). Реализуя религиозную «функцию тотальности» в новых условиях, политика преобразует техническую фрагментацию в новое социальное единство. Это роднит её с религией: подобно тому, как религия оперирует дихотомиями «священного и профанного», социально-политическая мысль классифицирует, оценивает, включает и исключает на основе собственных категориальных противопоставлений. Именно поэтому Симондон и приходит к выводу о «культурной» регулятивной функции политики, что органично согласуется с его пониманием общества как процесса трансиндивидуальной индивидуации.

Необходимо подчеркнуть, что на протяжении всего творческого пути Симондон последовательно разрабатывал теоретическую схему, призванную описать изначальный фазовый сдвиг, породивший «человеческое поле» – сдвиг, последующее обострение которого и привело к современному конфликту между технологией и культурой. Обладая эвристической универсальностью схема Симондона последовательно применялась им в наиболее продуктивный период творчества (с середины 1950-х до середины 1960-х годов) к различным модусам фундаментального расщепления, порождающего человеческое поле. В разных работах он прослеживал эту динамику, анализируя последовательно: фазовый переход между техникой и религией, затем между техничностью и сакральностью и, наконец, между техническим действием и символическим производством. Кульминацией этих поисков стало эссе «Культура и техника» (1965) [\[14\]](#), в котором Симондон раскрывает двойную функцию самого термина «культура». С одной стороны, он обозначает один из полюсов изначального фазового сдвига, противостоя «цивилизации» как царству техники. С другой – культура мыслится как акт выражения, способный разрешить этот конфликт через становление новой синтетической «Культуры» (с заглавной буквы). При этом Симондон вскрывает скрытую аксиологию этимологии слова, возводящей его к земледелию, то есть к определенной технике, ее методам и результатам. Таким образом, он подчеркивает специфику культуры, противопоставляя ее редуктивным и неадекватным трактовкам.

Этот генетический анализ служит Симондону отправной точкой для проведения ключевого концептуального различия. Развивая идею культуры как особой техники, он противопоставляет два ее модуса: селекцию, непосредственно преобразующую организм для адаптации к искусственной среде, и культуру в собственном смысле – технику опосредованного воздействия, которая не подчиняет жизнь антропоцентрическим целям, а создает условия для возникновения «второй природы». Эта функциональная аналогия позволяет ему раскрыть амбивалентную природу технической деятельности: человек выступает одновременно как «культиватор» подготавливающий почву для человеческого развития, и как «селекционер» непосредственно преобразующий социальные формы. Поэтому культура и техника оказываются не противоположностями, а взаимодополняющими модусами единого процесса, методами работы «человека-техника» над собственным видом. Ключевым критерием их различия служит масштаб обратной связи. Когда техническое действие достигает порога, на котором оно начинает рекурсивно^[15] трансформировать и среду, и саму человеческую природу, оно перерастает в культурный жест. Его значимость измеряется уже не сиюминутной полезностью, а способностью переопределять базовые условия человеческого существования в мире.

Симондон осуществляет радикальный пересмотр самой категории «техники», раскрывая ее внутреннюю динамику через непрерывное взаимодействие и взаимопревращение двух полюсов. Согласно его подходу, техника предстает не как монолитная сущность, а как поле напряжения между «внутригрупповыми» практиками, которые конституируют локальную культуру, и «трансгрупповыми» формами, которые ее трансдуцируют, а именно переносят, перестраивают и порождают новые отношения, выходящие за рамки исходной группы. В результате извечный конфликт между культурой и техникой оказывается не внешним противостоянием, а внутренним фазовым сдвигом внутри самой структуры технической деятельности. Данный подход выступает системообразующим принципом всего творчества Симондона, связывая в единую теоретическую систему кибернетическую трактовку культуры, гипотезу о техносимволическом единстве, анализ структурного изоморфизма техники и сакрального, а также модель динамики «индивид-среда». Посредством этого синтеза Симондон выстраивает «онтологический мост», преодолевающий пропасть между техническим действием и культурным смыслом. В итоге техника в его философии обретает статус ключевой политической проблемы, поскольку именно от ее осмысления и организации зависит вектор человеческой эволюции: будет ли он определяться логикой замкнутых социальных систем или откроет путь к их подлинной трансформативной открытости.

Вместе с тем эволюционная перспектива, разработанная Симондоном в «Культуре и технике», отчетливо выявляет его глубокую связь с наследием Андре Леруа-Гурана^[16,17], которое, в свою очередь, синтезировало традиции Дюркгейма и Бергсона. Симондон признавал объективный и необратимый характер технической эволюции, описанный Леруа-Гураном, но видел в этом не повод для фатализма или оптимизма, а вызов для человеческой мысли. Задача культуры в его понимании – не плыть по течению «прогресса» и не бороться с ним, а понять его внутреннюю логику (трансдукцию) и научиться направлять его в русло, служащее подлинному развитию человека, а не его отчуждению. Кроме того, развивая эту концепцию, Симондон видел в технике и универсального медиатора между биологической природой человека и культурой, создающего кумулятивную траекторию развития через миграции, заимствования и спонтанные изобретения, которые в своей совокупности и формируют необратимый исторический процесс. Особое значение в этой системе взглядов

приобретает неолитический перелом – тот пороговый момент, когда формирование устойчивой среды технических объектов и аппарата социальной памяти запускает круговую причинность между «биологическим» и «культурным». Данный взрывной переход от охотников-собирателей к земледельческим цивилизациям Месопотамии демонстрирует, как технический прогресс, основанный на отборе наиболее эффективных решений, не просто изменяет, но радикально перестраивает саму структуру отношений «индивид-среда». Именно в этом контексте техника окончательно утверждается в качестве движущей силы антропогенеза, что, в свою очередь, выявляет политическое измерение технического развития как фундаментальную проблему человеческого существования, требующую осмысления взаимосвязи между технологической эволюцией и социальной организацией [\[18, p.222\]](#).

Совершая следующий шаг, Леруа-Гуран помещает эту внутреннюю логику в универсально-исторический контекст, осмысляя глобальное развертывание техники как необратимый планетарный разрыв, событие, чьи полные последствия человечеству еще только предстоит осознать. Его яркая археологическая проекция, где пласты традиционных орудий внезапно, уже к XXX веку, сменяются напластованием обломков самолетов и радиостанций [\[17, p.406-407\]](#), наглядно демонстрирует, что промышленная революция представляет собой цивилизационный разлом того же порядка, что и неолитический переход – а именно разлом, радикально переопределивший саму траекторию человеческого становления. Именно это наследие «исторической катастрофы в замедленном действии» Симондон переносит на уровень всего человеческого вида, вскрывая подлинную природу кажущегося конфликта. С точки зрения Симондона, противостояние между культурой и техникой на самом деле является столкновением двух принципиально разных технических режимов. Первый режим, характерный для доиндустриальных обществ, предполагает глубокую интеграцию техники в социальный организм, где она служит исключительно внутренним целям сообщества. Второй режим – индустриальный, напротив, наделяет технику относительной автономией. В этом случае она превращается в самостоятельную силу, способную преобразовывать саму основу взаимосвязи между человеческим видом и его средой обитания.

Именно на этом уровне проблема обретает тревожный онтологический статус: как архаическому биологическому виду, чьи инстинкты и психические структуры сформировались в условиях палеолита, существовать в созданной им же техногенной среде, которая развивается по собственным небиологическим законам? Заимствуя у Бергсона [\[19\]](#) различие «закрытого» и «открытого» общества и у Леруа-Гурана – образ «архаичного млекопитающего» [\[20, p.25\]](#), Симондон доводит их логику до системного предела. Он показывает, что конфликт между нашей видовой наследственностью и порожденной нами техносферой представляет собой фундаментальное противоречие человеческого существования, требующее нового термодинамического понимания отношений между жизнью, техникой и обществом. Порождаемый техникой раскол между консервативной биологической природой человека и необратимой динамикой технологического развития создает для Симондона фундаментальную антропологическую проблему, неразрешимую в парадигме традиционной политики. Единственным ответом на нарастающую энтропию социальных систем становится для него радикальная открытость технической эволюции не просто как инструмента адаптации, но как конкретного выражения самой жизни, способной преодолеть роковой разрыв между палеолитической архаикой человеческой природы и геологической мощью созданной им техносферы.

Таким образом, фигура магического демиурга у Симондона предстает не как архаический образ творца, а как фундаментальный оператор становления,

раскрывающий внутреннюю динамику технического изобретения. Симондон радикализирует биосемиотику Иксюля и онтологию «плоти» Мерло-Понти, чтобы обосновать магию в качестве изначальной, доиндивидуальной и дорефлексивной фазы, где техника и символизм возникают в неразрывном единстве. В этом «техносимволическом горниле», корнящемся в «магической силе-среде» по аналогии с «маной» Хьюберта и Мосса, происходит первичное структурирование реальности через «кожные придатки» и протезы, создающие метастабильную прослойку между индивидом и средой. Именно здесь, в этом промежуточном царстве «столпотворения», где фрагмент обладает силой целого, а опосредование еще не расщеплено на субъект и объект, закладывается возможность самой культуры. Магия, следовательно, есть не пережиток примитивного мышления, а «вечный двигатель» трансиндивидуации, постоянный источник энергетического потенциала и риск регресса, имманентный любому акту коллективной индивидуализации.

Сквозь призму этой магической и техносимволической парадигмы вся последующая история человечества предстает у Симондона как последовательность фазовых переходов, исходящих из этого единого источника. Первичный раскол магического единства порождает технику и религию, а их последующее взаимное обогащение кристаллизуется в «географический» и «человеческий» миры. Однако кульминацией этой генеалогии является политика, которая, унаследовав от религии «функцию тотальности», обретает свою специфику как компенсаторный механизм в условиях технической фрагментации человеческого мира. В свете этого Симондон вскрывает изначальную политическую природу техники: проблема заключается не во внешнем конфликте между культурой и цивилизацией, а во внутреннем фазовом сдвиге внутри самой технической деятельности, разрывающей вид между его архаической биологией и созданной им техносферой. Опираясь на эволюционную перспективу Леруа-Гурана, Симондон предлагает видеть в технике не инструмент, а среду существования, чья радикальная открытость становится единственным ответом на энтропийный вызов современности, возводя техническое изобретение в ранг высшего политического и онтологического жеста, от которого зависит будущее самого человечества.

Органология фармакона: техника между ядом и лекарством

Именно эта симондонианская процессуальная онтология техники как «вечного двигателя» трансиндивидуации, чей энергетический потенциал неотделим от риска регресса, становится для Стиглера отправной точкой для радикального переосмысления. Однако если Симондон прослеживает генеалогию техники из ее магического истока, то Стиглер, принимая тезис о ее конститутивной роли, смещает фокус на ее фармакологическую природу. Он помещает симондонианский «фазовый сдвиг», этот исходный раскол, порождающий политику, в сердцевину самой технической эволюции, понимаемой теперь как процесс «общей органологии»^[21,p.117] (способ мышления о совместной индивидуации человеческих органов, технических приспособлений и социальных организаций). Для Стиглера техника – это не просто среда существования, а «конститутивная протеза»^[5,p.235], определяющая человеческую временность через «третичные ретенции»^[22,p.52]. Но эта самая протеза, это условие возможности культуры и памяти несет в себе и собственную противоположность, оборачиваясь силой

разрушения [\[23\]](#).

Отсюда следует, что Стиглер называет любой подобный процесс «грамматизацией» [\[24, p.38\]](#) – процессом формализации и разбиения актов человеческой деятельности (расчетов, языков и жестов) на дискретные повторяемые единицы (граммы), которые могут быть воспроизведены людьми или машинами. Однако эта самая грамматизация, объективирующая потоки жизни, одновременно становится и «машиной пролетаризации» [\[21, p.37\]](#). Ключевой момент наступает тогда, когда, чтобы грамматизация привела к пролетаризации, индивид утрачивает знания, которыми он обладал, в их текучей, неграмматизированной форме, то есть утрачивает «знание-как» и «знание-жить». Поэтому открытость техносоциальной среды, которую Симондон видит ответом на энтропию, у Стиглера предстает как фундаментальная амбивалентность фармакона [\[21, p.32-35, 25, p.1-5, p.69-100\]](#): имманентный технике риск отчуждения оказывается не внешней угрозой, а обратной стороной ее созидательной силы. Ядом, неотделимым от лекарства.

Итак, если Симондоном видел трагедию современного бытия в техническом жесте, превращающемся в чисто инструментальное, отчужденное действие, то в своей программной работе «Кризис духа» [\[26, c.41-42\]](#) Поль Валери с пугающей пронизательностью формулирует ключевую для всей современной эпохи проблему: европейский разум, достигший невиданных высот в науке и морали, оказался тем самым фармаконом, который в акте саморазрушения породил беспрецедентные ужасы Первой мировой войны. Иными словами, свидетелем катастрофы, которой стал поэт и философ Поль Валери, предстает не просто как следствие «фармакологии» разума, а как результат этой изначальной техносимволической катастрофы, разрыва, который политика и культура безуспешно пытаются «залатать». Эта фундаментальная амбивалентность духа, где знание и добродетель становятся условием возможности тотального уничтожения, находит свое прямое продолжение и радикализацию в «общей органологии» Стиглера. Если Валери диагностирует кризис, то Стиглер предлагает его онтологическое обоснование: техника как «конститутивная протеза» человеческого бытия изначально несет в себе фармакологический парадокс. Поэтому, с позиции Стиглера, прогрессивная «грамматизация», объективирующая знание во внешних носителях, является не только условием развития, но и механизмом «пролетаризации» или, по-другому, утраты индивидом своего «знания-жить». В этом случае катастрофа, «диагностированная» Валери, предстает не как контингентный сбой, а как симптоматическое выражение имманентного раскола в самом сердце технического бытия. Это раскол, в котором созидательный потенциал Духа оказывается неразрывно сплетен с его самоуничтожающей тенденцией, а техника в стиглеровском прочтении обнажает свою сущность фармакона. Нынешняя политика должна стать «фармакологией» разума, а не просто управлением. Ее миссия – непрерывно трансформировать имманентный яд техники в противоядие, обращая тем самым «аутоиммунный» процесс цивилизации в шанс для ее преображения.

Именно эта сознательная работа по превращению «яда» в «лекарство» и находит свое системное воплощение в органологии «фармакона» развитой Стиглером, которая радикально переосмысляет не только процессуальную онтологию Симондона, но и критику инструментального разума, представленную такими мыслителями, как Хоркхаймер и Адорно. Если эти мыслители видели в технике однозначное орудие отчуждения и «ядовитый» источник культурной индустрии [\[27, 28, 29\]](#), то Стиглер настаивает на ее изначальной амбивалентности. Техника – это фармакон: она есть одновременно и

условие культуры (анамнезис) и угроза для нее. Будучи «конститутивной протезой» памяти, она может как порождать живую трансцендентальную память, так и подменять ее внешним гипомнезисом. Индустриализация фармакона в XX веке довела эту двойственность до предела: технотехника, будучи продуктом анамнестического поиска истины, породила гипомнестические системы (от масс-медиа до цифровых платформ), которые могут замыкать «длинные контуры» коллективного мышления, подменяя истинный диалог «доксой» (общепринятым мнением), а совместную индивидуацию – адаптацией к готовым ментальным схемам. Этот системный разрыв между анамнестическим потенциалом технотехники и гипомнестической реальностью цифровой среды обретает свое онтологическое обоснование в точке схождения философии техники Стиглера с процессуальной онтологией Симондона. При этом если Симондон описывает трансиндивидуацию как возникновение общей смысловой среды в акте диалога или совместного действия [\[30, p. 203-205\]](#), то в органо-логической же перспективе этот процесс предстает как циркуляция желаний по «длинным контурам» искусственной (технической) внешней памяти. Однако доминирующая сегодня промышленная модель «грамматизации» осуществляет пролетаризацию в стиглеровском смысле: она не только отчуждает работника от средств производства, но и индивида от его «знания-жить» и способности к символическому творчеству, разрушая саму ткань техносимволической индивидуации.

Можно отметить, что для Стиглера пролетаризация – это фундаментальный антропологический разлом, при котором техника, изначально бывшая протезом человеческой памяти и знаний, превращается в инструмент их отчуждения. Преодолевая марксистские рамки, он утверждает, что суть пролетаризации не в лишении собственности, а в утрате самого знания, «формализованного» и захваченного машиной. Начавшись с подчинения фабричного рабочего ритму конвейера, этот процесс сегодня достигает апогея, где пролетарием становится любой, чьи навыки и мышление делегированы и детерминированы техническими системами. Поэтому пролетаризация оборачивается глобальной катастрофой памяти: цивилизация, передав свои ключевые знания внешним органам (технике) рискует безвозвратно утратить способность ими овладеть. Подчиняясь тотальной власти механизмов и их управляющих, человечество обрекает себя на системную деградацию как вид.

Чтобы осмыслить эту тотальную угрозу, Стиглер раскрывает пролетаризацию как тотальный антропологический сдвиг, разворачивающийся в три стадии [\[24, p. 105\]](#), каждая из которых знаменует утрату определенного пласта человеческого знания. Сначала индустриальный капитализм экспроприирует практическое «знание-умение», подчиняя тело рабочего ритму машины. Затем потребительский капитализм XX века с его культурными индустриями пролетаризирует «жизненное знание» [\[31, p. 20\]](#), подменяя искусство жизни стандартизированными потребительскими моделями. Наконец, завершающим «ударом» становится когнитивный капитализм XXI века, который, опираясь на цифровые платформы и алгоритмы, подрывает саму основу человеческой мысли – «теоретическое знание». Речь идет о способности к анамнезису, а именно к тому глубокому усвоению и творческому переосмыслению наследия прошлого, что составляет ядро культуры. В итоге происходит тотальный разрыв: вслед за отчуждением «руки» (практического навыка) и быта (жизненного опыта) наступает отчуждение разума. В этой триаде и раскрывается суть универсальной пролетаризации, которая, перестав быть уделом рабочего класса, становится в эпоху алгоритмического и платформенного управления общей участью человечества.

Этот процесс достигает своей кульминации в рамках платформенного капитализма (в

стиглеровской трактовке антропоцена), который предстает не как триумф человеческой власти над природой, а как эра тотальной энтропии. При этом такая ускоренная грамматизация знания от жеста до мысли разрушает техносоциальную сложность [\[32,с.72,33,с.16,34,35\]](#), не оставляя времени для рефлексии. В результате цивилизация, лишенная способности к интериоризации и производству новых смыслов, оказывается в ловушке: ее искусственная внешняя память, вместо того, чтобы служить источником трансиндивидуации, превращается в набор закрытых энтропийных систем. Пролетаризированный человек, зависимый от алгоритмических «диспозитивов» или, по-другому, от стратегических ориентиров, формируемых алгоритмами в современном обществе, утрачивает не только навыки, но и саму способность суждения, что ведет к катастрофическому рассеиванию творческой энергии, как социальной, так и биологической. В результате, антропоцен для Стиглера – это эпоха, когда техника, вместо того, чтобы быть органом человеческой эволюции, становится машиной по производству незнания и небытия, ставя под вопрос саму возможность будущего [\[36,р.48\]](#). Следовательно, политическая задача сегодня – это не отвержение техники как фармакона, а сознательная работа по превращению его «ядовитой» природы в «лекарственную». Ее цель – создание «органологических структур», способных поддерживать и усиливать длинные анамнестические контуры трансиндивидуации, открывая тем самым возможность для генезиса нового коллективного разума [\[37,38\]](#).

Следует отметить, что отправной точкой теоретических размышлений Стиглера является идея о том, что человеческую природу фундаментально характеризует то, что он назвал «изначальной утратой происхождения». В отличие от животного, чье поведение и сущность во многом предопределены инстинктами и естественной средой, человек появляется на свет как существо, лишенное какой-либо внутренней заданной «программы» или неизменной сущности. У него нет раз и навсегда определенного «бытия». Именно эта изначальная недостаточность, эта экзистенциальная «пустота» и является, согласно логике Стиглера, подлинным источником человечности. Чтобы восполнить этот недостаток, человек с самого начала вынужден обращаться вовне, создавая и используя технические средства, будь то простейшие орудия, язык или сложные символы культуры. В итоге сама человеческая природа оказывается сформированной контингентными внешними техническими артефактами. Из этого фундаментального обстоятельства Стиглер и делает свой радикальный вывод: быть человеком – значит быть изначальным техническим сущим, чья жизнь неразрывно связана с «протезами», которые не просто дополняют, а конституируют его самого. Поэтому, вопреки всей западной метафизической традиции вплоть до Хайдеггера [\[39\]](#), которая жестко противопоставляла человека и технику, а также социальное и техническое, Стиглер настаивает: любое такое противопоставление ложно и не имеет под собой оснований, поскольку техничность – это не внешний атрибут, а сама суть человеческого способа существования в мире [\[25,р.2\]](#).

Эта сущностная техничность проистекает из того, что сама временная и историческая природа человека, его постоянное нахождение в процессе становления коренится в том самом «изначальном недостатке». Эта фундаментальная изначальная ущербность – не просто контингентный дефект, а необходимое и конституирующее условие человеческого существования. Стиглер обозначает это парадоксальной формулой «необходимый недостаток», вкладывая в нее двойной смысл [\[40,р.43\]](#): это и недостаток (то без чего человек не был бы тем, кто он есть), и недостаток, который нужно признать и восполнить, то есть настоящий императив к действию. Поскольку человек лишен готовой сущности, он обречен быть существом «по умолчанию». Он вынужден постоянно

изобретать себя, свои качества и способы бытия в мире. Именно в этом непрекращающемся самоизобретении и разворачивается его судьба, обретающая форму истории и временности. Другими словами, Стиглер показывает, что наша изменчивость во времени и истории – это не дополнительное свойство, а прямое следствие нашего основного способа бытия: мы вынуждены сами создавать себя, потому что изначально лишены какой-либо заданной «программы» существования. Эта необходимость самоизобретения и проявляется как временность и история, а инструментом этого изобретения всегда выступает техника.

Обосновывая эту идею, Стиглер обращается к греческому мифу о Прометее, где «забывчивый» Эпиметей при сотворении живых существ растратил все качества, не оставив ничего для человека^[41,с.23-25]. В качестве компенсации его дальновидный брат Прометей похитил для людей огонь, ставший символом техники и знания. Таким образом, технология изначально выступает как протез, восполняющий фундаментальную биологическую неполноценность человека. Этот миф наглядно иллюстрирует, что все человеческие свойства представляют собой не природные данности, а искусственные приобретения. Поскольку у человека отсутствуют собственные сущностные свойства, он никогда не может полностью присвоить эти внешние протезы, что порождает непреодолимую «амбивалентность»^[5,р.192-195] и определяет трагизм его существования. При этом, как подчеркивает Стиглер, западная метафизика, начиная с Платона, структурно вытеснила это трагическое понимание^[5,р.194]. Вместо того чтобы принять контингентный^[42,43,44], технически опосредованный способ человеческого существования, метафизика стала настойчиво искать за ним некое чистое, неизменное бытие или божественный замысел. В итоге сущность современной метафизики, согласно логике Стиглеру, заключается все больше в подавлении или забвении техники, а значит, и в забвении подлинного технического условия самого человека.

Это забвение есть не что иное, как забвение человеком своей собственной сущности. Весь философский проект Стиглера направлен именно против этого забвения. В его основе лежит осмысление человека как незавершенного сущего, чье развитие сформировано и обусловлено техникой, а ключевым инструментом анализа служит теория «индивидуации» Симондона – мыслителя, чью значимость, по замечанию Стиглера, также отмечали Жиль Делез^[45,р.86] и Изабель Стенгерс^[46]. Ценность этого понятия «индивидуации» для Стиглера коренится в том философском перевороте, который Симондон совершает, подвергая критике субстанциализм и гилеморфизм традиционной метафизики. Краеугольным камнем его подхода является тезис о том, что индивид не предшествует процессу индивидуации, а возникает в рамках этого процесса^[2,р.23]. В этой связи понятие «индивидуации» у Симондона во многом и созвучно тому, что Мишель Фуко в своих поздних работах называл процессом «субъективации»^[47], понимаемым как активное самоформирование индивида через «технологии себя». Этот процесс, по Фуко, предполагает, что индивид конституирует себя через определенное число операций над своим телом, своей душой, своими мыслями, своим поведением. Подобно Фуко, Стиглера также глубоко интересует, как именно различные техники участвуют в становлении человека. При этом Стиглер радикально развивает эту модель, добавляя в нее третий фундаментальный термин: технику^[5,р.106]. В результате процесс антропогенеза (становления человека) предстает не как диада «психическое и коллективное», а как триада «психическое, коллективное и техническое». Стиглер настаивает, что именно этот третий элемент – техническая среда – и является иницирующим фактором в специфически человеческом процессе

индивидуации [\[25,p.2\]](#). В этом случае посредством технологических инноваций эта среда и задает тот самый тон и направление, в котором индивид и коллектив совместно формируют друг друга.

Отсюда следует, что техническая среда у Стиглера функционирует как симондонианское доиндивидуальное поле. Это изначальное метастабильное состояние, которое делает возможной саму трансдукцию между индивидуальной психикой и коллективом. При этом техническая среда не просто преобразуется в процессе психосоциальной индивидуации, но и формирует материальную основу всей символической культуры. Взаимосвязь между психикой, коллективом и техникой представляет собой трансдуктивную операцию [\[2,p.32\]](#) – рекурсивно-контингентное становление сущего [\[48,c.115\]](#), где элементы не просто взаимодействуют, а взаимно порождают и конституируют друг друга. Конкретная структура каждого элемента обретает свою определенность исключительно внутри этой связи, через непрерывный процесс взаимного опосредования и преобразования.

Именно для системного анализа этой триады взаимопорождающих связей Стиглер и вводит понятие «общей органологии», расширяя «механологию» Симондона. В ее рамках он анализирует историческую динамику взаимосвязей между тремя категориями органов: психическими, социальными и техническими. Их взаимосвязь порождает трансиндивидуацию – процесс формирования общего поля опыта, которое одновременно является продуктом и условием человеческого становления. Техники искусственной внешней памяти – от письменности до цифровых технологий выступают материальной основой этого процесса. В результате Стиглер утверждает, что антропогенез оказывается техногенезом [\[49,p.23\]](#): человечность возникает благодаря технике, создающей новую неорганическую форму жизни с искусственной внешней памятью. Эта «экстериоризированная третья память» [\[5,p.52\]](#), сохраняемая в артефактах, позволяет накапливать и передавать опыт негенетически, образуя основу культуры и истории. Кроме того, для описания этого механизма Стиглер вводит понятие эпифилогенеза (или эпифилогенетическую память) – процесса, в котором индивидуальный опыт закрепляется во внешних носителях и становится достоянием вида [\[50,c.43\]](#). Иными словами, в отличие от животных, обладающих лишь генетической (видовой) и эпигенетической (индивидуальной, умирающей вместе с организмом) памятью, человек обретает всегда третью форму памяти. В этом случае эпифилогенетическая память [\[5,p.140\]](#), материализованная в технологии и языке, структурирует историю на эпохи. Каждая такая эпоха порождает специфические формы знания и опыта, определяя горизонты мышления и существования людей в тот или иной период. Техника и язык предстают здесь как два равноправных измерения одного процесса экстериоризации [\[40,p.55\]](#), опровергая иллюзорный метафизический разрыв между символическим и материальным.

Таким образом, в философии Стиглера техника как фармакон достигает своего апогея в эпоху платформенного капитализма: эпифилогенетическая память, являющаяся условием человечности, систематически загрязняется, порождая духовное обеднение и экологический кризис разума. Перед лицом этой угрозы философия призвана стать не просто любовью к мудрости, а активной борьбой за разум, главным императивом которой становится разработка «фармакологии разума». Эта стратегия направлена на создание новых органологических структур, способных восстановить анамнестические потенциалы техники и преобразовать нашу неизбежную гетерономию в условие новой коллективной автономии, превращая имманентный яд технологий в лекарство для человеческого Духа [\[51,p.29\]](#).

Заключение

Синтез идей философии техники Симондона и Стиглера, предложенный в статье, позволяет не только кардинально переосмыслить онтологию техники как изначального условия человеческого становления, но и природу современного кризиса смысла. Если Симондон раскрывает магическое единство техносимволического как фундаментальную фазу становления человеческого мира, то Стиглер доводит эту идею до логического предела, показывая, что сам человек есть техническое существо, чье существование неотделимо от искусственной внешней памяти. Их синтез позволяет понять современный цифровой разрыв не как внешнюю угрозу, а как внутренний кризис процесса индивидуации, когда алгоритмические платформы, ставшие новыми доиндивидуальными средами, систематически блокируют возможность подлинной трансиндивидуации. В этом контексте техника предстает не просто инструментом, а фармаконом, изначально амбивалентной средой человечности, где созидательный потенциал памяти неотделим от риска ее отчуждения.

Стиглеровская диагностика трех стадий пролетаризации вскрывает системный характер этой угрозы: от отчуждения знания-умения через потребительскую стандартизацию знания-жить к современной экспроприации теоретического знания. В эпоху алгоритмического и платформенного капитализма пролетаризация становится универсальной участью, когда делегирование когнитивных функций техническим системам ведет к утрате самой способности к анамнезису – творческому усвоению культурного наследия. Платформенная рациональность, подчиняя трансиндивидуацию логике извлечения данных, превращает эпифилогенетическую память из условия культурного воспроизводства в источник энтропии, систематически разрушающий сложность как социальных связей, так и психических процессов.

В этом кризисе философия обретает свое новое призвание, как фармакология разума – активная практика преобразования яда в лекарство. Политический императив сегодня заключается не в отвержении техники, а в создании альтернативных органологических структур, способных восстановить длинные контуры коллективного мышления. Речь идет о проектировании таких техносоциальных сред, которые вместо блокировки трансиндивидуации усиливали бы анамнестические способности, превращая нашу неизбежную гетерономию в условие новой коллективной автономии. Только через сознательную работу по преобразованию фармакона можно обратить «аутоиммунную реакцию» цивилизации в источник ее метаморфозы, открывая тем самым возможность будущего для самого человеческого в человеке.

Библиография

1. Dijck J. van, Poell T., Waal M. de. The Platform Society: Public Values in a Connective World. Oxford: Oxford University Press, 2018. 226 p.
2. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
3. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958. 266 p.
4. Stiegler B. Etats de choc: Betise et savoir au XXIe siècle. Paris: Mille et une nuits, 2012. 355 p.
5. Stiegler B. Technics and time. Part 1. The fault of Epimetheus. Stanford, CT: Stanford University Press, 1998. 316 p.
6. Hubert H., Mauss M. Esquisse d'une théorie générale de la magie. Paris: PUF, 2019. 336 p.

7. Simondon G. *Imagination et invention* (1965–1966). Presses Universitaires de France, 2014. 206 p.
8. Brentari C. *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Dordrecht: Springer, 2015. 258 p.
9. Uexküll J. von. *A foray into the worlds of animals and humans: with A theory of meaning*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. 272 p.
10. Kull K. Jakob von Uexküll: An Introduction // *Sign Systems Studies*. 2020. Vol. 48 (1). P. 98-107.
11. Uexküll J. von. *Streifzüge durch die umwelten von tieren und menschen ein bilderbuch unsichtbarer welten*. Berlin: Springer. 101 s.
12. Toadvine T. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press, 2009. 174 p.
13. Merleau-Ponty M. *La Nature*. Notes. Cours du Collège de France. Paris: Seuil, 1995. 380 p.
14. Simondon G. *Culture et technique // Sur la technique* (1953–1983). Paris, PUF. P. 315-329.
15. Саяпин В.О. Рекурсия как способ самоорганизации современного социума // *Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия*. Воронеж, 2023. № 3 (49). С. 62-67. EDN: SRUPMZ
16. Leroi-Gourhan A. *Evolution et techniques I. L'homme et la matière*. Paris: Albin Michel, 1943. 362 p.
17. Leroi-Gourhan A. *Evolution et techniques II. Milieu et techniques*. Paris: Albin Michel, 1945. 512 p.
18. Leroi-Gourhan A. *Le geste et la parole. Technique et langage*. Paris: Albin Michel, 1964. 323 p.
19. Bergson H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Alcan, 1932. 346 p.
20. Leroi-Gourhan A. *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel, 1965. 285 p.
21. Stiegler B. *For A New Critique of Political Economy*. Polity Press, 2010. 154 p.
22. Stiegler B. *Symbolic Misery*. Cambridge: Polity Press, 2014. 144 p.
23. Stiegler B. *The carnival of the new screen: From hegemony to isonomy* // *The YouTube reader*. Stockholm: National Library of Sweden, 2010. P. 40-59.
24. Stiegler B. *Disbelief and Discredit. Vol. 1. The Decadence of Industrial Democracies*. Cambridge: Polity Press, 2011. 200 p.
25. Stiegler B. *Technics and time. Part 2*. Stanford, CT: Stanford University Press, 2009. 285 p.
26. Валери П. *Эстетическая бесконечность: эссе*. М.: Колибри, Азбука-Аттикус, 2020. 480 с.
27. Хоркхаймер М. *Затмение разума. К критике инструментального разума*. М.: Канон +, 2011. 224 с.
28. Адорно Т. *О технике и гуманизме* // *Философия техники в ФРГ*. М., 1989. С. 364-371.
29. Адорно Т., Хоркхаймер М. *Диалектика просвещения*. СПб.: Медиум и Ювента, 1997. 312 с.
30. Simondon G. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989. 293 p.
31. Stiegler B. *Automatic Society. Vol. 1. The Future of Work*. Cambridge: Polity Press, 2016. 280 p.
32. Аршинов В.И., Свирский Я.И. *Сложностный мир и его наблюдатель. Ч. 1-я* // *Философия науки и техники*. 2015. № 2. С. 70-84. EDN: VCVPHD
33. Ивахненко Е.Н. *Хрупкий мир через оптики простоты и сложности (Ч. 2)* // *Образовательная политика*. 2020. №4 (84). С. 16-27.

34. Керимов Т.Х., Красавин И.В. Сложность – общая, ограниченная и организованная: проблема, методология и основные понятия // Вестник Гуманитарного университета. 2024. Т. 12. № 2. С. 108-119. DOI: 10.35853/vestnik.gu.2024.12-2.06 EDN: WRRJCX
35. Саяпин В.О. Техносоциальная сложность как проблема индивидуации: взгляд Жильбера Симондона // Философская мысль. 2025. № 7. С. 85-107. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.7.74957 EDN: CUNGKU URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=74957
36. Stiegler B. States of Shock: Stupidity and Knowledge in the 21st Century. Cambridge: Polity Press, 2015. 291p.
37. Саяпин В.О. Коллективный кризис человечества как путь к подлинному "сверхразуму": почему аффективная реальность человека не сводима к алгоритмическим и нейроморфным процессам // Философия и культура. 2025. № 9. С. 88-111.
38. Саяпин В.О. За пределами разума: индивидуация Жильбера Симондона в эпоху вычислительного суверенитета и автоматизированного познания // Философия и культура. 2025. № 6. С. 78-98. DOI: 10.7256/2454-0757.2025.6.74807 EDN: ONLSHC URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=74807
39. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221-237.
40. Stiegler B. Philosopher par accident. Entretiens avec Elie During. Paris: Galilée, 2004. 124 p.
41. Платон. Диалоги. М.: Академический проект, 2011. 351 с.
42. Хуэй Ю. Рекурсивность и контингентность. М.: V A C Press, 2020. 400 с.
43. Ивахненко Е.Н. Навстречу "новой эпистемологии": рекурсивность и контингентность Юка Хуэя // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. № 3. С. 220-233. DOI: 10.5840/eps202259351 EDN: PFYETV
44. 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
45. Deleuze G. Desert Islands and Other Texts 1953–1974. L.: Distributed by the MIT Press, 2004. 323 p.
46. Stengers I. Résister à Simondon? // Multitudes. 2004. Vol. 4 (4). P. 55-62.
47. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
48. Ивахненко Е.Н. Аллагматика Симондона vs диалектика Гегеля // Вестник Московского университета. М., 2023. Т. 47. № 6. С. 107-126.
49. Stiegler B. Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril. Paris: Galilée, 2003. 91 p.
50. Подорога Б.В. Краткий очерк истории мнемотехник Бернарда Стиглера // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2020. Т. 5. № 4. С. 42-47.
51. Stigler B. Taking Care of Youth and the Generations. Stanford: Stanford University Press, 2010. 263 p.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

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

Данная статья представляет собой глубокий анализ философских концепций Жильбера

Симондона и Бернара Стиглера в контексте современной технологической реальности, фокусируясь на понятиях техносимволической индивидуации и фармакона. Предмет исследования — это переосмысление онтологии техники как условия человеческого становления, где магия у Симондона выступает первичной фазой техносимволического единства, а у Стиглера техника предстает амбивалентным фармаконом, одновременно создающим и разрушающим индивидуацию в эпоху платформенного капитализма. Авторы синтезируют идеи, показывая, как цифровые платформы блокируют трансиндивидуацию, приводя к пролетаризации и утрате анамнестических способностей.

Методология исследования основана на сравнительно-историческом и концептуальном анализе текстов Симондона и Стиглера, с привлечением биосемиотики Якоба фон Иксюля, феноменологии Мерло-Понти и эволюционной перспективы Леруа-Гурана. Подход процессуальный и трансдуктивный, вдохновленный Симондоном, что позволяет рассматривать индивидуацию как динамический процесс. Однако методологическая часть исследования могла бы быть усилена эмпирическими примерами современных технологий, чтобы сделать анализ более прикладным, а не чисто теоретическим.

Актуальность работы несомненна: в эпоху алгоритмического капитализма и искусственного интеллекта вопросы отчуждения памяти и кризиса смысла становятся центральными. Статья отвечает на вызовы платформенного общества, где техника не просто инструмент, а конститутивный элемент человечности, что перекликается с работами ван Дейка.

Научная новизна заключается в оригинальном синтезе симондонианской магической фазы и стиглеровской органологии фармакона, что раскрывает политический потенциал техники как средства преодоления пролетаризации. Авторы вводят идею «фармакологии разума» как стратегии преобразования яда в лекарство, что расширяет рамки философии техники, интегрируя критику Хоркхаймера и Адорно с позитивным видением трансиндивидуации.

Стиль изложения академический, но перегружен: длинные предложения и обилие терминов (например, «метастабильная фаза», «трансдукция») могут затруднить восприятие. Структура логична — от введения к заключению, — но содержание страдает от повторений и недостаточной критики: авторы не достаточно глубоко анализируют контрпримеры, как роль этических аспектов ИИ в индивидуации. Библиография обширна и релевантна, включает ключевые работы, но могла бы охватить больше современных источников по цифровой этике.

Апелляция к оппонентам присутствует, но фрагментарно: критика инструментального разума у Хоркхаймера и Адорно противопоставляется амбивалентности фармакона, однако не хватает прямого диалога с критиками Стиглера, такими как те, кто обвиняет его в технологическом детерминизме. Это могло бы усилить аргументацию.

В выводах статья предлагает политический императив — создание органологических структур для восстановления коллективного мышления, что делает ее интересной для читательской аудитории: философов техники, культурологов и специалистов по цифровым медиа. Работа заслуживает публикации с незначительными правками для ясности, так как вносит вклад в понимание техники как условия человечности в кризисную эпоху.

