

Софья Тихонова\*

## ФИГУРАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ МЕДИАФИЛОСОФИИ\*\*

ОТ ОРГАНИЦИЗМА К СОВЫТИЙНОЙ ОНТОЛОГИИ

Получено: 25.08.2025. Рецензировано: 27.04.2026. Принято: 11.08.2026.

**Аннотация:** Статья представляет собой теоретический обзор фигуративных моделей в континентальной медиафилософии и их концептуального потенциала для понимания современной медиакommunikации. Переход к цифровой фазе социального развития требует возвращения к фундаментальному философскому вопросу о том, что есть медиа. Методом сравнительно-концептуального анализа в статье реконструируется логика, по которой медиафилософия переходит от органицистского технотерминизма к онтологии медиа и темпоральной событийности, и на этой основе выдвигается рабочее определение медиакommunikации как культурного интерфейса. Фигура протеза у В. Стиглера описывает медиа как технологию памяти, экстериоризирующую мнемофункцию: медиа не расширяют органы чувств, но выносят вовне саму форму их внутренней организации, делая возможным эпифилогенез — накопление человеческого опыта вне биологического тела. М. Серр через фигуру паразита переосмысляет шум и коммуникационный сбой как продуктивное напряжение, обновляющее систему, — органицистская модель медиа получает у него кибернетическое и экодарвинистское измерение. С. Крамер разрабатывает фигуру прозрачного посланника как модель негенеративного медиума, который сохраняет дистанцию между коммуникантами, не порождая смыслов и исчезая в момент выполнения своей миссии. У Т. Баркера фигура гибридного события описывает медиакommunikацию не как линейную передачу, а как процессуально-реляционное становление, в котором человеческое, машинное, аффективное и темпоральное переплетены в единую сеть. Проведенное сопоставление позволяет выделить четыре измерения медиальности, которые интегрируются в авторской модели медиакommunikации как культурного интерфейса. Интерфейс организует телесный доступ к медиуму, сохранение опыта, позиции участников и обратную связь. Литеральная и оптическая грамматизация различаются по временной организации, способу знаковой фиксации и режиму пользовательского действия. В гибридных форматах обе логики могут сочетаться на разных уровнях интерфейса.

\*Тихонова Софья Владимировна, д. филос. н., д. юрид. н., профессор, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского (Саратов), [segedasv@yandex.ru](mailto:segedasv@yandex.ru), ORCID: 0000-0003-2487-3925.

\*\*© Тихонова, С. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-03014 (<https://rscf.ru/project/25-28-03014/>).

**Ключевые слова:** медиафилософия, медиакommunikация, медиа, цифровая философия, фигуративность, грамматизация.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-43-72.

## ВВЕДЕНИЕ

Медиафилософия сыграла важнейшую роль в отечественном гуманитарном дискурсе последнего десятилетия — она провозгласила и зафиксировала медиальный поворот, легитимировав включение так называемых *digital born* объектов в исследовательскую повестку гуманитарных наук и самой философии. Медиальный поворот как «онтологическое изменение реальности» (Савчук, 2014: 19) предполагает, что компьютеры, телефоны, социальные сети, голосовые помощники — не пыль случайной эпохи, которую время сметет с подлинного облика человека. В качестве новых форм антропологического опыта они требуют если не пересмотра самой границы между человеком, артефактом и животным (Очеретяный, 2024: 78), то хотя бы более пристального внимания к ее определению. Социальное формирование инициирует взаимную адаптацию человека и медиа, которая концентрическими кругами расходится по всем уровням социальной реальности. Подавляющее большинство медиаагентов имеет цифровой характер, от тех, что возникли на основе вычислительных операций (мессенджеры и платформы), до тех, чьи принципы организации были перекроены через оцифровку или переход к цифровым формам (телевидение). Но конкретизация множественности их видов давно стала требовать слишком много времени, поскольку число медиа неуклонно множится. Мы мыслим о медиа в типовых категориях, логически подобных борхесовской классификации животных, смешивающих технологии, их эффекты, институты, ситуативные тренды и маркетинговые уловки. Поэтому каждый, входящий в поле медиафилософии, неизбежно спотыкается на дефиниции медиа. Тем важнее становятся вопросы о том, что они есть и как связаны медиа и коммуникация.

Ответы на них редко бывают прямыми. Их можно выстроить как стратегию фигуративности, то есть способ концептуализации медиакommunikации через образы, роли и обобщенные схемы действия. Посредничество, событие и передача мыслятся через наглядные формы участия — ангел, интерфейс, паразит, призрак, проводник. В рамках данной статьи я постараюсь проследить, как медиафилософия работает с метафорами медиа, раскрывая их онтологическую, коммуникативную и антропологическую природу. Разумеется, фигуративная стратегия не является

единственно возможной. Аналитическая философия медиа работает с операциональными определениями и критериями разграничения медиальных функций (Kulvicki, 2014), а формальная онтология информационных сред предпринимает попытки категориальной систематизации типов медиальных сущностей (Floridi, 2014). Однако ориентация этих подходов на дефиниционную точность плохо справляется с принципиальной прозрачностью медиа: медиа функционируют, исчезая из поля зрения, и именно поэтому их природа схватывается не через прямую дефиницию, но через косвенную фигуру — образ. Фигуративная стратегия позволяет схватить медиальность как процесс, а не как объект, и именно поэтому она доминирует в континентальной традиции медиафилософии, которой посвящена эта статья. Она представляет собой теоретический обзор ключевых фигуративных моделей медиафилософии. Ее цель заключается в реконструкции аналитического движения от органицистского понимания медиа к событийной онтологии. Сравнительно-концептуальный анализ проводится по четырем критериям: статус медиа, положение субъекта, пространственно-временная организация и модель коммуникации. Последовательность Маклюэн — Серр — Стиглер — Крамер — Баркер отражает смещение внимания от органического расширения к посредничеству, памяти, социальному отношению и медиальному событию. Она не предполагает прямой преемственности между авторами. Итогом анализа становится рабочее определение медиакommunikation как культурного интерфейса.

#### МЕДИА В ФОКУСЕ ФИЛОСОФИИ

Попробуем выяснить, почему философия исторически избегала прямого разговора о медиа. Ответ на этот вопрос позволит понять, в каком дисциплинарном контексте возникает медиафилософия как отдельный проект.

В отличие от *media studies*, уважаемой и обширной области междисциплинарных исследований с высоким уровнем институализации, медиафилософия нередко вызывает скепсис даже у самих академических философов, рассуждающих о ней как о деле маргинальном, не укладывающемся в традиционные рамки основных разделов философского знания и потому избыточном. Свидетельством такого отношения является длительность признания теоретического статуса наследия М. Маклюэна. На протяжении XX в. его систематически стигматизировали как дешевого популиста даже сами медиафилософы. Например, Р. Г. Уильямс оценивал его идеи как нелепые (Williams, 1974: 128),

а Х.Г. Энценсбергер прямо называл его шарлатаном (Enzensberger, Hood, 1982: 67). С другой стороны, до сих пор не изжила себя полярная традиция титулования Маклюэна как «пророка» коммуникации (Корчажкина, 2013), выносящая его творчество в сферу массовой культуры. Такие оценки нельзя объяснить издержками использовавшихся Маклюэном жанров: многие философы-постмодернисты писали в гораздо более эссеистическом стиле, но это никогда не подрывало их академический статус.

Возможно, дело в парадоксальности базовой формулы Маклюэна «the medium is the message». Она устанавливает тождество принципиально разных родов сущего — материи и смысла, процесса и результата, формы и содержания, и поэтому зачастую воспринимается как нарочито провокативный оксюморон. Однако более серьезной причиной выглядит изначальная драматичность отношений философии и медиа, в которых первая игнорирует свой «долг» перед последними. Если пристальнее взглянуть в историю формирования философии, обнажится ее тесная связь с письменностью: философский логос как рациональная мысль вырастает из стихии устного учения, трансформируясь в письменную рефлексию, которая и становится доминирующей. В этом контексте Т. Сазерленд реконструирует три устойчивые стратегии отношения философов к медиа — игнорирование, освоение и критику, зачастую реализуемые одним и тем же мыслителем (Hassan & Sutherland, 2016).

Как часть *технэ* медиа для философии выступают атрибутикой непросвещенных масс, чуждой и внешней. Поэтому беспокойство философии о медиа очевидно, однако всегда второстепенно, оно не входит в круг ее первоочередных забот. Глубинная метаморфоза, произошедшая с логосом в лоне письменности, от самой философии ускользнула, оказалась прозрачной. Мы можем это увидеть и по следам дописьменных метафор в самом слове «рефлексия», означающем отражение как оптический эффект и результат работы глаза, не руки. Вся последующая философская традиция углублялась, разветвлялась, оттачивалась и совершенствовалась благодаря письму. Письменность как дисциплина мышления так глубоко проникла в представления людей о самих себе, что структурировала схемы внутреннего мира, социализации, культуры и общества, стала основой собирания познающего «я» в автономное целое и семиозиса культуры. Орудием философов последовательно становились перо, авторучка, печатная машинка и клавиатура, разница же в порождаемых ими мыслях почти неизбежно оказывалась фигурой умолчания, выносимой за скобки. Между тем письменность, да

еще в ее современной форме, никогда не была естественной, исходной стихией философии.

Уловить процесс интериоризации письменного кода в структуру философского мышления можно только благодаря опыту коммуникационных революций. Вызванные ими разрывы в течении современности были не менее радикальными, нежели революции политические. Философия сама по себе глубинно медиальна: и в классическом прямолинейном смысле автономного канала, снабженного собственным кодом (философским языком), и в более утонченном смысле медирующей сложной системы, созданной благодаря появлению других медиа. Эти два контура, внешний и внутренний, при пересечении и порождают подлинный топос медиафилософии. Именно в нем концентрируется ее собственное, уникальное, проблемное поле. Одновременно базовые контуры являются основанием возможных исследовательских стратегий.

#### ВНЕШНИЙ КОНТУР: ОРГАНИЦИЗМ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА

Теперь рассмотрим первую стратегию медиафилософии, органицистский технодетерминизм в версиях Маклюэна и Серра, чтобы показать ее концептуальный потенциал и ограничения, преодоление которых вызвало к жизни онтологический поворот. Еще в работе 1964 г. «Понимание медиа: внешние расширения человека» Маклюэн рассматривает медиа сквозь призму органической антропоморфной метафоры (Маклюэн, Николаев, 2007). Медиа для него — это внешнее расширение органов чувств человека, работа которых требует «самоампутации»: создавая, допустим, телевидение, позволяющее мозгу получить картинку тех мест, которые недоступны глазам, человек отчуждает собственное зрение, утрачивая навыки переработки данных естественной оптики, меньше интересуясь ими и даже не доверяя им. Таким образом, медиа мыслится как искусственный орган для человеческого тела, и в этом ключе развитие обоих становится эпифеноменом эволюции. Мир медиа упорядочивается на основе телесной метафоры («холодные и горячие» у Маклюэна, «оптические» у Ф. Киттлера), а их реальность упорядочивается в системное целое, подобное организму, где основой статуса конкретного канала определяется его функциональность.

Эта стратегия медиафилософии опирается на наиболее очевидные штампы восприятия медиа, а потому наиболее распространена. Примером ее зрелой формы можно считать подход М. Серра, философа, называвшего себя «пиратом знаний». В последние десятилетия с серьезным

энтузиазмом его наследие открывается и переинтерпретируется в философском медиадискурсе. П. Чжан настаивает на том, что реальную роль Серра в медиафилософии еще только предстоит осмыслить (Zhang, 2024); тем не менее серровские образы посланника (Гермеса, паразита, ангела, Арлекина) активно используются для того, чтобы раскрыть сущность медиа и показать медиасущность философии (Barker, 2021a). Свое понимание медиа Серр всегда олицетворяет в персонажах, о которых рассказывается история в формате притчи, и эта персонажность одновременно акцентирует и амбивалентность медиа, и их активность, и их промежуточный статус, делая осязаемым их значение «между».

Как и весь технический мир, медиа антропны, а значит, их исследование всегда антропологично. Попытки отказаться от антропоморфизма только усложняют его версии, приводя к вытеснению механицизма информационным управлением. Чжан показывает кибернетический характер серровского антропоморфизма: люди и медиа связаны изоморфностью, а хрупкое человеческое тело выступает базовой моделью мира (Zhang, 2024: 2). Животность человеческого тела перекидывает мостик к другим организмам. Иначе говоря, чтобы создавать медиа, человеку нужно сначала увидеть самого себя в ряду природных царств. Эта кибернетическая максима изоморфизма представляет собой глубинное антрополого-онтологическое основание серровского экодарвинизма. В отличие от других организмов, человек реализует технологическую программу адаптации. Вместо того чтобы изменяться самому, подстраиваясь под среду, он меняет свои медиа. В таком ключе культура — это «сама природа, достигаемая другими средствами» (Serres, 2019: 35), а ее главным преимуществом становится то, что Чжан называет «дедифференциацией»: «По мере развития технологий человечество становится все более дедифференцированным, вплоть до такой степени, что оно определяется дедифференцированностью, неопределимостью, бесконечностью, тоталитарностью или чистым потенциалом» (Zhang, 2024: 2). Наименее специализированные медиа максимально универсальны, и в этом отношении они подобны человеческой руке с отстоящим большим пальцем, которая действует как максимально неспециализированный инструмент, пригодный для безграничного числа задач. Эту теоретическую линию продолжает органология Б. Стиглера, в которой индивидуация коллективного и личного «я» основана на взаимосвязи физиологических (биологических) органов человека, технических органов (инструментов, технологий) и социальных органов (общностей, коллективных структур). Ее ключевыми понятиями выступают

«фармакон» и «грамматизация» (Стиглер, Соловей, 2018; Стиглер, Михайлина, 2019).

Но вернемся к Серру. В целом анализ медиа в оптике органа позволяет установить их типичную учебниковую логику, финалом коммуникации в которой является понимание, завершающее успешную передачу сообщения, и противопоставить ей реальную актуализацию, в которой шум, сбой, дис-, мис- и де-коммуникация выходят на передний план. Здесь первостепенное значение обретает образ паразита. В него превращается бывший посланник, эксплуатирующий шум:

Когда посланники выступают в роли падших ангелов, когда посланник, политик, арлекин, учитель или теоретик оказываются перед лицом сообщения, они ведут себя как паразиты. Они паразитируют на сообщении, участвуя в несбалансированном обмене мнениями, питаясь своей ролью, а не переданным посланием... старая модель сбалансированного двустороннего обмена переконфигурирована Серром как односторонний каскад паразитических отношений. Паразит играет на периферии, затем создает много шума, затем перестраивает систему вокруг себя, пока новый паразит не нарушит работу системы (Barker, 2012: 176–177).

Особо важно для нашего анализа следующее обстоятельство. Новые медиа, конечно, формируются вокруг конкретной физической или ментальной человеческой способности, но поскольку человеческое тело принципиально не завершено в популяционно-эволюционном смысле, оно оказывается «дырявым» для техномедиа, которые не могут укорениться в человеческой плоти и просачиваются сквозь нее, сменяясь все новыми и новыми медальными волнами. Эта позиция закономерна для Серра как представителя современной континентальной (да еще и французской) философии, поскольку для него человеческое тело — это «классическое» тело без органов, самоконфигурирующее себя через самоизобретение медиа. В этой точке антропологический органицизм технологического детерминизма вступает в прямой контакт с онтологией — начинается переход от персонализированной в медиа человеческой экзистенции к безличной тотальности медиа в гибридизированных телах как условию такой экзистенции. Речь идет уже не столько о том, как вопрос бытия разыгрывается в человеке и через человека, сколько о том, может ли человек поставить этот вопрос без медиа. Техническая опосредованность онтогенеза усугубляется тем, что без медиа оказываются невозможными ни речь, ни мышление, ни понимание. Соответственно, вопрос о том, что значит быть человеком, дополняется вопросом

о том, что значит быть медиа. Сопоставление Маклюэна и Серра вызывает изменение статуса посредника. У Маклюэна медиа остаются продолжением человеческого тела. У Серра они приобретают собственную активность и перестраивают коммуникационную систему. При этом обе модели сохраняют антропологический центр и ограничены органической трактовкой медиальности.

#### ОНТОЛОГИЯ МЕДИА: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПРОТЕЗИРОВАНИЯ

Теперь обратимся к тому, как Стиглер переосмысляет медиа через феноменологию памяти и понятие третичной ретенции. Переход от пространства к темпоральности принципиален: именно он делает возможным переход от ответа на вопрос «что/кто есть медиа?» к вопросу «как?». И здесь оказывается релевантным феноменологический метод, позволяющий устанавливать влияние медиа на конструирование смысла сознанием, работая уже с темпоральными категориями памяти и прошлого. Для Б. Стиглера медиа можно понять только как основу индустрии памяти (Стиглер, Михайлина, 2019). Медиа протезируют память, вынося ее за пределы мозга. На первый взгляд, его версия медиафилософии продолжает логику органицистского технодетерминизма. Во-первых, ключевым ядром его философского проекта является разработка органологии как «рассказа о технической жизни» (Stiegler, 2020), в которой медиа прямо описываются через органическую метафору. Во-вторых, несмотря на критику современной технологической рациональности, позиция Стиглера сближается с левым акселерационизмом в контексте веры в трансформационную силу технологий и их пригодности для построения новых форм коллективности (Подорога, 2020а: 42–43). В-третьих, мысль Стиглера, масштабно представленная в трехтомнике «Техника и время» (Stiegler, 1994; 1996; 2001), тяготеет к филогенетичности, к панорамному обзору встроенности развития человека в общие процессы эволюции, в которых и формируются медиа как «третья память». Если в живой природе основным агентом преемственности являются коды РНК и ДНК, то человек создает технические мнемотехники, внешние для его организма. Даже примитивные орудия труда представляют собой форму объективации технических навыков, и в этом ключе тоже являются мнемотехниками. Если у Маклюэна, как было показано выше, медиа — внешнее расширение человека, то есть экстенсивный рост его органов в новых формах, то у Стиглера медиа являются экстериоризацией, то есть вынесением вовне форм их (органов) внутренней организации. Эта идея — очевидная детализация

и усложнение базовой линии логики Торонтской школы. В результате мысль Стиглера концентрируется на сопряжении человеческой истории как эпифилогенеза с прогрессом символического, которое раскрывается через эволюцию мнемотехник — ретенциальных машин, начинается с антропогенеза и заканчивается критикой массового общества конца XX в., входящего в цифровую фазу. Результатом становится явно историософский проект, который тем не менее потребовал от автора онтологической проработки базовых понятий.

Технодетерминистский контекст очевиден и в самом понятии третьей памяти (это совокупность всех мнемотехник, с которой ассоциируется бытие человека, начиная от царапин на камнях, оставленных питекантропом, и заканчивая технологиями нейросетей (Подорога, 2020b: 91)). Стиглер оспаривает метафизический предрассудок, согласно которому память есть исключительно естественная, живая способность индивида, — предрассудок, унаследованный и воспроизведенный в трансцендентальной философии от Канта до Гуссерля. Как показывает Б. В. Подорога, Стиглер развивает оригинальную концепцию памяти, в которой даже живая естественная память является замещенной, протезированной; протез же «обозначает то, что преддано, то есть то, что предсуществует по отношению к какому-либо волевому или сознательному отношению к миру» (там же: 92). Протез — это квинтэссенция техники, поскольку он замещает живой орган рукотворным артефактом. На первый взгляд, это эталонный ход органицизма в технодетерминизме.

Однако Стиглер осуществляет рокировку онтологических оснований в своем понимании коммуникации. Для Маклюэна в основе медиа лежит преодоление пространства, и поэтому в медиальном ракурсе речь всегда идет о передаче пространства. Для Стиглера же медиа преодолевает в первую очередь время, с пространством оно разбирается уже по изначально темпоральной схеме. Поскольку медиа удерживает в настоящем исчезающее прошлое (а любая состоявшаяся мысль покидает настоящее как процесс, сознание удерживает ее итоговое знание как воспоминание), постольку оно — всегда память. И эта перенастройка понимания медиальности открывает Стиглеру дорогу к феноменологическим экспериментам, в которых бытие технического и человеческое бытие нерасторжимы в изначальной предзаданности протеза-памяти.

Стиглер обращается к гуссерлевскому понятию ретенции, введенному для конкретизации временности сознания и решения проблемы схватывания длящихся объектов и длительности самого сознания-времени

(Мальшева, 2015). Временная протяженность самого сознания позволяет формировать длительность присутствия, то есть схватывать темпоральный объект. Для этого необходимо, чтобы заканчивающееся восприятие наделялось статусом только что прошедшего. Первичная ретенция — это все еще восприятие, а не воспоминание, вторичная ретенция — это уже воспоминание и начало работы памяти. Только что пережитое восприятие можно, например, проговорить или записать еще до того, как записывающий его прочно запомнит. Поэтому Стиглер настаивает на том, что возможна и третичная ретенция — через «опространствливание» длящегося, временного восприятия, придания ему видимой формы. Она делает произведенное сознанием воспоминание о впечатлении доступным для анализа, критики и манипуляций:

Будучи записанной, устная речь, бывшая временным объектом в гуссерлевском смысле, то есть звуковым объектом, который появлялся, только исчезая, становится в процессе этой грамматизации объектом пространственным, то есть объектом *синоптически* видимым, *синописисом*, который допускает одновременно *аналитическое* (дискретизированное) и *синтетическое* (объединенное) восприятие. Это опространствливание есть материализация (Стиглер, Соловей, 2018).

Опространствливающую материализацию Стиглер называет грамматизацией. По его мнению, овнешнение ментального содержания духа, продолжавшееся во все новых формах (ретенциальные машины), оказалось скрытым для философии на протяжении всей ее истории, поскольку

его изучение делала невозможным метафизика *фундаментальной онтологии* — понимаемая как онтология чистой мысли, то есть мысли, *предшествующей примеси ее овнешнения*, мысли, которую Кант назовет «априорной» и которую эта метафизика выдвинет как единственное *подлинное* познание, где бытие предполагается предшествующим становлению и тем самым делающим его познаваемым (там же).

Эту мысль можно конкретизировать следующим образом — поскольку философия перешла к письму как основной мнемотехнике, технологические нюансы последней она приняла за специфику работы сознания. Цифровые медиа, построенные на другой логике связи, не предполагающей длительной временной дистанции между созданием, трансляцией и восприятием образа (а процесс чтения на такой дистанции и основан), делают явной включенность третичных ретенций в работу сознания,

включенность, затемненную самой базовой медиатехнологией книжной культуры. Таким образом, благодаря Стиглеру бытие сознания и производство мнемотехнологий оказываются нерасторжимыми. Медиа больше не внешний костыль, подпирющий в сознании дверь в семиозис, а неотъемлемая часть онтологического плана человеческого бытия. По сравнению с органицистской моделью медиа здесь выступают не продолжением человека, а условием формирования его памяти. Пространственная логика преодоления расстояния сменяется темпоральной логикой сохранения прошлого. Однако преимущественно мнемотехническое понимание медиа недостаточно раскрывает отношения между участниками коммуникации.

#### ОНТОЛОГИЗАЦИЯ МЕДИА:

##### МЕДИАЛЬНОСТЬ НЕГЕНЕРАТИВНЫХ МЕДИА

Перейдем к онтологии С. Крамер и ее фигуре прозрачного посланника-ангела, чтобы показать, как радикальный тезис о негенеративности медиа переопределяет отношения между посредником, коммуникантами и социальностью. Онтологии медиа строятся вокруг двух полюсов — специфического бытия технического посредника и человеческого бытия. Человеческое бытие очевидным образом выступает точкой отсчета, поскольку технобытие ему противопоставляется. Максимальную детализацию этого подхода мы обнаружим, например, в латурианской акторно-сетевой теории (АСТ), представляющей голоса нечеловеков, и позднее — в различных версиях плоских онтологий. Собственно медиальность и действие здесь отождествляются, сущность актанта в его непассивности, и медиа демонстрируют особый вид бытия, порожденный им самим и переплетающийся с его бытием в гибридных формах. Гибридизация амбивалентна, она дает и отнимает, усиливает и стирает, раскрывает и отчуждает человеческое в сложных диалектических переходах и снятиях. Бытие нечеловеков основано на их действии, и это действие осуществляется далеко не всегда на благо и пользу людей, их создающих или использующих, более того, для пользователей нечеловеки легко могут принимать самостоятельных агентов, в которых непонятность черного ящика-алгоритма неразличима с автономией воли.

Ситуация с человеческим полюсом обстоит иначе. Ее границы очерчивает рефлексия С. Крамер, которая преобразует постмодернистскую онтологию в новую версию онтологии медиа, концентрирующуюся на категории медиальности «как элементарного измерения человеческой

жизни и культуры» (Krämer, 2015). Ключевыми авторами для мысли Крамер выступают В. Беньямин, Ж.-Л. Нанси, М. Серр, Р. Дебре и Д. Д. Питерс. Опираясь на них и пытаясь свести постулаты таких разных мыслителей в единый фокус, она закладывает фундамент универсальной неинструментальной модели медиа.

Крамер радикально противопоставляет технодетерминистскую модель, ядром которой является коммуникативная цепь Шеннона-Уивера, и традицию философии диалога, в которой целью, смыслом и вершиной коммуникации является понимание. Первую она называет почтовой моделью, подчеркивая, с одной стороны, технический характер коммуникации, исключая нематериальные аспекты смыслопередачи, а с другой — акцентируя фигуру почтальона как посредника-посланника, без которого передача невозможна. Вторую она называет эротической, тем самым показывая слияние двух коммуницирующих «я» в единое «мы», характерное как для философской трактовки коммуникации в целом, так и для делиберативного философского направления, опирающегося на теорию коммуникативного действия. Критический пафос Крамер направлен на эротическую модель коммуникации, которая сегодня выполняет нормативную и нормирующую функцию эталона коммуникации и тем самым подавляет и вытесняет модель техническую. Работа эротической модели направлена на слияние голосов: «Когда диалогическая коммуникация успешна, те, кто общается друг с другом, в некотором смысле становятся „единым целым“; если цель понимания достигнута, то они как будто говорят одним голосом» (ibid.: 24). Однако, по мнению Крамер, такая позиция подрывает очевидную гетерономность человеческого бытия: «она предполагает существование различий, не одобряя и не стабилизируя их; вместо этого она пытается преобразовать различное в идентичное, которое фактически делится между участниками и становится чем-то „общим“» (ibid.).

Однако апология почтовой модели отнюдь не означает, что Крамер переходит на позиции технологического детерминизма. Напротив, она противопоставляет ему свою философскую программу, настаивая на том, что медиа не обладают никакой генеративной функцией; по сути, они не более чем мосты над пропастями, фатально и непреодолимо разделяющие человеческие «я». Для Крамер эти «я» всегда фундаментально различны, и это различие она подчеркивает через апелляцию к Беньямину (грехопадение как символ различий) и Нанси (онтологическая социальность как со-явление сингулярностей (Ямпольская, 2021:

349–350)). Сингулярные «я» соединены виртуальными связями, отражающими внешнее телесное существование, которое не предполагает собирание в единый «соборный» коллектив.

Главная специфическая черта этих мостов — функциональная прозрачность. Чтобы раскрыть ее содержание, Крамер использует концепцию медиума-посланника Серра, у которого любые медиа, особенно СМИ, легко производят невзаимность, подчеркивая исходное различие коммуникантов, то есть принципиально неустраняемую гетерономность коммуникации. Так Крамер освобождает коммуникацию и от приписываемой ей функции интеграции и синтеза, и от коллективной идентичности как ее базиса. Медialogическая мысль Дебре нужна Крамер, чтобы подчеркнуть материальность коммуникации, нивелировать ее идеально-смысловой статус. И наконец, Питерс, по ее мнению, развенчивает образ вторичности почтовой модели, показывая принципиальную важность диссеминации сообщений и временную ограниченность контактов при коммуникации. Таким образом, из процитированных трех исследователей Крамер формирует свой ударный взвод для борьбы с эротической моделью коммуникации, доказывая, что медиа не сплавляют, но разделяют, и преодолевают расстояние во имя того, чтобы различие оставалось стабильным.

Понимание медиа, формируемое Крамер, основано на фигуре посланника. Архаичность этого персонажа намекает на его универсальность в социальной структуре, а идея поручения выступает «нулевой точкой» для всех возможных способов передачи информации, принятых в религии, медицине, экономике, лингвистике, психоанализе и юриспруденции (Krämer, 2015: 78). Нулевая точка раскрывается в следующих аспектах. Во-первых, с точки зрения посланника коммуникация всегда предполагает общение с разделенными дистанцией гетерогенными сущностями, то есть посланник действует в пространстве «между» ними. Через него разные миры перетекают друг в друга. Во-вторых, посланник преодолевает расстояния и ведет переговоры о разногласиях, но он не сокращает дистанцию и разговаривает не своим голосом. Он выступает капсулой для чужой автономной мысли и воли. Нести чужой голос и есть главная миссия посланника, важная настолько, что он может отдать за нее жизнь. В-третьих, он выступает «посторонним» для каждого из коммуникантов, превращая их бинарную оппозицию в (скрытый) треугольник и запуская социальность. Эта идея кажется Крамер свежей и инновационной, она развивает ее, опираясь на Й. Фишера (Fischer, 2004),

хотя предмет социальной философии всегда начинается с триады субъектов, поскольку диадные отношения описываются психологическими моделями межличностных отношений. В-четвертых, посланник делает сообщение материальным, само его движение в пространстве и времени — залог того, что содержание сообщения останется неподвижным. Когда медиа достигает своей цели, мы его не видим, сосредотачиваясь на смысле явленного нам послания, которое существует в этот момент для нас так же очевидно, как и любой другой феномен окружающего мира, благодаря вполне физической работе, выполненной посланником. В-пятых, посланник нейтрален по отношению к сообщению, он его не усиливает и не ослабляет, исполняя свою миссию, он становится прозрачным в момент «чтения». Весть о победе греков над персами настолько тотальна для своих адресатов, что требует смерти доставившего ее Фидиппида. Согласно логике Крамер, этот исторический сюжет демонстрирует полное исчезновение медиа в результате исполнения посланцем своей миссии. Чтобы проявить сообщение, медиуму нужно самонейтрализовать себя. Таким образом, медиа — это то, что обеспечивает контакт разделенных различных миров, эстетизируя, делая ошутимым и присутствующим отсутствующее, и после этого исчезает.

Если технологический детерминизм в качестве нормативного эталона использовал органы человеческого тела, то Крамер выводит на авансцену человека. Идеальное медиа — это человек, отказавшийся от себя ради чужого голоса и подчинивший свою жизнь передаче этого голоса тому, кто находится за пределами его слышимости. После выполнения своей миссии человек-медиа исчезает. В нарративе Крамер исчезновение иллюстрируется смертью гонца, который умирает. Но смерть гонца не является необходимой: если человек освобождается от своей миссии и возвращает себе свое «я», он действует дальше как социальный субъект, что нивелирует его медиальный статус. Негенеративность медиа буквально означает, что посланник передвигает сообщение, но не формирует и не изменяет его.

Таким образом, социальность и медиальность совпадают, поскольку они начинаются там, где индивид берет на себя роль посредника между другими людьми. Разумеется, человек может приспособливать для этой задачи и технические инструменты, но они выступают просто протезами. В теории Крамер технические медиа второстепенны и даже случайны, точно так же, как и эротическая модель коммуникации. Но ее теорию можно свести к весьма инновационной формуле «медиа — это человек».

Конечно, радикальный пафос онтологии Крамер однозначно сфокусирован на прозрачном и различном. Жесткость этой фокусировки нивелирует предварительные разъяснения о том, что и почтовая, и эротическая модели адекватны медиареалиям. Иногда создается впечатление, что Крамер сознательно игнорирует традиции социальной феноменологии и семиотики позднего общества потребления. Например, интересубъективный диалог как феноменологический проект всегда выстраивался из перспективы замкнутости и автономии гетерогенных коммуникантов, объединяющихся только в общей перспективе жизненного мира, и если внимательно разбирать теорию коммуникативного действия, то запрос Крамер на сингулярных субъектов может быть вполне удовлетворен. Или буквальное прочтение бодрийеровской гиперреальности, гипостазизирующей симулякры: для всех исследователей массмедиа последней четверти XX в. был очевиден институциональный характер развитых СМИ, в которых производство смыслов распределялось между журналистами, редакторами, фотографами, операторами, цензорами, лоббистами, собственниками, государством таким образом, что источником и предметом сообщений становились самореферентные материалы, слабо или никак не связанные с реальностью, которую они якобы отражают. Упрощающие схемы, фиксирующие новые особенности связи кода и канала, не предполагали утверждений типа «смыслы производит телеприемник / типографский станок», хотя сегодня в отношении нейросетей мы позволяем себе утверждения такого типа, и в результате в медиафилософии оказывается чрезвычайно востребован дискурс нечеловеков.

Специфическая тенденциозность мышления Крамер отмечается и Т. Баркером в части интерпретации мысли Серра: для Крамер серровские ангелы (как посланцы Бога, оберегающие грань между божественным и человеческим) демонстрируют ключевую роль неустранимой дистанции, однако у Серра есть игнорируемый ею аспект поддержки: «Серр также делает акцент на том, что ангел ведет человека через пропасть, действуя подобно педагогу, ведущему ребенка в школу, что не всегда предусмотрено в модели передачи Крамер» (Barker, 2021a: 176). Иначе говоря, исходный серровский «набор» ангелов гораздо шире, чем тот, с которым работает Крамер. Одни ангелы у него действительно сохраняют дистанцию и создают разделения, но другим поручено вести людей за собой и объединять их, а третьи вообще заняты тем, что вносят помехи и недопонимания в цепь коммуникации. В результате логика Крамер направлена на зачистку пустого пространства «между», которое разделяет коммуникантов

и преодолевается посланцами. Это пространство чаще является воображаемым, а не физическим, тем не менее оно в любом варианте реально в социальной онтологии.

Если мы объединим онтологические перспективы АСТ (а ее применимость сомнений не вызывает (Сосновская, 2023)) и медиафилософии Крамер, то получим следующую онтологическую матрицу — люди как разделенные сингулярности для совместного бытия нуждаются в том, чтобы кто-то из них преодолевал разделяющие их дистанции и различия, не уничтожая последние как фундаментальную основу человеческого «я». Поэтому некоторые люди исполняют функцию медиа, связывая тех, кому не в чем совпадать друг с другом. Акт принятия послания и есть минимальный «атом» медиальности, лежащий в основе жизни человеческих сообществ. На время исполнения этой функции они жертвуют своим статусом автономной сингулярности, после ее выполнения — или умирают, или возвращаются в исходный режим. Ресурсозатратность использования людей в качестве медиумов инициирует изобретение «протезирующих» технических инструментов, замещающих человека. Большая часть таких инструментов создается по аналогии с органами человеческого тела. Некоторые технические медиа (большая часть современных) создаются настолько сложными и искусными, что они получают самостоятельный (по отношению к человеку) статус актантанечеловека. Люди могут на короткое время или в исключительных случаях «сливаться» друг с другом в единое «мы» в результате понимающего диалога, однако такое слияние требует преодоления дистанции, охраняющей автономию и делающей возможным социогенез. Понимающий «синтез» исключает своих участников из взаимодействия с другими людьми, сильные связи требуют такой степени интенсивности и длительности, что возможны только в парах и микросообществах.

Несмотря на то что коллективный субъект воспринимается как нечто большее, чем субъект единичный, его появление сокращает число субъектов в сообществе, поэтому всегда существует определенный порог для образования «мы» — система социальных цензов и фильтров, допускающих установление такого рода идентичностей (только между супругами, только между родителями и детьми, только между наставником и учеником, только между соратниками, только между друзьями и т. п.) и поощряющих их тип. Соответственно, потребность в «почтовых» связях является более частотной, поэтому гораздо чаще люди гибридизируются с техническими медиа, чем «синтезируются» с другими людьми. Техногибридизация может восполнять дефицит диалоговой

коммуникации, но ее усиление провоцирует усиление агентности медиа. При этом медиа, как люди, так и нечеловеки, могут быть «плохими», то есть выполняющими свою функцию «неэффективно» с позиций коммуникантов. Это невыполнение может быть результатом и дефекта назначенного медиа (телефон может сломаться, а гонец — сломать ноги или потерять лошадь), и его специфической активности, искусственно затягивающей медиамиссию, вносящей в нее шумы и в итоге паразитирующей на ней. Крамер переносит внимание на дистанцию между коммуникантами. Однако принцип негенеративности медиа затрудняет объяснение ситуаций, в которых посредник изменяет сообщение и участников взаимодействия. Событийная онтология Баркера позволяет рассмотреть медиальность как процесс взаимного преобразования человека и машины.

#### КОНВЕРГЕНЦИЯ ВРЕМЕН:

##### ТЕМПОРАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ЦИФРОВЫХ МЕДИА

Темпоральный поворот в медиафилософии может быть рассмотрен на материале Т. Баркера, чтобы сформулировать, что такое «посткоммуникация» и как событийно-аффективная онтология отвечает на вопрос о современной медиакоммуникации. На примере его работ можно увидеть, как медиафилософия от пространственных метафор дистанции и расстояния переходит к темпоральным структурам.

Медиафилософам, длительное время опиравшимся на социально-феноменологическую традицию, хорошо известно, что для производства замкнутыми сознаниями схожего смысла нужен схожий опыт. Очевидно, что медиа позволяют этот опыт людям разделять, неважно, приходится ли для этого дотягиваться до собеседника голосом или посланником. Метафора «дотягивания» позволяет конструировать органицистские модели, наделяя в них особым статусом категорию расстояния: медиа сближают, перекраивают географию, позволяя синхронизировать деятельность больших групп людей на больших территориях. Поэтому пространственность долгое время была специфичной чертой медиафилософского мышления, времени же уделялось гораздо меньше внимания. Обращение к этой онтологической категории детерминировалось значимостью вопросов скорости передачи и проблемы формирования образов восприятия. Тем не менее именно время становится основой нового витка развития медиафилософии в XXI в.

Т. Баркер в работе «Время и цифровое: связь технологий, эстетики и процессуальной философии времени» актуализирует темпоральный

подход к онтологии медиа (Barker, 2012). Его книга писалась в последние годы Великого разрыва, периода в методологии исследования цифровых медиа, когда основным трендом было противопоставление миров онлайн и офлайн как принципиально различных и альтернативных по отношению друг к другу. Поэтому многие техноэстетические примеры, используемые Баркером, выглядят архаично в мире социализированных цифровых сетей, ориентированных на интеграцию цифровых и нецифровых коллективных активностей. Тем не менее автор уловил тренды, которые окончательно приобрели массовый характер в период пандемийного «дистанта». Логика Баркера движется от анализа сингулярного чувственного опыта к анализу социально распределенного знания, результаты которого сохраняют следы опыта других пользователей. Полученные им результаты релевантны получаемым в латурианской модели странного времени, но их исходная точка отсчета — индивидуальный чувственный опыт, продуцируемый взаимопереплетениями настраивающихся друг на друга пользователя и машины («интерактивная эстетика»). Баркер тратит много усилий на то, чтобы отказаться от пространственного подхода, традиционного для исследований цифрового мира, и наделить привилегированным статусом подход темпоральный.

Опираясь на интуитивистскую философию времени Бергсона (с оммажем делезианской интерпретации) и процессуализм Уайтхеда, он формирует новую модель событийно-аффективной онтологии, в которой бытие трактуется как переплетение процессов. Пользователь и компьютер — это два взаимовключенных процесса, реагирующих на изменения друг друга и подстраивающихся под эти изменения; встреча, контакт воспринимающего человека и афицирующего машинного медиа и есть событие:

Событие цифровой встречи — это не то, что происходит с кем-то. Скорее, такое событие — это событие, в котором пользователь и машина оба вовлечены, устанавливая условия друг для друга, создавая потенциал для большего количества событий и ограничивая поведение друг друга. Цифровая встреча, таким образом, является событием, которое происходит с ними обоими в них обоих — пользователе и машине (ibid.: 49).

Для раскрытия смысла события Баркер использует уайтхедовский термин «нексус», означающий связку событий. Нексус — это узел, в котором переплетаются онтологически отличные процессы так, чтобы

составить единое целое. Событие тождественно формированию нексуса как гибридизирующего и расширяющегося, пульсирующего в росте живого процесса. Нексус обеспечивает конвергенцию многовекторных времен-темпоральностей, которые несут в себе его элементы. В результате время, насаждаемое медиа, всегда является «многовременным»:

Многовременное время — это скалярный тип времени, тип времени, в котором несколько временных слоев накладываются на настоящее. У него есть количество, насыщенное его множественными временными эпизодами, но нет единого линейного направления. Это скорее режим временности, в котором настоящий момент, точка, в которой мы получаем эстетическую информацию и взаимодействуем с технологией, включает в себя множественные масштабы прошлого (Barker, 2012: 17).

Такая онтологическая модель не только расшатывает линейные, механистические и репрезентационные представления о времени и восприятии, она требует изменения базового для гносеологии понятия субъекта. Баркер заменяет его понятием *superject*, чтобы отказаться от оптики, в которой субъект неизбежно субстанциален, и зафиксировать, что пользователь — это агломерат случаев, непрерывно становящихся на платформе заданных машиной условий. *Superject* — это набор процессов, инициированных одним пользователем, которые активирует следующий после того, как первый покинет систему: постоянно углубляемый цифровой след, оказывающий конституирующее влияние на опыт каждой новой интерактивной встречи.

Переосмысление субъекта, осуществляемое Баркером в темпорологической перспективе, созвучно рефлексивным операциям Латура, которые тот производит с понятием объекта, чтобы переосмыслить сети актантов как фабрики по производству времен (Latour, 1997), но у Баркера сингулярный опыт пересобирается в сетевое производство знания. Баркер реализует свой проект в условиях, когда сетевые сервисы еще далеки от массовой доместификации, поэтому он говорит о машинах, подразумевая компьютеры. Сегодня «хард софт» находится в тени алгоритмов социальных и нейросетей, поскольку компьютер давно сдал свои лидирующие позиции среди гаджетов, обеспечивающих выход в сеть. Если компьютер вырывал пользователя из социального контекста, то теперь цифровые итерации и социальные связи гибридизированы настолько, что цифровое время и социальное время трудно разделять.

Разумеется, связь техники и режимов темпоральности неоднократно оказывалась в фокусе исследователей (Вайсман, Эдельман, 2019;

Thompson, 1967), однако медиафилософский взгляд Баркера позволяет фиксировать медиа как источник многовариантных режимов темпоральности, буквально включающих разрозненных людей в переживание общего опыта. На этой основе он совершает принципиальный концептуальный жест — вводит термин «посткоммуникация», чтобы зафиксировать эпистемологический сдвиг в понимании медиа, благодаря которому идея коммуникации как передачи сообщений сменяется идеей медиа как темпоральной структуры, способной через телесные аффекты формировать разделяемый неавтономный опыт (Barker, 2021b). Так понятия, медиа оказываются средами событий, автоматизмов, сбоя, гибридизация с которыми пронизывает теперь человеческую онтологию. Монтаж, сдвиг, интерфейс, длительность, алгоритм — все эти феномены продуцируют собственную темпоральность, в которой развиваются события. Ограничение событийной модели Баркера состоит в риске растворения специфики отдельных медиа в общей процессуальности взаимодействия.

Проведенное сравнение показывает изменение основной единицы анализа: от органического тела и посредника к технической памяти, социальному отношению и событию. Эта трансформация не может быть описана как линейная история идей, поскольку представляет собой аналитическое движение от субстанциального понимания медиа к процессуальному.

Рассмотренные модели конституируют четыре измерения медиальности: органицистский технодетерминизм Маклюэна и Серра — антропологическое; феноменология протезирования Стиглера — темпорально-мнемическое; негенеративная онтология Крамер — социально-дистанционное; событийная онтология Баркера — процессуально-аффективное. Культурный интерфейс координирует эти измерения: задает телесный доступ к медиуму, организует сохранение опыта, распределяет позиции участников и направляет обратную связь. Поэтому понятие Мановича становится основой авторской четырехмерной модели медиакommunikation.

#### СОВРЕМЕННЫЕ МЕДИА: ЦИФРА И МЕДИАКОММУНИКАЦИЯ

Различение литеральной и оптической грамматизации служит частной проверкой предложенной модели. Стиглер раскрывает темпоральную организацию письма, тогда как Киттлер привлекается для анализа машинной визуальности. Его концепция не является самостоятельным этапом рассматриваемой теоретической траектории. Обе формы грамматизации рассматриваются как конфигурации четырех измерений: они

задают режим телесного доступа, способ сохранения опыта, распределение коммуникативных позиций и характер обратной связи.

На основе выведенных четырех измерений медиальности теперь возможно конкретизировать, каким именно образом культурный интерфейс работает в современных цифровых медиа — через сопоставление литеральной и оптической грамматизации. Для медиафилософии вопрос о современных медиа относится к разряду «проклятых» — он ставится каждый раз, когда распространяется новый канал или радикально модифицируется старый, при этом сама по себе классификация медиа — крайне неблагоприятная задача, требующая работы с комбинированными критериями. Поэтому самый простой способ ее решения — деление медиа на старые и новые — стабильно остается востребованным.

Л. Манович обозначил современные медиа как культурные интерфейсы, с помощью которых пользователь взаимодействует не с компьютером самим по себе, но с культурой, зашифрованной в цифровой форме (Манович, Кульчицкая, 2018: 107). Организовать знаки на экране гаджета можно разными способами, но дизайнеры актуализируют те способы, которые очевидны в культурном опыте («язык культурных интерфейсов состоит в основном из элементов, принадлежащих к уже известным культурным формам и жанрам» (там же: 108)); если разрушить такую преемственность, новым каналом просто невозможно будет пользоваться без длительного и сложного обучения. Таким образом, старого в новом всегда достаточно, и очень часто оно продолжает свою кропотливую работу именно в тех случаях, которые максимально провоцируют алармизм.

Для понимания цифровых трансформаций медиареальности перспективным и эвристичным может оказаться обращение к идеям Б. Стиглера о письменной грамматизации литеральных медиа, с одной стороны, и к осуществленной Ф. Киттлером аналитике всех каналов, работающих с визуализацией, которые он обозначил зонтичным термином «оптические медиа», — с другой. Сближение проектов Стиглера и Киттлера позволяет сформировать достаточно стройную модель их отношений.

Человеческая мысль как продукт когнитивно-гносеологический формировалась задолго до письма. Поэтому, когда Стиглер называет процесс сращения техники, мышления и письма грамматизацией, он сразу отмечает, что у письма в этом процессе фундаментальная роль:

...даже когда грамотный человек говорит и выражается устно, он в этот момент читает и интерпретирует *буквально* — то есть он «буквально» пишет,

если верно, что все, что он читает, записывается в его мозге, и если верно, что все, что он читает, реактивирует и интерпретирует схемы его вторичных ретенций, записанные ранее и в текстовой форме: *грамотный человек говорит как книга, которой он является и которую читает* (Стиглер, Соловей, 2018).

Отождествление человека с книгой позволяет Стиглеру прийти к следующему выводу: «*Письмо мозга* — это письмо *возможностей кооперации между мозгами* — особенно в качестве структур сообществ *читающих* мозгов или цифровых мозгов» (там же).

Стиглер переводит процесс письма-чтения в термины кодирования-декодирования. Таким способом он показывает неразделенность чтения и письма: читатель библиотеки вынужден вести письменные заметки, то есть писать, и даже если он полагается на память, запоминает он именно то, что в этой практике должно быть записано на полях (Стиглер, Михайлина, 2019).

Кроме нерасщепленности и обратимости процессов кодирования-декодирования, литеральная технология обеспечивает дистанцию по отношению к содержанию сообщения. Письмо предполагает задержку между прочтением и представлением, которая может быть небольшой у начитанных людей, но даже они могут обдумывать прочитанное, возвращаться к нему, перечитывать его снова и снова. Чтение, как и письмо, требует серьезных временных затрат и интеллектуальных усилий, поэтому время знания и время чтения как минимум совпадают, а письмо неизбежно калибрует навыки размышления. Телевидение и радио дают новостной поток, мгновенно формирующий события в сознании реципиента, а подлинное чтение, не адаптированное к бытовым нуждам, требует библиотеки:

Информация — для потребления, а библиотека — место и время для размышлений. Место для чтения, в котором *время не торопится*. С этой точки зрения мы не «читаем» газету. Если же мы ее читаем, то читаем не как газету, а как *документ*, что несравнимо с *отношением* к предназначению газеты как *газеты* (там же: 161).

Задержка между кодированием и декодированием культивирует рефлексивность пользователей письменности (рефлексивность в смысле способности к рефлексии как процессу рассмотрения себя и своих связей с миром со стороны), и преуменьшать значение этой рефлексивности для развития философии, литературы, публицистики и научной рациональности, лежащей в основе всего современного цивилизационного воспроизводства, очень сложно.

Новые медиа у Стиглера опираются на «световое время», они не знают литеральной задержки и не нуждаются в ней, поскольку формируют представления молниеносно.

Детализацию того, как это происходит, мы находим у Ф. Киттлера. Киттлер отказывается от органицистского детерминизма Маклюэна, считая его продолжением фрейдовской идеи о том, что современный человек — это человек, протезированный новыми вспомогательными органами, к которым относятся подзорные трубы, микроскопы, граммофон и телефон (Киттлер, Никифоров и Скуратов, 2009: 24), а само это развитие объясняется низкой осведомленностью гуманитарных мыслителей в области инженерного дела и электроники. Сам Киттлер стоит на позициях чисто технологического детерминизма и считает, что развитие медиа происходит по общей для техники логике, в которой

технические инновации — например, согласно модели военно-стратегической эскалации — соотносятся лишь друг с другом и реагируют одна на другую, так что именно из этого собственного развития, протекающего совершенно независимо от индивидуальных или же коллективных человеческих тел, впоследствии возникает подавляющее воздействие на органы чувств и органы как таковые (там же).

Для Киттлера содержанием одного медиума всегда является другой медиум (для телепередачи — фильм, для фильма — роман, для романа — алфавит и т. д.), более того, медиа быстро приспосабливаются к тому, чтобы «измерять» человека — например, по мере распространения массовой грамотности душу начнут сравнивать с восковой дощечкой, а затем — с листом бумаги.

По его мнению, само понимание того, что такое медиа, целесообразно формулировать на основе шенноновской теории информации, позволяющей встраивать историю медиа в общий контекст технологического развития. Если традиционные искусства приближались к имитации реальности, опираясь на оценки, конвенции и случайности в приспособлении различных материалов к оставлению следов, то технические медиа симулируют эту реальность, поскольку опираются на измерение способностей и неспособностей человеческих органов восприятия, фиксацию света и световых проекций более точным, чем человеческий, способом и адаптацию зафиксированного под человеческое восприятие. Оптическая симуляция технических медиа не протезирует зрение, улучшая или калибруя его, она заменяет его в смысле передачи глаз

и возможности смотреть «чужими глазами», а зрительный образ, ранее доступный только через вербальный пересказ или иллюстрацию, созданную специально обученными людьми, она делает передаваемым, воспроизводимым, измеряемым и редактируемым. Начиная с камеры-обскуры, Киттлер строит историю визуальных искусств как матрешку вложенных медиа, где более новое «поглощает старое», зашивая в итоге кинематограф в телевидение, а телевидение — в компьютерное экранное искусство, основанное на цифровой обработке образов (*imaging*).

По Киттлеру, визуальность рубежа тысячелетий основана на автоматизированной данности машины, обрабатывающей свет быстрее и точнее, чем это делает человеческий глаз. Оптические медиа по сути являются машинами симуляции, обеспечивающими автоматизированную фиксацию, сохранение и трансляцию визуальной информации на основе машинной обработки света. Их продукты не только позволяют «смотреть» и «созерцать», они выполняют функцию удостоверения реальности, свидетельства ее подлинного существования и тем самым ложатся в основу практик установления истины, как научных, так и юридических.

Что мы получаем из приведенных концептуализаций? Прежде чем ответить на этот вопрос, отметим, что все современные медиа работают на основе устройств, физически, экономически и социально легко доступных для большинства населения планеты, и каждое такое устройство позволяет не только просматривать контент, но и создавать его, и эта специфика одинаково характерна и для литеральных, и для оптических версий контента.

Сложно спорить с тем, что длительная работа с оптическим контентом притупляет и нивелирует рефлексивные особенности литеральной грамматики. Однако расцвет обеих форм, судя по всему, никак не определяется некоей имманентной логикой. Во времена пандемии потребность в замещении физического присутствия вызвала массовый всплеск востребованности видеоконтента, бюрократические отчеты на всех уровнях стали сопровождаться пользовательской фото- и видеofиксацией результатов, но образование по-прежнему опирается на литеральную логику. Временная задержка является важным, но не единственным признаком грамматики. Следует учитывать также организацию знаков и характер пользовательского действия. Современные интерфейсы часто совмещают обе логики: видео с субтитрами объединяет оптический поток с литеральным слоем, а интерактивный

текст — письменную дискретность с машинной обратной связью. Поэтому анализировать следует функциональные слои интерфейса, а не медиум целиком.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, современная медиафилософия использует фигуративные конструкции для осмысления сущности медиакommunikации, прорабатывая онтологический статус медиа на функционале метафорических фигур. Разворачиваясь между полюсами органицистского и технического технoдетерминизма, она приписывает медиа статусы копии, акцидента, атрибута, актанта, гиперболизируя конкретный медиальный репертуар метафорической фигуры и перераспределяя субъектные и объектные характеристики между человеком и медиа. В этой оптике фигура посредника (ангел, паразит, посланник, гонец или интерфейс) применяется как структурный принцип медиальности, инициирующий различные механизмы сопряжения онтологического, эпистемического и социального порядка.

Фигуративность как рефлексивная стратегия позволяет медиафилософии формализовать ускользающее от описания — прозрачную активность медиа и их дисконнективность, тем самым преодолевая позитивистскую и утилитаристскую ограниченность классических теорий коммуникации. Фигуративность медиафилософии не статична, возможна комбинаторика фигур, полифония и множественные пересборки, что отражает саму природу медиа как гибридных, изменчивых и саморефлексивных объектов.

Литеральная и оптическая грамматизация различаются по характеру временной задержки, организации знаков и режиму пользовательского действия. Первая связана с дискретной записью и рефлексивным интервалом. Вторая основана на автоматизированной фиксации и потоковом восприятии. В гибридных форматах обе логики действуют одновременно.

Медиакоммуникация представляет собой организованное интерфейсом событие, в котором соединяются телесное восприятие, техническая память, распределение коммуникативных позиций и обратная связь. Такое определение развивает концепцию Л. Мановича. Переход к событийной онтологии означает, что медиа рассматриваются уже не как внешний инструмент субъекта, а как условие его памяти, связей и становления.

## ЛИТЕРАТУРА

- Вайсман Д. Времени в обрез : ускорение жизни при цифровом капитализме / под ред. С. Шукиной ; пер. с англ. Н. Эдельмана. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.
- Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. / пер. с нем. О. Никифорова, Б. Скуратова. — М. : Логос, Гнозис, 2009.
- Корчажкина О. М. Послание Маршалла Маклюэна, или что знал и чего не мог знать великий «пророк из Торонто» // Медиа. Информация. Коммуникация. — 2013. — № 7. — С. 48–58.
- Маклюэн М. Понимание медиа : внешние расширения человека / пер. с англ. В. Г. Николаева. — М. : Гиперборея, Кучково поле, 2007.
- Мальшева Д. С. Роль ретенции в структуре внутреннего сознания-времени в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. — 2015. — № 1. — С. 155–160.
- Манович Л. Язык новых медиа / пер. с англ. Д. Кульчицкой. — М. : Ad Marginem, 2018.
- Очеретяный К. А. Интерфейс животных : цифровое проектирование по ту сторону человека // *Galactica Media : Journal of Media Studies*. — 2024. — Т. 6, № 4. — С. 59–83.
- Подорога Б. В. Краткий очерк истории мнемотехник Бернарда Стиглера // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. — 2020а. — Т. 5, № 4. — С. 42–47.
- Подорога Б. В. Логос и протез : теория третьей памяти Бернарда Стиглера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2020b. — № 6. — С. 90–99.
- Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. — СПб. : Издательство РХГА, 2014.
- Сосновская А. М. Проблема применения метода акторно-сетевой теории в теории медиа и медиакommunikation // *Galactica Media : Journal of Media Studies*. — 2023. — Т. 5, № 4. — С. 282–304.
- Стиглер Б. Дух просвещения в эпоху философской инженерии / Художественный журнал ; пер. с фр. В. Соловей. — 2018. — URL: <https://moscowartmagazine.com/issue/81/article/1775> (дата обр. 18 авг. 2025).
- Стиглер Б. Время чтения и новые инструменты памяти / пер. с фр. Я. Михайлиной // Лаканалия. — 2019. — № 32. — С. 142–166.
- Ямпольская А. Жан-Люк Нанси, мыслитель сообщества // Социологическое обозрение. — 2021. — Т. 20, № 3. — С. 349–352.
- Barker T. S. Time and the Digital : Connecting Technology, Aesthetics, and a Process Philosophy of Time. — Hanover (NH) : Dartmouth College Press, 2012.
- Barker T. S. Michel Serres' Messengers // *Media Theory*. — 2021a. — Vol. 5, no. 1. — P. 163–184.

- Barker T. S.* Post-Communication Theory // Miscommunication : Errors, Mistakes and the Media / ed. by M. Korolkova, T. Barker. — New York : Bloomsbury Academic, 2021b. — P. 46–60.
- Enzensberger H. M.* Constituents of a Theory of the Media / trans. from the German by S. Hood // Critical Essays / ed. by R. Grimm, B. Armstrong ; trans. by S. Hood. — New York : Continuum, 1982. — P. 46–76.
- Fischer J.* Figuren und Funktionen der Tertiärität : Zur Socialtheorie der Medien // Massenmedien und Alterität / hrsg. von J. Michael, M. K. Schäffauer. — Frankfurt am Main : Vervuert, 2004. — S. 78–86.
- Floridi L.* The 4th Revolution : How the Infosphere is Reshaping Human Reality. — Oxford : Oxford University Press, 2014.
- Hassan R., Sutherland T.* Philosophy of Media. A Short History of Ideas and Innovations from Socrates to Social Media. — New York : Routledge, 2016.
- Krämer S.* Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy. — Amsterdam : Amsterdam University Press, 2015.
- Kulvicki J.* Images. — London : Routledge, 2014.
- Latour B.* Trains of Thought : Piaget, Formalism, and the Fifth Dimension // Common Knowledge. — 1997. — Vol. 6, no. 3. — P. 170–191.
- Serres M.* Hominescence. — London : Bloomsbury Academic, 2019.
- Stiegler B.* Le Technique et le Temps 1 : La faute d'Épiméthée. — Paris : Galilée, 1994.
- Stiegler B.* Le Technique et le Temps 2 : La désorientation. — Paris : Galilée, 1996.
- Stiegler B.* Le Technique et le Temps 3 : Le temps du cinéma et la question du mal-être. — Paris : Galilée, 2001.
- Stiegler B.* Elements for a General Organology // Derrida Today. — 2020. — Vol. 13, no. 1. — P. 72–94.
- Thompson E. P.* Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism // Past & Present. — 1967. — No. 38. — P. 56–97.
- Williams R.* Television : Technology and Cultural Form. — London : Fontana, 1974.
- Zhang P.* Serres's Philosophy of Media // Philosophies. — 2024. — No. 9.

---

Tikhonova, S. V. 2026. "Figurativnyye strategii mediafilosofii [Figurative Strategies of Media Philosophy]: ot organitsizma k sobytiynoy ontologii [From Organicism to Event Ontology]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 43–72.

---

SOPHIA TIKHONOVA

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

DOCTOR OF LETTERS IN LAW

PROFESSOR

SARATOV NATIONAL RESEARCH STATE UNIVERSITY NAMED AFTER N. G. CHERNYSHEVSKY (SARATOV, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-2487-3925

## FIGURATIVE STRATEGIES OF MEDIA PHILOSOPHY FROM ORGANICISM TO EVENT ONTOLOGY

Submitted: Aug. 25, 2025. Reviewed: Apr. 27, 2026. Accepted: Aug. 11, 2026.

**Abstract:** The article is a theoretical review of figurative models in continental media philosophy and their conceptual potential for understanding contemporary media communication. The transition to the digital phase of social development calls for a return to the fundamental philosophical question of what media is. Through the method of comparative conceptual analysis, the article reconstructs the logic by which media philosophy moves from organicist technological determinism to media ontology and temporal eventfulness, and on this basis advances a working definition of media communication as a cultural interface. B. Stiegler's figure of the prosthesis describes media as a technology of memory that exteriorizes mnemonic function: media do not extend the sense organs but rather externalize the very form of their internal organization, making possible epiphylogenesis—the accumulation of human experience outside the biological body. M. Serres, through the figure of the parasite, reframes noise and communicative breakdown as productive tension that renews the system, giving the organicist model of media a cybernetic and eco-Darwinist dimension. S. Krämer develops the figure of the transparent messenger as a model of the non-generative medium—one that preserves distance between communicants without producing meaning, disappearing at the moment its mission is fulfilled. In T. Barker's account, the figure of the hybrid event describes media communication not as linear transmission but as processual-relational becoming, in which the human, machinic, affective, and temporal are interwoven into a single event-network. The comparison identifies four dimensions of mediality integrated within the author's model of media communication as a cultural interface. The interface organizes bodily access to the medium, the preservation of experience, the positions of participants, and feedback. Literal and optical grammatizations are distinguished by temporal organization, the mode of sign fixation, and the regime of user action. In hybrid formats, both logics may operate simultaneously at different levels of the interface.

**Keywords:** Media Philosophy, Media Communication, Media, Digital Philosophy, Figurativeness, Grammatization.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-43-72.

### REFERENCES

Barker, T. S. 2012. *Time and the Digital: Connecting Technology, Aesthetics, and a Process Philosophy of Time*. Hanover (NH): Dartmouth College Press.

- . 2021a. "Michel Serres' Messengers." *Media Theory* 5 (1): 163–184.
- . 2021b. "Post-Communication Theory." In *Miscommunication: Errors, Mistakes and the Media*, ed. by M. Korolkova and T. Barker, 46–60. New York: Bloomsbury Academic.
- Enzensberger, H. M. 1982. "Constituents of a Theory of the Media [Baukasten zu einer Theorie der Medien]." In *Critical Essays*, ed. by R. Grimm and B. Armstrong, trans. from the German by S. Hood, 46–76. New York: Continuum.
- Fischer, J. 2004. "Figuren und Funktionen der Tertiärität: Zur Socialtheorie der Medien" [in German]. In *Mas senmedien und Alterität*, ed. by J. Michael and M. K. Schäffauer, 78–86. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Floridi, L. 2014. *The 4th Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hassan, R., and T. Sutherland. 2016. *Philosophy of Media. A Short History of Ideas and Innovations from Socrates to Social Media*. New York: Routledge.
- Kittler, F. 2009. *Opticheskiye media. Berlinskiye lektzii 1999 g.* [Optische Medien: Berliner Vorlesung] [in Russian]. Trans. from the German by O. Nikiforov and B. Skuratov. Moskva [Moscow]: Logos / Gnozis.
- Korchazhkina, O. M. 2013. "Poslaniye Marshalla Maklyuena, ili chto znal i chego ne mog znat' velikiy 'prorok iz Toronto' [The Message of Marshall McLuhan, or What the Great 'Prophet from Toronto' Knew and Could not Know]" [in Russian]. *Media. Informatsiya. Kommunikatsiya* [Media. Information. Communication], no. 7, 48–58.
- Krämer, S. 2015. *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kulvicki, J. 2014. *Images*. London: Routledge.
- Latour, B. 1997. "Trains of Thought: Piaget, Formalism, and the Fifth Dimension." *Common Knowledge* 6 (3): 170–191.
- Malysheva, D. S. 2015. "Rol' retentsii v strukture vnutrennego soznaniya-vremeni v fenomenologii Edmunda Gusserlya [The Role of Retention in the Structure of Internal Time-Consciousness in Edmund Husserl's Phenomenology]" [in Russian]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of the Tver State University. Series: Philosophy], no. 1, 155–160.
- Manovich, L. 2018. *Yazyk novykh media* [The Language of New Media] [in Russian]. Trans. from the English by D. Kul'chitskaya. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- McLuhan, M. 2007. *Ponimaniye media* [Understanding Media]: *vmeshniye rasshireniya cheloveka* [The Extensions of Man] [in Russian]. Trans. from the English by V. G. Nikolayev. Moskva [Moscow]: Giperboreya / Kuchkovo pole.
- Ocheretyanyy, K. A. 2024. "Interfeys zhivotnykh [Animal Interface]: tsifrovoye proyektirovaniye po tu storonu cheloveka [Digital Design on the Other Side of Human Being]" [in Russian]. *Galactica Media: Journal of Media Studies* 6 (4): 59–83.
- Podoroga, B. V. 2020a. "Kratkiy ocherk istorii mnemotekhniki Bernarda Stiglera [A Brief Outline of the History of Bernard Stigler's Mnemonics]" [in Russian]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series: Society. History. Modernity] 5 (4): 42–47.
- . 2020b. "Logos i protez [Logos and Prosthesis]: teoriya tret'yey pamyati Bernarda Stiglera [The Theory of Bernard Stigler's Third Memory]" [in Russian]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnyye i sotsial'nyye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences], no. 6, 90–99.

- Savchuk, V. V. 2014. *Mediafilosofiya. Pristup real'nosti* [Mediaphilosophy. An Attack of Reality] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo RKhGA [The Russian Christian Academy for the Humanities Printing House].
- Serres, M. 2019. *Hominescence*. London: Bloomsbury Academic.
- Sosnovskaya, A. M. 2023. "Problema primeneniya metoda aktorno-setevoy teorii v teorii media i mediakommunikatsii [The Problem of Applying the Method of Actor-Network Theory in the Theory of Media and Media Communication]" [in Russian]. *Galactica Media: Journal of Media Studies* 5 (4): 282–304.
- Stiegler, B. 1994. *Le Technique et le Temps 1: La faute d'Épiméthée* [in French]. Paris: Galilée.
- . 1996. *Le Technique et le Temps 2: La désorientation* [in French]. Paris: Galilée.
- . 2001. *Le Technique et le Temps 3: Le temps du cinéma et la question du mal-être* [in French]. Paris: Galilée.
- . 2018. "Dukh prosveshcheniya v epokhu filosofskoy inzhenerii [Die Aufklärung à l'époque du philosophical engineering]" [in Russian]. Trans. from the French by V. Solovey. *Khudozhestvennyy zhurnal* [Moscow Art Magazine]. Accessed Aug. 18, 2025. <https://moscowartmagazine.com/issue/81/article/1775>.
- . 2019. "Vremya chteniya i novyye instrumenty pamyati [Les temps de la lecture et les nouveaux instruments de la mémoire]" [in Russian], trans. from the French by Ya. Mi-khaylina. *Lakanaliya*, no. 32, 142–166.
- . 2020. "Elements for a General Organology." *Derrida Today* 13 (1): 72–94.
- Thompson, E. P. 1967. "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism." *Past & Present*, no. 38, 56–97.
- Wajcman, J. 2019. *Vremeni v obrez* [Pressed for Time]: uskoreniye zhizni pri tsifrovom kapitalizme [The Acceleration of Life in Digital Capitalism] [in Russian]. Ed. by S. Shchukina. Trans. from the English by N. Edel'man. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom "Delo" RANKhiGS.
- Williams, R. 1974. *Television: Technology and Cultural Form*. London: Fontana.
- Yampol'skaya, A. 2021. "Zhan-Lyuk Nansi, myslitel' soobshchestva [Jean-Luc Nancy, the Thinker of the Community]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Sociological Review] 20 (3): 349–352.
- Zhang, P. 2024. "Serres's Philosophy of Media." *Philosophies*, no. 9.