

Казахский Национальный университет имени аль-Фараби

УДК165.5:316(043)

На правах рукописи

Ниязбеков Серик Аманкулович

**Философский анализ цифрового отчуждения как
социо-культурного феномена**

8D02202 – Философия

Диссертация на соискание степени
доктора философии (PhD)

Отечественный научный консультант:
кандидат философских наук,
Лифанова Татьяна Юрьевна

Зарубежный научный консультант:
доктор философских наук, профессор
университета РУДН, г. Москва,
Белов Владимир Николаевич

Республика Казахстан
Алматы, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ОПРЕДЕЛЕНИЯ.....	3
ВВЕДЕНИЕ.....	5
 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЦИФРОВОГО ОТЧУЖДЕНИЯ.....	 16
1.1 Гносеологические истоки феномена отчуждения: от классических концепций к «эпистемологической петле».....	16
1.2 Концептуализация понятия «Когносинтез» в контексте преодоления цифрового отчуждения.....	22
1.3 Социально-философский анализ западного дискурса: основные подходы и противоречия.....	32
 2 СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ И КАЗАХСТАНСКИЙ КОНТЕКСТ ЦИФРОВОГО ОТЧУЖДЕНИЯ.....	 46
2.1 Моделирование процессов цифрового отчуждения в современной социальной реальности.....	46
2.2 Историко-философская ретроспектива цифровизации в Казахстане: этапы трансформации сознания.....	56
2.3 Ценностная суверенность и механизмы когносинтеза как ресурс социокультурного развития.....	72
 3 АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ И ГУМАНИТАРНЫЕ СТРАТЕГИИ В ЦИФРОВОЙ СРЕДЕ.....	 78
3.1 Суверенная субъектность и аксиологические основания концепции «Адал азамат»	78
3.2 Рекурсивная герменевтика как метод навигации в алгоритмических системах.....	88
3.3 Этико-философские горизонты бытия человека: биосоциальный долг и перспективы симбиоза.....	93
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	 103
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ.....	114

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

В настоящей диссертации применяются следующие термины с соответствующими определениями, формирующими понятийно-категориальный аппарат исследования:

Цифровое отчуждение — специфическая детерминированная конфигурация классического социального отчуждения, имманентно складывающаяся в условиях современной цифровой онтологии. Данный феномен характеризуется тем, что субъект систематически лишается рефлексивного контроля над собственными когнитивными процессами, фундаментальными ценностными горизонтами и устойчивыми формами социальной коммуникации вследствие тотального алгоритмического опосредования жизненного опыта.

«Когносинтез» — сложная аналитическая категория, описывающая эмерджентную гибридную когнитивную реальность, де-факто возникающую в процессе взаимной конститутивности человеческого сознания и высокоуровневых алгоритмических систем. Процесс признается онтологически нейтральным, однако он неизбежно приобретает характер отчуждения под деструктивным давлением инструментальной рациональности, организующей цифровую среду исключительно по принципам технологической максимизации вовлеченности.

Биосоциальный долг — фундаментальная нормативная категория, описывающая экзистенциальное обязательство субъекта перед императивами собственного биологического и социального бытия. Включает обязательство поддерживать критически необходимый уровень когнитивной, аффективной и телесной автономии, вне которой невозможна подлинная интерсубъективность. В макросоциальном измерении — это обязательство исследовательского сообщества и государственных институтов по созданию условий, при которых цифровое будущее не трансформируется в непрозрачный «черный ящик» для граждан.

Эпистемологическая петля — деструктивный механизм, посредством которого жесткая алгоритмическая персонализация информационных потоков систематически элиминирует из когнитивного горизонта субъекта доступ к категории «Иного» (Otherness). Это замыкает процессы познания в рекурсивном воспроизведении уже известного контента, производя специфически цифровую форму гносеологического отчуждения и интеллектуальной стагнации.

Аксиологическая деривация — процесс латентного вытеснения укорененных ценностных ориентаций под давлением алгоритмически подкрепленных техногенных альтернатив. Данная форма цифрового отчуждения является специфически значимой для современных западных обществ, разворачиваясь не через инструменты прямого принуждения, но через архитектурное подкрепление заданных ценностных выборов и структурное ослабление традиционных моделей поведения.

Ценностная суверенность — интегральная способность общества сохранять субъектный контроль над теми нормативными горизонтами, в строгом соответствии с которыми оно оценивает и выбирает конфигурации своего цифрового существования. Рассматривается как более глубокое и фундаментальное измерение цифрового суверенитета по сравнению с сугубо технологическим или аппаратно-программным аспектом.

Цифровой патернализм — специфическая форма социального отчуждения, возникающая на пересечении государственных стратегий управления общественными процессами посредством Big Data и внутренней алгоритмической логики цифровой среды. Конфигурация, при которой декларируемое «слышание» граждан редуцируется к механической обработке их поведенческих паттернов без герменевтического доступа к их истинным смысловым горизонтам.

Суверенный цифровой субъект — идеальная нормативная конфигурация «когносинтеза», описывающая активного субъекта, характеризующегося высокой онтологической устойчивостью, сохранением рефлексивной дистанции по отношению к алгоритмической среде и аксиологическим присвоением инструментов. В казахстанском культурно-философском контексте эквивалентом данной конфигурации выступает концепт «Адал азамат».

Рекурсивная герменевтика — авторская методология суверенной навигации в глобальной цифровой среде, описывающая практику непрерывной двойной рефлексии. Направлена одновременно вовнутрь (к ценностным ядрам субъекта) и вовне (к алгоритмически конструируемой репрезентации личности в «цифровом двойнике»), осуществляемая циклически с целью удержания полного рефлексивного контроля над когнитивной деятельностью.

Онтологическая устойчивость — базовая конституирующая характеристика суверенного цифрового субъекта, выраженная в наличии устойчивого ценностного ядра идентичности. Данное ядро сохраняет свою связность под агрессивным давлением алгоритмической персонализации и системных механизмов аксиологической деривации; трактуется не как ригидность, а как способность воспринимать инновации без утраты глубинной ценностной целостности.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В условиях глобальной трансформации современного общества проблема отчуждения перестает быть чисто техническим или узкосоциологическим вопросом, превращаясь в фундаментальную угрозу человеческому существованию. Традиционное понимание отчуждения, сложившееся в классической философии, сегодня требует радикального пересмотра. Мы сталкиваемся не просто с отрывом человека от результатов его труда или социальных институтов, а с возникновением качественно новой формы отчужденности, которая формируется непосредственно внутри цифровой среды. Актуальность исследования продиктована тем, что алгоритмические системы начинают определять не только внешнее поведение человека, но и его внутренние когнитивные процессы, фактически подменяя суверенную волю субъекта предустановленными программными сценариями.

Исторический путь философского осмысления отчуждения крайне продолжителен. Если в работах Георга Гегеля отчуждение рассматривалось как неизбежный этап самопознания духа, а в марксистской традиции оно жестко связывалось с экономической эксплуатацией и превращением человека в придаток производственного механизма, то сегодня ситуация изменилась. Современная цифровая среда — это не станок и не фабрика. Это тотальная инфосфера, которая сопровождает человека ежесекундно. Философы XX века, такие как Мартин Хайдеггер, в своей критике техники предупреждали о риске превращения мира в «постав» систему, где всё живое сводится к цифрам и ресурсам. Однако нынешнее цифровое отчуждение идет дальше: оно маскируется под комфорт, персональные рекомендации и бесконечный выбор, что делает его практически невидимым для самого субъекта. Человек искренне верит, что делает выбор сам, в то время как алгоритм заранее ограничил его горизонт только теми вариантами, которые выгодны платформе.

Глобальный масштаб этой проблемы подтверждается динамикой развития информационных технологий. По данным международных исследовательских институтов, к 2026 году число активных пользователей цифровых платформ достигнет почти 6 миллиардов человек. Это означает, что три четверти населения планеты фактически живут внутри алгоритмически управляемой реальности. Цифровизация образования, медицины и государственного управления делает участие в этих системах не добровольным, а принудительным. Если человек не включен в цифровую сеть, он оказывается на обочине социальной жизни. Таким образом, сохранение когнитивной автономии и способности к критическому мышлению становится не просто личным выбором, а условием сохранения человеческой сущности.

Особая научно-теоретическая сложность заключается в парадоксальном характере цифрового отчуждения. В отличие от классических форм принуждения, оно реализуется через механизмы удовольствия и

персонализации. Пользователь получает быстрый доступ к информации, но при этом попадает в так называемую «эпистемологическую петлю». Это состояние, при котором алгоритмы подбирают контент, соответствующий уже имеющимся убеждениям человека, полностью исключая из его поля зрения альтернативные точки зрения. В результате формируется специфическая цифровая форма познавательного отчуждения: человек знает всё больше, но понимает всё меньше, так как утрачивает способность к рефлексии над условиями получения знаний. Для глубокого анализа этого процесса в работе вводится категория «Когносинтез», описывающая неразрывную связь между человеческим сознанием и программным обеспечением.

Казахстанский контекст исследования придает работе особую практическую значимость. Республика Казахстан на протяжении последних десятилетий демонстрирует высокие темпы цифровой модернизации. Государственные программы, такие как «Цифровой Казахстан» и актуальные стратегии развития ИТ-сферы до 2029 года, направлены на тотальное упрощение взаимодействия гражданина и государства. Однако этот процесс имеет и обратную сторону. Стремительное внедрение цифровых инструментов в повседневную жизнь без должной философской и этической экспертизы может привести к формированию системы цифрового патернализма. В такой системе государство или корпорации, обладая огромными массивами данных, начинают определять жизненные траектории граждан, редуцируя их потребности к сухим статистическим паттернам. Это создает риск утраты «слышащего» диалога между властью и обществом, заменяя его механическим управлением.

Специфика цифрового отчуждения в Казахстане обусловлена уникальной исторической ситуацией. Наше общество за короткий срок прошло через разрушение традиционного кочевого уклада, советский период индустриализации и резкий переход к глобальному цифровому рынку. Такое наложение эпох порождает феномен «аксиологической деривации» — процесса, при котором традиционные культурные ценности (взаимопомощь, ответственность, глубокие социальные связи) вытесняются алгоритмически навязанными моделями поведения, ориентированными на индивидуализм и сиюминутное потребление. Это создает глубокий внутренний конфликт в идентичности современного казахстанца, который вынужден балансировать между культурными корнями и требованиями цифровой эпохи.

Тем не менее, казахстанская традиция содержит в себе мощные ресурсы для преодоления этих вызовов. В работе предлагается концептуализировать традиционные формы мудрости как «эпистемологию преемственности», которая может служить защитным барьером против алгоритмического манипулирования. Мы рассматриваем модель «цифровой юрты» как прообраз справедливого информационного пространства, построенного на принципах доверия и сохранения человеческого лица в коммуникации.

Таким образом, актуальность исследования определяется необходимостью создания нормативной базы для «честного симбиоза»

человека и технологий. Это напрямую соотносится с национальной стратегией воспитания «Адал азамат», где честность и ответственность гражданина должны проявляться не только в реальном мире, но и в цифровом пространстве. Мы должны понимать, что цифровая суверенность общества начинается с ценностной суверенности каждой отдельной личности. Только так можно гарантировать, что цифровое будущее Казахстана будет построено на принципах свободы, а не на новых формах алгоритмического подчинения.

Целью диссертационного исследования является философский анализ цифрового отчуждения как новой формы трансформации субъектности в условиях цифровой онтологии, разработка концепта «Когносинтез» и обоснование нормативных условий суверенного существования личности в казахстанском социокультурном контексте.

Достижение цели предполагает не просто описание цифровых рисков, а выявление технологических, гносеологических, аксиологических и социально-этических принципов, превращающих алгоритмическую среду в соучастника формирования человеческого опыта.

Для реализации поставленной цели в диссертации исследуются следующие **задачи**:

1. Раскрыть теоретико-методологический потенциал классических и современных концепций отчуждения, определив границы эвристической силы гегелевской, марксовской, хайдеггеровской и франкфуртской традиций в цифровой среде.

2. Ввести в научный оборот и категориально обосновать дескриптор «Когносинтез» как обозначение гибридной реальности, возникающей в процессе взаимной конститутивности сознания и алгоритмических систем.

3. Разработать и теоретически верифицировать нормативную категорию «биосоциального долга», фиксирующую экзистенциальную ответственность субъекта, общества и институтов за сохранение когнитивной и ценностной автономии человека.

4. Вскрыть специфические механизмы цифрового отчуждения: «эпистемологическую петлю», «онтологическую клаустрофобию» и экспроприацию способности к самостоятельному суждению (способности к суждению).

5. Концептуализировать казахстанскую специфику феномена отчуждения, опираясь на модели «исторического палимпсеста» и «синхронной многослойности» социокультурного опыта.

6. Обосновать концепт «аксиологической деривации» как формы отчуждения идентичности, при которой платформенные грамматики замещают локальные ценностные коды.

7. Раскрыть эвристическую значимость «эпистемологии аксакала» и «сетевой общинности» (цифровой юрты) как культурных ресурсов для суверенного цифрового бытия.

8. Спроектировать систему защиты граждан от «цифрового патернализма» через обоснование антипаноптического стандарта,

обеспечивающего прозрачность алгоритмов и равенство в доступе к информации.

9. Обосновать концепцию «суверенного цифрового субъекта» как конфигурацию неотчужденного «когносинтеза», соотнесенную с этическим горизонтом «Адал азамат».

Объектом исследования выступает феномен отчуждения в его многомерном проявлении, осмысляемый в координатах философской рефлексии XX–XXI столетий, актуальной цифровой онтологии и специфической социокультурной динамики современного Казахстана.

Предметом исследования являются фундаментальные гносеологические, онтологические, а также аксиологические и социально-этические механизмы конструирования пространств отчуждения. Особое внимание уделяется экспликации нормативных условий его преодоления в модусе «суверенного когносинтеза», базирующегося на осознанном присвоении технологий, культурной адекватности и биосоциальной ответственности субъекта.

Степень научной разработанности темы. Высокая степень актуальности заявленной проблематики обусловила формирование значительного корпуса теоретических трудов как в зарубежной, так и в отечественной науке. При этом следует констатировать, что, несмотря на широту охвата, в современной литературе отсутствует единый подход, дающий исчерпывающее объяснение алгоритма конститутивного отчуждения, локализованного непосредственно внутри структуры человеческой субъектности.

Фундамент классического философского анализа проблемы был заложен в гегелевской традиции, где отчуждение интерпретируется как необходимый этап само обнаружения мирового духа. Георг Вильгельм Фридрих Гегель обосновал концепцию субъект-объектного разрыва как условие самопознания [1], что получило радикальное развитие в трудах Карла Маркса, перенесшего акцент на отчуждение результатов труда и родовой сущности человека в системе общественного производства [2]. Принципиальный для нашего анализа онтологический поворот в понимании техники как «поставы» (*постав*), превращающего мир в совокупность исчисляемых ресурсов, был совершен Мартином Хайдеггером [3].

Экзистенциально-гуманистическое измерение проблемы, связанное с утратой личностной аутентичности, глубоко раскрыто в трудах Жана-Поля Сартра [4] и Эриха Фромма [5]. В рамках критической теории Франкфуртской школы — Гербертом Маркузе [6] и Юргеном Хабермасом [7] была выявлена органическая связь отчуждения с господством инструментальной рациональности. В более поздней перспективе Рахель Яэгги [8] и Аксель Хоннет [9] предложили рассматривать отчуждение как деформацию отношений признания и вовлеченности, что сохраняет высокую эвристическую значимость для текущего исследования.

Современный этап осмысления «цифрового капитализма» представлен работами Шошаны Зубофф [10] о надзорных практиках и Бён-Чхоль Хана [11], анализирующего феномен самоэксплуатации в условиях прозрачности.

Бернар Стиглер предлагает рассматривать технику как «фармакон»-средство, способное одновременно исцелять и отравлять субъектность [12]. Феноменология цифрового одиночества и программирования поведения детально исследована Шерри Тёркл [13] и Дугласом Рашкоффом [14], а структурная архитектура сетевого общества Мануэлем Кастельсом [15].

Микрофизика власти и режимы алгоритмической нормализации анализируются через призму подходов Мишеля Фуко [16], чья аналитика власти-знания сохраняет объяснительную силу для цифрового менеджмента. Теория коммуникативного действия Хабермаса [17] позволяет интерпретировать текущую ситуацию как колонизацию жизненного мира интерфейсами. В постсоветской научной традиции вопросы технологической разумности развиваются в трудах А.В. Назарчука [18], В.Г. Буданова [19], Д.В. Иванова [20] и Е.В. Масловой [21].

Особую значимость для формирования культурно-онтологической почвы исследования имеют труды отечественных ученых Казахстана. «Анализ национальных идей и глубинных оснований духовно-культурного развития представлен в работах Д.К. Кишибекова [22], А.Х. Бижанова [23], С.Е. Нурмуратова [24], М.М. Сужикова [25], М.С. Шайкемелева [26], Ж.Ж. Молдабекова [27], Г.Ж. Нурышевой [28], Н.Ж. Байтеновой [29], Т.Х. Габитова [30], А.Х. Касымжанова [31], Ж.М. Абдильдина [32], Б.Г. Нуржанова [33], А.Р. Масалимовой [34], А.Н. Нысанбаева [35] и З.К. Шаукеновой [36].

Казахстанское измерение процессов цифровизации и трансформации ценностей находит отражение в таких исследованиях Г.Т. Телебаева [37], А.К. Кусаинова [38] и М.Б. Ашимбаева [39].

Существенное методологическое влияние на диссертацию оказали концептуальные подходы научных консультантов: Т.Ю. Лифановой [40], а также фундаментальные онтологические разработки профессора В.Н. Белова [41].

Несмотря на значительный объем накопленного материала, проблема специфики «цифрового когносинтеза» в контексте казахстанской идентичности требует дальнейшего самостоятельного анализа.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в разработке целостной социально-философской концепции отчуждения как феномена взаимной конститутивности человеческого сознания и алгоритмических систем, а также в обосновании нормативной модели суверенного статуса личности применительно к казахстанскому социокультурному контексту. В противовес подходам, редуцирующим проблематику к технологической аддикции или политэкономии цифровых платформ, в работе осмысливается цифровое отчуждение как глубинная трансформация самой архитектуры субъектности — её когнитивной

автономии, ценностной суверенности и интерсубъективной укоренённости. Основные элементы научной новизны:

Впервые раскрыта категория «Когносинтез» как концептуальное обозначение гибридной когнитивной реальности, в рамках которой человеческое сознание и алгоритмические системы функционируют в режиме взаимной конститутивности. При этом аргументировано, что статусом отчуждённой наделяется не всякая форма интеракции, а исключительно та конфигурация когносинтеза, при которой субъект лишается рефлексивного контроля над условиями собственного познания, выбора и самоинтерпретации.

Развернуто понятие «биосоциального долга» в качестве нормативного принципа, сопрягающего индивидуальное самосохранение, социальную солидарность и межпоколенческую ответственность. В отличие от абстрактных этических построений, данный императив фиксирует обязательства субъекта, социума, академического сообщества и государственных институтов по легитимации условий когнитивной, аффективной и телесной автономии человека в цифровой среде.

Сформулированы и теоретически обоснованы концепты «эпистемологической петли» и «онтологической клаустрофобии» как специфических механизмов цифрового отчуждения. Продемонстрировано, что алгоритмическая персонализация пресекает возможность встречи субъекта с «Иным», трансформируя прецедентные поведенческие следы в ригидную модель будущих сценариев, что критически сужает пространство суждения, воображения и ценностного выбора.

Осуществлена концептуализация казахстанской специфики отчуждения через категорию «исторического палимпсеста» и принцип «синхронной многослойности». Доказано, что цифровое отчуждение в Казахстане устанавливается на пласты предшествующих исторических разрывов: советской дисциплинарности, постсоветской аномии, рыночной атомизации и медийно-потребительской колонизации жизненного мира.

Обосновано понятие «аксиологической деривации» как модуса ценностного смещения, при котором глобальные платформы транслируют культурно не нейтральные грамматики индивидуализма, вытесняя локальные формы коллективной памяти и преемственности.

Раскрыта значимость «эпистемологии аксакала» и «сетевой общинности» (цифровой юрты) как нормативных ресурсов неотчужденного когносинтеза. Эксплицировано, что данные формы выступают в качестве высоких социально-когнитивных технологий, препятствующих редукции суждений к предикции, коммуникации — к обмену сигналами, а памяти — к цифровому архиву.

Сформулирован «антипаноптический стандарт» государственной цифровой системы, инкорпорирующий принципы прозрачности, subsidiarity, симметрии и культурной адекватности.

Обоснован концепт «суверенного цифрового субъекта» как нормативной конфигурации неотчужденного когносинтеза, обладающей онтологической устойчивостью, рефлексивной дистанцией и рекурсивной герменевтикой. Выявлена его корреляция с казахстанским этическим горизонтом «Адал азамат».

Теоретическая основа исследования представляет собой междисциплинарный синтез философских, социально-философских, феноменологических, критико-теоретических, информационно-философских, культурологических и антропологических подходов. Подобный масштаб позволяет интерпретировать цифровое отчуждение не как партикулярный эффект технологической зависимости, а как системную трансформацию человеческого присутствия в современной цифровой онтологии.

Базовый категориальный каркас опирается на классические концепции отчуждения. Именно они позволяют трактовать исследуемый феномен не в качестве психологического состояния, а как структурный способ отношения человека к бытию, труду, технике и самому себе.

Нормативное измерение работы базируется на критическом подходе Франкфуртской школы. Это позволяет исследованию дистанцироваться от двух деструктивных крайностей:

- с одной стороны, работа не нивелирует цифровизацию до уровня нейтрального технологического прогресса;

- с другой критика цифровой среды не вырождается в абстрактную апологию луддизма или отрицание техники как таковой.

Методология и методы исследования носят комплексный характер, что обусловлено спецификой самого предмета. Цифровое отчуждение не поддается описанию в рамках узкой дисциплинарной оптики, поскольку оно одномоментно трансформирует онтологию человеческого присутствия, гносеологию суждения, аксиологию выбора и область культурной антропологии.

В работе применены следующие **методы**:

Диалектический метод: задействован для анализа внутренних противоречий «когносинтеза» как процесса, расширяющего технические возможности при одновременном порождении новых форм отчуждения. Цифровая среда, ускоряя доступ к информации, ограничивает автономию суждения; обеспечивая глобальную коммуникацию, углубляет экзистенциальное одиночество; повышая управленческую эффективность, несет риски цифрового патернализма.

Феноменологический метод: используется для дескрипции непосредственного опыта цифрового присутствия, включая трансформацию внимания, темпоральности, телесности и само отношения. Особое значение имеет анализ ретенции и протенции: метод демонстрирует, как алгоритмы превращают следы прошлого поведения субъекта в предиктивную модель его будущего, лишая сознание темпоральной свободы.

Критико-теоретический метод: позволяет осуществить нормативную оценку отчуждения. С его помощью дешифруются формы власти, оперирующие через «удобство», персонализацию и метрики, а также формулируются критерии неотчужденного использования технологий.

Социокультурный и антропологический подходы: необходимы для анализа казахстанской специфики пространств отчуждения, включая концепты «исторического палимпсеста», коллективной культурной онтологии, межпоколенческой памяти и «сетевой общинности».

Сравнительно-исторический метод: применен для выявления демаркационных линий между западными, постсоветскими и казахстанскими структурами отчуждения, а также для обоснования культурной адаптации универсальных моделей цифровой критики.

Концептуально-нормативный анализ: задействован для разработки модели «честного симбиоза» и «антипаноптикального стандарта» государственных цифровых систем. Это обеспечивает переход от философской рефлексии к формулированию операциональной цифровой политики, центрированной на прозрачности и суверенности личности.

Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в развитии социально-философской теории отчуждения применительно к условиям цифровой онтологии.

Доказано, что классические модели отчуждения сохраняют эвристическую силу, но требуют концептуальной адаптации. В современных условиях отчуждение реализуется не только через труд или институты, но и через алгоритмически опосредованные механизмы познания, инженеррию желаний и процессы признания.

Введение авторских категорий — «Когносинтез», «биосоциальный долг», «эпистемологическая петля», «онтологическая клаустрофобия» и «аксиологическая деривация» — расширяет категориальный аппарат социальной философии и философии техники. Это обеспечивает точность, необходимую для диагностики и нормативной ориентации в цифровой среде.

Исследование предлагает переход к нормативно операционализируемой модели «честного симбиоза». Данная концепция позволяет анализировать цифровую реальность не через упрощенную оппозицию «человек-техника», а сквозь призму их взаимной конститутивности. Это вносит вклад в разработку философских оснований цифровой этики и культурно адекватной технологической политики, соотнесенной с горизонтом «Адал азамат».

Практическая значимость исследования заключается в возможности имплементации его результатов при формировании концептуальных основ государственной политики в области цифровой трансформации Республики Казахстан.

Предложенный «антипаноптикальный стандарт» выступает ориентиром для экспертизы государственных цифровых систем с позиций прозрачности, субсидиарности, симметрии и культурной адекватности. Это позволяет создавать цифровые решения, способствующие росту гражданской

субъектности и предотвращающие риски редукции личности к управляемому массиву данных.

Материалы диссертации могут быть интегрированы в учебный процесс при преподавании курсов по социальной философии, философии техники, культурологии, антропологии цифровой культуры и цифровой политике.

Разработанная методология «рекурсивной герменевтики» может быть применена в образовательных программах, направленных на развитие критической цифровой грамотности, навыков рефлексивного суждения и ценностно-ответственного использования технологий. Результаты работы востребованы при подготовке экспертных заключений, спецкурсов для государственных служащих и IT специалистов, а также в реализации междисциплинарных исследовательских проектов в области цифровой этики.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Обосновано, что феномен «цифрового отчуждения» в современную эпоху трансформируется из техногенной зависимости в онтологическую проблему деформации субъективности. Введено авторское понятие «Когносинтез», описывающее процесс неразрывной конвергенции когнитивных структур человека и алгоритмических систем, что ведет к делегированию субъектности и потере контроля над процессами смысла образования.

2. Доказано, что классические теории отчуждения требуют актуализации в контексте функционирования «эпистемологических петель» и алгоритмических «информационных пузырей». Установлено, что современные цифровые механизмы ограничивают вариативность социального будущего субъекта, жестко детерминируя его выбор на основе предиктивной аналитики прошлого поведения.

3. Установлено, что доминирующие западные универсалистские подходы к цифровизации игнорируют культурно-специфические детерминанты. Обоснована необходимость партикулярного подхода, интегрирующего глобальные технологические тренды с локальными аксиологическими системами для предотвращения редукции человеческой личности к статистическому, дата-сету.

4. Выявлено, что в условиях Казахстана цифровое отчуждение носит характер «палимпсеста», где цифровые алгоритмы накладываются на исторические слои: постсоветскую дисциплинарность и трансформационный хаос. Доказана необходимость формирования цифровой политики, учитывающей этот многослойный социокультурный контекст.

5. Аргументировано, что экспансия глобальных платформ провоцирует «аксиологическую деривацию» — утрату традиционных ценностных ориентиров. В качестве механизмов резистентности предложены концепты «эпистемологии аксакала» и сетевой общинности, выступающие когнитивными фильтрами в процессе сохранения национальной идентичности.

6. Разработан и предложен «антипаноптический стандарт» для государственных информационных систем. Обосновано, что переход к концепции «Слышащего государства» требует отказа от модели цифрового надзирателя в пользу субъект-субъектного взаимодействия, базирующегося на принципах когнитивной автономности и уважения к культурному коду.

7. Сконструирован теоретический образ «суверенного цифрового субъекта», который в контексте казахстанского общества коррелирует с этическим идеалом «Адал азамат». Доказано, что сохранение человечности в условиях цифрового ускорения возможно лишь через синтез технологической грамотности и ответственности за сохранение исторической памяти.

8. Определены верификационные критерии когнитивной независимости личности в цифровой среде: а) способность к демаркации аутентичных потребностей от алгоритмически навязанных; б) наличие доступа к альтернативным эпистемологическим моделям; в) сохранение темпоральной связности (биографической памяти и долгосрочного целеполагания) вопреки фрагментарности «ленты новостей».

9. Обоснована концепция «биосоциального долга» как этического императива сохранения человеческой природы. Доказано, что бесконтрольный аутсорсинг мышления машинам ведет к антропологической катастрофе, что накладывает на государство и научное сообщество ответственность за институциональную защиту свободы воли и чувственной сферы человека.

Апробация работы. Работа над диссертационным исследованием осуществлялась на кафедре философии КазНУ имени аль-Фараби. Ключевые идеи и промежуточные выводы регулярно представлялись на научных семинарах и заседаниях кафедры, что позволило уточнить терминологию, выверить структуру и сделать аргументацию убедительной.

Фундаментом исследования стали статьи, опубликованные в международных журналах базы Scopus. В этих работах прошли проверку основные концепты диссертации.

В статье «Специфика цифровизации традиционных религий в современном Казахстане» (Pharos Journal of Theology, 2023) [42] разработана теоретическая база для концепта «аксиологической деривации». На примере трансформации религиозных практик продемонстрирован механизм вытеснения живой традиции алгоритмически организованным цифровым продуктом, что обосновано как форма отчуждённого «когносинтеза».

Работа «Christian Communities: Comparative Analysis of Church-State Relations in Finland and Kazakhstan» (Pharos Journal of Theology, 2025) [43] развивает концепт «суверенного цифрового субъекта». Анализ стратегий сообществ по сохранению субъектности в условиях государственного цифрового контроля выступает эмпирическим подтверждением возможности неотчужденного присвоения технологий.

Апробация подтверждает, что авторские категории — от «биосоциального долга» до «онтологической клаустрофобии» — научно

состоятельны и имеют важное значение для международной академической дискуссии.

Структура диссертации определяется целью, задачами и внутренней логикой раскрытия темы. Работа состоит из введения, трех глав, девяти параграфов, заключения и списка использованных источников.

Во введении обосновываются актуальность темы, степень ее научной разработанности, цель и задачи исследования, объект и предмет, научная новизна, теоретико-методологические основания, практическая значимость, основные положения, выносимые на защиту, а также сведения об апробации результатов.

Первая глава посвящена философским основаниям структуры отчуждения и раскрывает переход от классических концепций отчуждения к теории «Когносинтез», анализируя гегелевскую, марксистскую, хайдеггеровскую, франкфуртскую и постфранкфуртскую линии осмысления отчуждения, а также формулируя необходимость новой категориальной рамки для цифровой эпохи.

Вторая глава раскрывает социокультурные модусы цифрового отчуждения и специфику казахстанского контекста, уделяя особое внимание «историческому палимпсесту», «аксиологической деривации», цифровому патернализму, «эпистемологии аксакала» и сетевой общинности как ресурсам культурно адекватного сопротивления отчужденным проявлениям цифровой среды.

Третья глава обосновывает нормативный горизонт преодоления цифрового отчуждения через концепции «суверенного цифрового субъекта», «биосоциального долга», «рекурсивной герменевтики», «антипаноптикального стандарта» и «честного симбиоза». В заключении сформулированы основные результаты исследования, теоретические выводы и перспективы дальнейшего развития философии цифрового отчуждения в казахстанском и глобальном контекстах.

1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЦИФРОВОГО ОТЧУЖДЕНИЯ

1.1 Гносеологические истоки феномена отчуждения: от классических концепций к «эпистемологической петле»

Тот факт, что проблема отчуждения сохраняет фундаментальное значение для философии на протяжении двух столетий, неоспоримо свидетельствует не о теоретическом бессилии мысли, а о структурной неизбывности самого феномена. Отчуждение воспроизводится в каждой новой исторической структуре общества, при этом оно всякий раз меняет формы, которые намеренно ускользают от понятийной системы, унаследованной от прежних обстоятельств. Именно в такой интеллектуальной ситуации сегодня кристаллизуется современная философская рефлексия внутри цифровой онтологии. Унаследованный категориальный аппарат, включающий гегелевскую диалектику отчуждающегося в инобытии духа и марксистскую критику овеществлённого труда, а также хайдеггеровский фундаментальный анализ постав, сохраняет свою эвристическую значимость лишь в качестве теоретических плацдармов. Тем не менее данные концепции оказываются принципиально неспособными без радикального концептуального сдвига описать специфический тип когнитивного отчуждения, разворачивающийся сегодня в условиях тотальной алгоритмической медиации человеческого опыта [44].

Явление, обозначаемое в настоящем исследовании как «Когносинтез», представляет собой не метафору и не риторическую фигуру, а строгую аналитическую категорию, фиксирующую качественно новый режим субъект-объектных отношений. В рамках этого режима границы между познающим и инструментом познания формируют функционально определённую гибридную когнитивную реальность, которая структурно несводима ни к классическому субъекту познания, ни к его отчуждённому двойнику в смысле марксистской рефлексии. Исходный вопрос, стоящий перед современной гносеологией, заключается в осмыслении трансформации познавательного акта в условиях, когда алгоритмические системы не просто опосредуют доступ к информации, но и принципиально ориентируют сам горизонт того, что именно может явиться субъекту в качестве познаваемого. Поиск ответа на данный вопрос требует одновременного синтеза семантической истории понятия отчуждения, онтологического анализа цифровой среды как структуры опыта и нормативной теории субъектности, поскольку без такой интеграции проблема неизбежно редуцируется либо к технологическому детерминизму, либо к морализаторской риторике.

Фундаментальная аналитическая установка настоящей главы постулирует, что цифровое отчуждение следует рассматривать не в качестве внешнего последствия некорректной эксплуатации техники, а как внутренний эффект когнитивно-алгоритмической среды. Именно внутри этой среды

субъект осуществляет акты мышления, выбора, коммуникации и самоконструирования. В этой связи обращение к теоретическому наследию Гегеля, Маркса, Хайдеггера, Фуко, Хабермаса, а также к современным концепциям Зубофф, Хана, Стиглера и Яэгги носит не компилятивный, а строго реконструктивный характер. Каждая из указанных линий позволяет эксплицировать определённый уровень отчуждения, однако ни одна из них не даёт исчерпывающего описания феномена «Когносинтез» как специфической формы взаимной конститутивности человеческого сознания и алгоритмических систем.

Семантическая история понятия «отчуждение» обнаруживает примечательную многослойность, определяющую новое измерение в эпоху цифровой онтологии. Латинское *alienatio* и производное от него английское *alienation* охватывали, начиная с XIV-XV столетий, как минимум три разнородных смысловых регистра. К ним относятся теологический регистр, означающий отдаление человека от Бога как утрату онтологической укоренённости, юридический регистр, фиксирующий передачу прав собственности на то, что прежде принадлежало субъекту, и психиатрический регистр, трактующий умственное расстройство как утрату связи с собственным разумом. Последнее объясняет, почему психиатров до XIX века называли алиенистами [45]. Примечательно, что в условиях цифровой онтологии все три регистра вновь обретают новое измерение, однако происходит это в конфигурации, которая не могла быть предвидена ни Руссо, ни Марксом. Руссо анализировал деструктивную логику *amour propre* как внутренний разрыв субъекта с собственной сущностью, а Маркс выстраивал свою критику на материале индустриального производства, но цифровая конфигурация выходит далеко за пределы их концептуализации.

Теологический регистр воспроизводится в том, что можно обозначить как «утрату онтологической укоренённости субъекта». В условиях алгоритмической медиации опыта пользователь систематически лишается доступа к первичному, не опосредованному измерению реальности, которое в различных традициях обозначалось как «вещь сама по себе», «жизненный мир» или «воплощённый опыт». Это означает утрату того укореняющего основания, которое гарантирует, что отношение субъекта остаётся отношением с реальностью, а не с её алгоритмической проекцией. Юридический регистр, понимаемый как отчуждение через передачу собственности, воспроизводится в современной экономике данных. Пользователь производит поведенческие «излишки», которые в терминологии Зубофф обозначаются как «поведенческий излишек», и они немедленно экспроприируются платформой ради превращения в товар, продаваемый на рынках поведенческих фьючерсов.

Психиатрический регистр воспроизводится в феномене нарастающей когнитивной зависимости, когда субъект постепенно утрачивает способность к автономному суждению. Происходит это не в патологическом клиническом смысле, а в смысле структурной атрофии тех познавательных «мышц»,

которые более не задействуются в условиях алгоритмического делегирования когнитивного труда. Трёхуровневое воспроизводство семантики отчуждения в цифровой среде является прежде всего свидетельством того, что цифровое отчуждение есть не просто технологически опосредованная версия известного феномена, но качественно новая его форма. Данный феномен требует принципиально нового концептуального аппарата. Гегелевская диалектика отчуждения обнаруживает свою дескриптивную недостаточность применительно к цифровым онтологиям не через простое отрицание, а через предельную нагрузку собственных оснований. Гегель мыслил отчуждение как необходимый момент самопознания абсолютного духа, который отчуждает себя в инобытии природы и истории именно для того, чтобы, пройдя путь внешнего отчуждения, вернуться к себе обогащённым и познать себя в другом. В этой схеме отчуждение онтологически продуктивно, при этом оно представляет собой стадию, а не патологию, выступая средством, а не конечной целью [46].

Принципиальная предпосылка данной схемы заключается в наличии субъекта, способного к процедуре снятия своего отчуждения и к рефлексивному возвращению к самому себе. В условиях «Когносинтез» именно эта классическая предпосылка подвергается радикальному сомнению, поскольку алгоритмические системы осуществляют возврат субъекта к самому себе в режиме непрерывной автоматизации. Этот процесс реализуется не через подлинное диалектическое снятие, а посредством рекурсивного управления его же предшествующими когнитивными паттернами. Механизм алгоритмической рекомендации функционирует как ложное снятие, так как он конструирует убедительную иллюзию синтеза без его фактического осуществления. Подобная имитация удерживает личность в состоянии перманентного и при этом абсолютно не рефлексивируемого отчуждения, превращая процесс самопознания в замкнутый цикл подтверждения уже существующих предубеждений.

Марксистская парадигма отчуждения в координатах цифровой онтологии демонстрирует парадоксальное сочетание острой актуальности и жёстких концептуальных границ, преодоление которых выступает необходимым условием для адекватной экспликации феномена. Жизнеспособность данной модели подтверждается тем, что классическое трёхмерное отчуждение, затрагивающее продукт, процесс деятельности и родовую сущность субъекта, воспроизводится внутри цифровой среды со структурной гомологией. Несмотря на радикальную смену технической формы, механизмы отчуждения сохраняют свою фундаментальную логику, в которой субъект неизбежно утрачивает контроль над результатами и самой тканью своего когнитивного участия в алгоритмических процессах.

Процесс взаимодействия с цифровой платформой неизбежно ведёт к отчуждению пользователя от непосредственного продукта его активности, поскольку данные, генерируемые в ходе повседневного поведения, мгновенно трансформируются в частную собственность технологических корпораций.

Одновременно с этим личность отчуждается от самого процесса коммуникации, который оказывается тотально опосредован алгоритмическими системами, преследующими цели, принципиально гетерогенные собственным интенциям субъекта.

В данном контексте происходит деформация того, что можно определить как родовую сущность человека, если рассматривать её через призму способности к не инструментализированному и свободному общению с Другим. В условиях цифровой онтологии эта фундаментальная способность систематически редуцируется к набору элементарных поведенческих триггеров, предназначенных для последующей алгоритмической оптимизации и коммерческой эксплуатации [47].

Вместе с тем марксистская парадигма обнаруживает ограничения, которые проявляются с особой очевидностью именно в условиях цифровой онтологии, поскольку она мыслила субъекта отчуждения как нечто содержательно определённое и устойчивое, обладающее сущностью, от которой он может быть отделён. Родовая сущность как свободная сознательная деятельность предполагает субъекта, способного в принципе достичь неотчуждённого труда и обладающего устойчивой когнитивной идентичностью. Принципиальная теоретическая трудность обнаруживается в ситуации, когда сама субъектность конституируется в процессе непрерывного техно-органического взаимодействия, что делает границу между человеческим и алгоритмическим в познавательном акте функционально проницаемой. Именно здесь марксистская схема демонстрирует свою историческую ограниченность, так как она не располагает категориальным инструментарием для анализа контекстов, в которых отчуждённый субъект оказывается прямым продуктом тех самых отношений, которые его отчуждают. Данное ограничение, общее для Маркса и Гегеля, указывает на точку неизбежного концептуального перехода в направлении теории «Когносинтез». При этом классические концепции сохраняют статус интеллектуального плацдарма и фундамента, который тем не менее требует достраивания в сторону принципиально иного концептуального горизонта.

Центральным и, по всей видимости, наиболее принципиальным концептуальным вкладом настоящего параграфа выступает категория «эпистемологической петли» как механизма, посредством которого цифровое отчуждение воспроизводит себя не через внешнее принуждение, а через специфическую структурную организацию самого познавательного процесса. Описание данного феномена требует предварительного обращения к феноменологической традиции, так как именно она обеспечивает адекватный понятийный аппарат для анализа структуры опыта в его первоизданности.

Гуссерль в своей теории интенциональности показал, что сознание всегда есть сознание о чём-то, то есть познавательный акт конститутивно предполагает иное, на которое он направлен и которое не сводится к самому сознанию и не является его произвольной конструкцией. Это иное как структурный компонент познавательного акта является условием

возможности подлинного познания, поскольку без встречи с сопротивлением реальности, без столкновения с тем, что превосходит и опровергает ожидания субъекта, познание вырождается в рекурсивную проекцию уже известного. Именно это и происходит в условиях алгоритмической персонализации информационных потоков, когда алгоритм, обученный на предшествующем познавательном поведении субъекта, систематически ограничивает информационный горизонт тем, что может быть организовано как предварительно известное, предлагая вместо встречи с Иным тщательно отфильтрованный поток, максимально согласованный с уже сложившимися ожиданиями, предрассудками и когнитивными паттернами пользователя [48].

Результатом анализа выступает положение о том, что «эпистемологическую петлю» следует понимать как замкнутый контур, внутри которого субъект познаёт не объективный мир, а лишь алгоритмически сконструированную проекцию собственного предшествующего познания. Функционирование данной петли осуществляется через строгую последовательность этапов, где пользователь сначала активно взаимодействует с контентом посредством кликов, отметок «нравится» или фиксации взгляда.

Далее алгоритм интерпретирует эти поведенческие сигналы как маркеры интереса и конфигурирует следующий информационный слой, максимально согласованный с выявленными паттернами. Последующее взаимодействие пользователя с этим слоем лишь подтверждает и усиливает заданную модель, что позволяет алгоритму ещё более сужать горизонт, вытесняя всё неподходящее из поля зрения субъекта. Каждый подобный цикл не только воспроизводит когнитивное состояние личности, но и последовательно углубляет его, в результате чего горизонт познавательной досягаемости неуклонно сужается, хотя сам субъект ошибочно воспринимает нарастающую релевантность информации как расширение, а не сужение своего мира.

Ключевой гносеологической характеристикой «эпистемологической петли» выступает то, что она делает доступ к иному структурно невидимым для самого субъекта. Если классические формы идеологии, описанные Марксом и развитые Грамши в концепции гегемонии, искажали представления о реальности при сохранении самой реальности как корректирующего ресурса, то цифровая петля действует принципиально иначе. Она не просто лжёт, а преформирует сам горизонт того, что является субъекту как реальное, оставляя объективную действительность нетронутой, но недостижимой. Различие здесь носит фундаментальный характер, поскольку идеология искажает факты, тогда как «эпистемологическая петля» заранее конструирует условия самого опыта.

Именно поэтому для описания экзистенциального измерения данного феномена уместно использование понятия «онтологической клаустрофобии». Традиционная клаустрофобия представляет собой патологическую реакцию на замкнутое пространство, которое субъект переживает как тягостное и

опасное. Онтологическая клаустрофобия в условиях функционирования «эпистемологической петли» отличается от неё структурно, поскольку в данном случае субъект не переживает замкнутости и попросту её не замечает. Алгоритмически сконструированная среда успешно воспроизводит симуляцию открытости через механизмы бесконечной прокрутки, неиссякаемого потока «нового» контента и иллюзию полноты информационного доступа, тем самым эффективно маскируя фактическую герметичность информационного горизонта и структурную ограниченность познающего субъекта. Нахождение личности в замкнутой среде, ошибочно воспринимаемой как открытое пространство, превращает онтологическую клаустрофобию в крайне тонкую и трудно рефлекслируемую форму отчуждения, которая по своей сложности существенно превосходит классические философские модели [49].

Функционирование «эпистемологической петли» в темпоральном измерении опирается на классические феноменологические механизмы ретенции и протенции. В структуре сознания ретенция отвечает за первичное удержание только что прошедшего, обеспечивая непрерывность восприятия, в то время как протенция формирует интенциональный горизонт предвосхищения будущего. Именно благодаря диалектике этих горизонтов, согласно Э. Гуссерлю, конституирует себя «живое настоящее» (*lebendige Gegenwart*), превращая поток ощущений в осмысленный темпоральный континуум.

Однако в условиях доминирования алгоритмических систем происходит инструментальный захват этих имманентных структур сознания. Алгоритмизация темпоральности осуществляется через принудительную переработку «поведенческих ретенций» субъекта — всего массива его зафиксированных цифровых следов, поисковой истории и прошлых реакций в прогностические модели его будущих интенций. В этой точке протенция, как свободное и открытое предвосхищение возможного, подменяется предикцией — математически вычисленным предсказанием, основанном на статистической инерции прошлого.

Такая конфигурация неизбежно ведет к радикальной трансформации темпорального опыта субъекта:

— Деформация будущего: восприятие будущего жестко детерминируется цифровым прошлым, которое было объективировано и переработано системой. Субъект оказывается заперт в рамках «предсказанного будущего», где новые возможности отсекаются алгоритмическими фильтрами как «не соответствующие профилю».

— Схлопывание настоящего: «живое настоящее» перестает быть пространством спонтанности и свободного выбора, вытесняясь математически вычисленным конструктом. Настоящее превращается в точку подтверждения алгоритмического прогноза, где субъект лишь санкционирует выбор, уже сделанный системой за него.

Сущность гносеологического ядра рассматриваемой петли заключается в подмене живого понимания алгоритмическим расчетом. Этот процесс ведет к возникновению «зацикленного времени», в котором субъект бесконечно воспроизводит собственные прошлые паттерны, ошибочно принимая их за свободные проявления своей воли.

В контексте Когносинтеза это означает отчуждение самой способности субъекта к проектированию будущего, которое теперь не создается в акте волеизъявления, а извлекается из цифрового архива его предыдущих состояний.

«Итоговый анализ гносеологических истоков цифрового отчуждения позволяет сформировать следующее концептуальное обобщение:

1. Классические концепции отчуждения сохраняют методологическую значимость для анализа цифровой эпохи, однако они исходят из предпосылок уже сформированного субъекта, тогда как цифровое отчуждение затрагивает сам процесс конституирования субъекта [50].

2. Гегелевская, марксистская и хайдеггеровская линии анализа раскрывают онтологические, социально-экономические и технико-экзистенциальные основания отчуждения, но не описывают специфическую алгоритмическую медиацию опыта.

3. «Эпистемологическая петля» выступает ключевым механизмом воспроизводства отчуждения, поскольку она не просто искажает знание, а структурно формирует горизонт того, что можно считать реальным.

4. Цифровое отчуждение обладает высокой степенью невидимости, так как оно субъективно воспринимается как удобство, свобода выбора и расширение информационного доступа, хотя объективно приводит к сужению когнитивного горизонта.

5. Гносеологический анализ цифрового отчуждения требует перехода от моделей внешнего инструмента к моделям взаимной конститутивности человека и алгоритмической среды [51].

1.2 Концептуализация понятия «Когносинтез» в контексте преодоления цифрового отчуждения

Категория «Когносинтез» безусловно требует самостоятельного теоретического обоснования, поскольку именно она образует концептуальное ядро предлагаемой в настоящем исследовании гносеологической модели цифровой эпохи. Принципиально важно с самого начала решительно размежеваться с вульгарным пониманием связи человека и компьютера, в котором цифровое устройство предстаёт лишь как пассивный инструмент, послушно исполняющий волю субъекта. Отказ от упрощённого подхода обусловлен очевидным фактом активного конфигурирования цифровыми алгоритмическими системами самого пространства субъектности, внутри

которого современный пользователь формулирует свои интенции, интерпретирует реальность и осуществляет выбор.

Понятие «Когносинтез» характеризует принципиально иной тип отношений, а именно отношение взаимной конститутивности, при котором ни чистый человеческий субъект, ни автономный алгоритм не существуют как самостоятельные и независимые реальности. Они со-конституируют то познавательное пространство, в котором субъект вообще получает возможность действовать как полноценный субъект познания. Витгенштейновская аналогия с языком приобретает здесь особое значение, так как язык выступает не просто техническим инструментом трансляции готовых смыслов, а первичной средой самого формирования человеческой мысли. Однако в отличие от концепции Витгенштейна, где язык трактуется как форма жизни и открытая intersubjective практика, алгоритм представляет собой форму жизни, созданную корпорациями для извлечения прибыли. Его грамматика жёстко закодирована в процессе промышленного производства, а правила игры остаются принципиально непрозрачными для пользователя и недоступными для его полноценного рефлексивного контроля [52].

Методологически это означает, что анализ категории «Когносинтез» не может быть осуществлён в рамках упрощённой антитезы «человек-машина». Подобная антитеза предполагает лишь внешнюю связь между субъектом и техническим средством, в то время как цифровая онтология делает саму эту границу проницаемой, превращая алгоритм из простого инструмента обслуживания познания в активного участника производства значимых, достоверных и социально признанных смыслов. В силу этого ключевым критерием философского анализа выступает не сам факт использования технологий, а степень реального рефлексивного контроля субъекта над условиями собственного техно-опосредованного становления. Это диктует необходимость чёткого разграничения «Когносинтез» и смежных концепций философии когнитивных наук.

Гипотеза расширенного разума Энди Кларка и Дэвида Чалмерса описывает когнитивные процессы, выходящие за пределы биологического субстрата в сторону внешних носителей, таких как блокнот, смартфон или иные инструменты, используемые субъектом в качестве полноценных компонентов когнитивной системы. В свою очередь концепция распределённого познания Эдвина Хатчинса фокусируется на анализе систем, распределённых между индивидами и артефактами внутри социально-технических практик.

Примечательно, что обе теоретические модели носят преимущественно дескриптивный и нормативно-нейтральный характер, поскольку они лишь фиксируют факт технологического расширения познания, не затрагивая при этом вопрос об условиях, при которых данная экспансия приобретает освобождающий или, напротив, отчуждающий характер [53].

Категория «Когносинтез» принципиально отличается от предшествующих теорий специфической расстановкой аналитических

акцентов. Прежде всего она описывает не механическое включение внешнего носителя в когнитивную систему, а состояние взаимной конститутивности, при котором алгоритм не только расширяет возможности субъекта, но и структурно со производит само содержание познания, включая горизонт его вероятных сценариев. В отличие от нормативно-нейтральных описаний Кларка и Хатчинса, «Когносинтез» изначально несёт в себе критическое измерение, где вопрос сохранения рефлексивного контроля над условиями этого со производства становится определяющим для различения отчуждённых и неотчуждённых конфигураций субъективности.

Именно данная демаркация наделяет «Когносинтез» статусом самостоятельной философской категории, выводя его за рамки простого терминологического перефразирования известных концептов. В этой точке происходит закономерный переход от онтологического описания к критическому анализу феномена отчуждения. При этом сама по себе взаимная конститутивность человека и технологии рассматривается как антропологическая константа, поскольку человек всегда со-конституировал себя через технические системы, начиная от изобретения письма и книгопечатания и заканчивая арифмометром и интернетом.

Подобное взаимодействие является не формой отчуждения, а фундаментальным условием существования человека как культурного существа, что в терминах Арнольда Гелена описывается как «разгрузка» (*Entlastung*), при которой техника освобождает субъекта от бремени физического и когнитивного напряжения ради высших форм активности. Феномен же отчуждения манифестирует себя лишь в тот момент, когда «Когносинтез» захватывается логикой инструментальной власти, а алгоритм, ранее выступавший со-конститутивным партнёром, присваивает себе монопольное право на вынесение финального суждения [54].

Процесс присвоения права на суждение, который правомерно определить как экспроприацию способности к суждению, составляет фундаментальное философское ядро отчуждённой формы «Когносинтез». Данное понятие, введённое Иммануилом Кантом в его третьей «Критике», описывает высшую когнитивную способность, ответственную за опосредование перехода от всеобщего к единичному. Именно в акте суждения субъект осуществляет применение общего правила к конкретному жизненному контексту, реализуя тем самым процедуру, которая принципиально не поддаётся полной алгоритмизации или кодификации в рамках строгих правил. Подлинное суждение неустранимо требует личного присутствия субъекта в уникальном опыте, а также его специфической чувствительности к нередуцируемым особенностям текущей ситуации. В условиях функционирования «эпистемологической петли» алгоритмические системы узурпируют данную функцию посредством наложения статистических закономерностей на частную жизнь пользователя. В этой точке происходит подмена живого присутствия личности в контексте вычисленной вероятностью её вероятного поведения. В результате

экспроприированный способности к суждению предстаёт как способность суждения, делегированная машине не путём осознанного и добровольного выбора, а через механизмы незаметного структурного принуждения.

Находясь внутри «эпистемологической петли», субъект фактически прекращает процесс самостоятельного вынесения суждений, допуская ситуацию, при которой алгоритм принимает решения за него, в то время как заранее подготовленные системой паттерны ошибочно интерпретируются индивидом как продукты его собственного свободного выбора [55].

Ключевое теоретическое положение данного исследования постулирует, что «Когносинтез» в его отчуждённой модификации порождает не только когнитивные деформации, но и глубокую темпоральную проблематику. Понимаемая в кантовском смысле способность суждения (способности к суждению) представляет собой акт, разворачивающийся строго во времени и предполагающий специфическую задержку или паузу, которую в феноменологической традиции принято обозначать как временное отстояние между внешним впечатлением и внутренней реакцией. Фундаментальное значение этого промежутка между стимулом и ответом заключается в том, что именно в нём локализуется свобода субъекта в её исходном онтологическом смысле.

Однако современная алгоритмически организованная цифровая среда осуществляет систематическую деструкцию этого интервала, поскольку её архитектура ориентирована на радикальное устранение любых задержек ради производства мгновенных рефлекторных реакций посредством уведомлений, механизмов бесконечной прокрутки и систем мгновенного одобрения. Следовательно, уничтожение данного временного промежутка тождественно ликвидации самих условий возможности суждения и свободы как таковой в её базовом когнитивном измерении. В этом контексте классическое разграничение между объективацией и отчуждением, являющееся одним из наиболее тонких аспектов марксистской гносеологии, обретает в условиях цифровой онтологии принципиально иное содержание, требующее введения категории «отчуждения второго порядка». Марксов концепт опредмечиванием (опредмечивания) описывает процесс реализации субъектом своих сущностных сил через их воплощение во внешних продуктах деятельности, что само по себе онтологически нейтрально, так как человек утверждает себя именно через производство текстов, вещей и социальных отношений.

Феномен же отчуждения, или *Entfremdung*, манифестирует себя в тех случаях, когда процесс объективации захватывается логикой, чуждой субъектной деятельности, в результате чего продукт превращается не в воплощение, а в прямое отрицание субъектности творца. Таким образом, развивая марксистский тезис о том, что не всякая объективация тождественна отчуждению, мы констатируем появление специфической цифровой патологии опредмечивания, обусловленной современными технологическими условиями производства [56]. В современной цифровой среде классическое разграничение между объективацией и отчуждением не только

воспроизводится, но и претерпевает существенное усложнение. В процессе взаимодействия с платформой пользователь объективирует собственную активность через создание текстов, визуальных образов и социальных связей, тем самым инвестируя когнитивные и аффективные усилия во внешние продукты деятельности.

Однако в условиях «Когносинтез» с результатом этой объективации происходит фундаментальная трансформация, поскольку он мгновенно и в автоматическом режиме интегрируется в структуру алгоритмической системы. В данном контексте продукт используется не только как товарный объект в рамках традиционной схемы отчуждения труда, но прежде всего как исходный материал для конструирования «цифрового двойника», представляющего собой предиктивную поведенческую модель, ориентированную на предсказание и проактивную модификацию будущих интенций субъекта.

Подобная конфигурация знаменует собой переход к феномену, который целесообразно определить как «отчуждение второго порядка». Если классическое отчуждение первого порядка ограничивается переходом продукта деятельности в собственность иного субъекта, то специфически цифровая форма второго порядка предполагает отчуждение самой предсказуемости индивида и его будущего как горизонта ещё не принятых решений.

Таким образом, «цифровой двойник» выступает в качестве инструмента экспроприации субъектности, сводя личность к набору вычислимых и коммерчески реализуемых параметров. Принципиальное отличие данной экспроприации заключается в отсутствии прямого внешнего принуждения, что делает её значительно более глубокой и трудноуловимой формой отчуждения, при которой субъект не только лишается плодов своего труда, но и утрачивает собственное будущее как пространство для свободного и суверенного самоопределения [57]. Феноменология «цифрового двойника» требует глубокого теоретического осмысления в контексте классических и современных социологических теорий. В рамках концепции «зеркального Я» Чарльза Кули субъект традиционно конституирует собственную идентичность через социальное отражение, ориентируясь на восприятие значимых других в живом интерсубъективном пространстве. Однако цифровой двойник функционирует как радикально трансформированное зеркало, которое отражает субъекту не его социальное бытие, а системную совокупность поведенческих паттернов, извлечённых и систематизированных алгоритмом.

Критическая проблема здесь заключается не столько в неполноте или искажении данного отражения, сколько в том факте, что субъект неизбежно начинает конструировать себя в расчёте на этот цифровой образ. В стремлении к алгоритмически закреплённому успеху индивид корректирует своё поведение, акцентируя одни аспекты личности и подавляя другие, в результате чего цифровой двойник превращается из побочного продукта деятельности в нормативный образец для переформатирования самой личности. Тем самым

завершается петля отчуждения второго порядка, при которой субъект отчуждается не только от плодов своего труда и жизненного горизонта, но и от самого процесса самоконституирования, разворачивающегося теперь под алгоритмическим управлением.

Существенным концептуальным дополнением к данному анализу служит теория «перформативного субъекта» Джудит Батлер, согласно которой субъектность не является преданной сущностью, конституируется посредством повторяющихся актов. В условиях цифровой онтологии подобное перформативное становление происходит в пространстве тотального алгоритмического наблюдения, где каждый акт пользователя фиксируется и интегрируется в систему, формирующую условия для осуществления последующих действий. Таким образом, сам цикл перформативности захватывается алгоритмом, в результате чего субъект обнаруживает себя производящим собственную идентичность в строгом соответствии с правилами, которые не были им ни выбраны, ни отрефлексированы [58].

Понятие «биосоциального долга», разрабатываемое в рамках настоящего исследования, требует предельно тщательного гносеологического обоснования ради исключения его ошибочной интерпретации как сугубо морализаторской установки. В данном контексте мы оперируем не нормативным призывом к ограничению технологического потребления, а строгим философским аргументом о том, что сохранение когнитивной, аффективной и телесной автономии субъекта выступает не произвольным эстетическим предпочтением, а онтологической необходимостью. Нарушение этого баланса неизбежно влечёт за собой деструкцию самих условий возможности как аутентичного познания, так и подлинных социальных взаимодействий.

Аргументационная стратегия обоснования «биосоциального долга» выстраивается в строгую логическую последовательность, где начальным звеном выступает положение о том, что подлинное познание, расширяющее горизонт субъекта вопреки воспроизводству уже известного, требует обязательной встречи с Иным. Под Иным в данном случае понимается феномен, сопротивляющийся ожиданиям и опровергающий предрассудки, тем самым принуждая личность к радикальному пересмотру существующих когнитивных схем. Вторым этапом доказательства служит тезис о том, что подобная встреча осуществима исключительно при условии устойчивой когнитивной открытости индивида, позволяющей воспринимать опыт в его первозданности, а не как механическое подтверждение пред заданных паттернов. Наконец, третье звено аргументации постулирует, что сама эта когнитивная открытость и рецептивность к Иному являются не природной данностью, а субъектным достижением, которое нуждается в постоянном культивировании через практику воплощённого и не медиатизированного опыта. В условиях доминирования «эпистемологической петли» данная практика подвергается системной атрофии, поскольку алгоритмическая среда

последовательно замещает встречу с Иным бесконечным воспроизводством тождественного.

Таким образом, «биосоциальный долг» выступает как гносеологически обоснованное требование, согласно которому субъект обязан, не в силу абстрактной моральной максимы, а в силу внутренней логики собственного познавательного бытия, поддерживать биологические и социальные условия, обеспечивающие возможность подлинной встречи с иным. В ситуации, когда субъект последовательно делегирует когнитивные функции машине без осуществления осознанного контроля над этим процессом, он рискует не просто утратой навыков, но фактическим нарушением обязательств перед своей биологической природой. Этот долг подразумевает необходимость акта живого и воплощённого восприятия, включающего сенсорное существование и аффективное присутствие в мире, без которых не только познание, но и сама биологическая структура субъекта, его нервная система, его аффективная жизнь и способность к эмпатии, входят в состояние необратимого структурного дефицита [59].

Понятие «биосоциального долга» обладает также принципиально важным социальным измерением, поскольку познание представляет собой не только индивидуальный, но и интересубъективный процесс, где знание конституируется в коммуникации и обогащается через продуктивное столкновение различных горизонтов опыта. Как убедительно показал Юрген Хабермас, коммуникативный разум, реализующийся в ориентированном на взаимопонимание дискурсе, является фундаментальным условием как научного познания, так и легитимности социального порядка.

Однако функционирование «эпистемологической петли», порождающей «информационные пузыри» и «эхо-камеры», ведёт к деструкции именно этого интересубъективного основания. Замкнутые в алгоритмически гомогенизированных пространствах сообщества утрачивают способность к пониманию по причине того, что их когнитивные горизонты фактически перестают пересекаться. В данном контексте «биосоциальный долг» переосмысливается как долг перед самой интересубъективностью, обязанность поддерживать такие условия социальной коммуникации, при которых подлинный дискурс остаётся возможным вопреки тотальному алгоритмическому посредничеству.

Понятие «биосоциального долга», наконец, артикулирует ту связь между телесностью и познанием, которая в аналитической традиции частично игнорируется, но является центральной для феноменологии. Мерло-Понти показал, что восприятие есть прежде всего телесный акт, тело является не пассивным орудием сознания, а первичным субъектом опыта, укорененностью субъекта в мире, которая предшествует всякой теоретической рефлексии. В условиях нарастающей цифровой медиации атрофируется именно эта телесная укорененность, поскольку всё большая часть опыта разворачивается не через непосредственное телесное присутствие в мире, а через экран, через интерфейс, который одновременно опосредует и редуцирует сенсорную

полноту живого восприятия. «Биосоциальный долг» в его телесном аспекте представляет собой фундаментальное обязательство по сохранению практики воплощённого присутствия в мире как необходимого условия гносеологической рецептивности, без которой процесс познания неизбежно вырождается в замкнутую «эпистемологическую петлю».

В данных условиях разграничение субъективного и объективного отчуждения, введённое в аналитическую традицию Майклом Хардимоном, обретает принципиально новое значение, которое выходит далеко за рамки первоначальных предположений автора. Если субъективное отчуждение фиксирует феноменологический уровень переживания индивидом своих отношений с миром и самим собой, то объективное отчуждение характеризует структурное состояние социального бытия, при котором субъект лишён условий для самореализации вне зависимости от степени осознания данного факта [60].

В классических философских дескрипциях эти измерения, как правило, находились в состоянии корреляции, поскольку отчуждённый труд воспринимался как тягостный, а дефицит живых связей фиксировался сознанием как очевидный недостаток. Однако «Когносинтез» в его деформированной форме радикально разрушает эту связь, создавая прецедент, при котором объективное отчуждение, выраженное в нарастающей когнитивной зависимости, атрофии способности к суждению и замыкании в информационных петлях, субъективно интерпретируется как избыток свободы и полнота самоактуализации.

Пользователь, вовлечённый в многочасовое взаимодействие с цифровыми платформами, зачастую не воспринимает это как форму принуждения, подменяя осознание зависимости категориями интереса и личного желания. Сама объективная структура принуждения, заложенная в архитектуру платформы и оптимизированная для максимизации вовлечённости, оказывается тщательно скрыта за феноменологией свободного выбора. Именно этот парадокс отчуждённой алгоритмизации, где субъективное ощущение свободы и объективная системная зависимость не только сосуществуют, но и взаимно подкрепляют друг друга, являет собой цифровую модификацию описанной Маркузе «репрессивной десублимации» как механизма предоставления суррогатных удовлетворений ради нейтрализации критического потенциала личности.

Современная цифровая «репрессивная десублимация» принципиально превосходит своих индустриальных предшественников, поскольку она не просто генерирует заданные системой удовлетворения, а инкорпорирует их непосредственно в архитектуру среды. Подобная интеграция делает субъекта структурно неспособным ни сформулировать альтернативу, ни предпринять действия, способные стать точкой сборки подлинного критического сознания.

В этом контексте Рахель Яэгги предлагает рассматривать концепцию «присвоения» в качестве нормативного критерия неотчуждённого отношения к собственной жизни. Согласно её подходу, отчуждение трактуется как

системное состояние, при котором субъект воспринимает собственные действия, отношения и жизненные проекты как не вполне свои, как нечто, с чем он не способен идентифицироваться и за что не может нести полноценную ответственность.

Однако в цифровом пространстве процесс «присвоения» наталкивается на принципиальную трудность, отсутствующую в оригинальной теории Яэгги, поскольку в условиях «Когносинтез» граница между аутентично «моим» и «алгоритмически индуцированным» оказывается когнитивно непрозрачной для самой личности. Субъект лишён структурной возможности определить, в какой мере его предпочтения и суждения являются продуктом его воли, а в какой, результатом алгоритмической персонализации.

Подобное «присвоение в условиях непрозрачности» делает критерий Яэгги значимым, но инструментально недостаточным в рамках функционирования «эпистемологической петли». Именно в этой точке концепция «биосоциального долга» обретает свою детерминированную роль, так как она фиксирует не только нормативный идеал возвращения себе собственной жизни, но и гносеологические условия его реализации. Она постулирует необходимость сохранения практики воплощённого, непосредственного и рефлексивного опыта, без которого любое «присвоение» в условиях тотального «Когносинтез» остаётся структурно заблокированным [61].

Проведённый анализ позволяет сформулировать комплексную гносеологическую модель цифрового отчуждения, претендующую на статус самостоятельной теоретической позиции, а не просто компиляции известных концепций. Модель включает в себя следующие взаимосвязанные компоненты, образующие единую архитектуру.

Первое положение постулирует, что цифровое отчуждение представляет собой качественно иной феномен в сравнении со всеми классическими формами, поскольку оно разворачивается в принципиально новой онтологической плоскости. Если традиционные модели предполагали отчуждение субъекта от некоего преданного ресурса, будь то продукт труда, родовая сущность или историческое бытие, то цифровой «Когносинтез» затрагивает саму плоскость конституирования личности. В данном контексте отчуждению подвергается не актуальное достояние субъекта, а сама его потенциальность, то есть то, чем он мог бы стать в условиях суверенного развития. Именно этот переход от отчуждения актуальности к отчуждению возможностей делает данную форму структурно более сложной для рефлексии и критического анализа.

Второе положение фиксирует «эпистемологическую петлю» как специфический цифровой механизм воспроизводства отчуждения, где доступ к иному оказывается замаскирован под феноменологию абсолютной открытости. Развивающаяся в этих условиях «онтологическая клаустрофобия» отличается от прежних идеологических систем своим не репрессивным характером, так как она не прибегает к прямым запретам и не лжёт, а

осуществляет переформатирование самой когнитивной среды. Это превращает её в более опасную форму закрепления субъектности, нежели классическое принуждение, поскольку контроль здесь осуществляется на уровне формирования условий опыта.

Третье положение утверждает, что отчуждённый «Когносинтез» осуществляет экспроприацию способности к суждению, способности суждения как высшего когнитивного достижения, через планомерное уничтожение темпорального промежутка, необходимого для его осуществления. Данное обстоятельство переводит цифровое отчуждение из сугубо когнитивного в темпоральное измерение, требуя обращения к феноменологии времени для изучения условий сохранения живого познания [62].

Четвёртое положение вводит категорию «отчуждения второго порядка», описывающую изъятие субъектности не только в её продуктивности, но и в самой предиктивности будущего как пространства самоопределения. Для описания этого режима власти, где происходит «предиктивная экспроприация» субъектности ещё до её реализации, недостаточно инструментов марксистского или фукольянского анализа. Требуется признание того факта, что современный технологический аппарат изымает само право субъекта на непредвиденность собственного действия.

Пятое положение определяет «биосоциальный долг» как гносеологический императив сохранения условий подлинного познания, таких, как воплощённость, рецептивность к Иному и темпоральная структура суждения, в ситуации их системной алгоритмической атрофии. Данное требование является не моральным призывом, а онтологической необходимостью, субъект, делегирующий когнитивные функции без рефлексивного контроля, разрушает саму основу своего существования как познающего существа, тем самым предавая интерсубъективное пространство, конституирующее его человеческую природу.

Шестое положение, синтезирующее представленную аргументацию, описывает переход от «эпистемологического разрыва» к «когнитивному симбиозу» не как движение к абстрактному благу, а как трансформацию самой конфигурации «Когносинтез». Речь идёт о смене режима, при котором взаимная конституитивность человека и алгоритма переходит из-под монопольного управления инструментальной власти под контроль рефлексивно-суверенного субъекта. Именно такое рефлексивное присвоение технологически опосредованного существования, присвоением в смысле Яэгги, выступает нормативным горизонтом исследования и условием преодоления отчуждения в современную эпоху [63].

На основе вышеизложенных положений целесообразно зафиксировать следующие концептуальные результаты:

1. Категория «Когносинтез» позволяет описать цифровую субъектность как гибридную когнитивную конфигурацию, в которой человек и

алгоритмическая среда взаимно участвуют в формировании познавательного горизонта.

2. Отчуждённой является не всякая технологическая медиация, а такая конфигурация «Когносинтез», при которой субъект утрачивает возможность рефлексивно контролировать собственные решения, желания и внимание.

3. «Цифровой двойник» фиксирует специфическую цифровую форму отчуждения второго порядка, отчуждается не только продукт активности, но и предиктивная модель будущего поведения субъекта.

4. «Биосоциальный долг» обосновывает необходимость сохранения воплощённого опыта, интересубъективной коммуникации и способности суждения как условий неотчуждённого «Когносинтез» [64].

5. Операциональным критерием разграничения отчуждённого и неотчуждённого «Когносинтез» выступает не отказ от алгоритма, а сохранение субъектом рефлексивного контроля над собственным техно-посредованным существованием.

1.3 Социально—философский анализ западного дискурса: основные подходы и противоречия

Всякий серьёзный обзор, претендующий на нечто большее, чем статус добросовестного библиографического реферата, представляет собой акт интеллектуального испытания идей. В рамках такого подхода перед концепциями ставятся не столько вопросы о содержании сказанного, сколько проблемы пределов мысли и того, что осталось ею неосмысленным. С этой критической позиции, признающей достоинства и фиксирующей границы, должен рассматриваться корпус современных западных концепций отчуждения, накопленный в первой четверти XXI века. Принципиально важно с самого начала обозначить структуру критики, согласно которой ни одна из рассматриваемых моделей не является ни образцом для некритического заимствования, ни мишенью для огульного отрицания. Обладая значительной дескриптивной и диагностической силой, каждая из них одновременно упирается в методологический предел, обнаруживающийся с наибольшей очевидностью при попытке применения данных концепций к социокультурным контекстам, выходящим за рамки западного горизонта опыта.

Современный западный философский дискурс о цифровом отчуждении можно охарактеризовать как ситуацию деструктивной методологической поляризации. С одной стороны, располагается детализирующая критика, усматривающая в технологиях исключительно инструмент господства, экспроприации и деградации субъектности, в то время как с другой стороны манифестирует себя технологический оптимизм, апологетически трактующий любое расширение цифровых возможностей как однозначное благо. Оба полюса разделяют общий концептуальный изъян, поскольку они мыслят

отношение между субъектом и цифровой средой как внешнее взаимодействие между готовым индивидом и навязываемой ему технологией. В действительности же это отношение представляет собой взаимную конституитивность, описываемую категорией «Когносинтез». Выход из этой поляризации требует не компромисса, а концептуального шага, позволяющего поставить вопрос о том, при каких условиях «Когносинтез» субъекта с алгоритмом остаётся неотчуждённым.

Среди всех концептуальных построений западной мысли первой четверти столетия работа Шошаны Зубофф «Эпоха надзорного капитализма» занимает позицию, которая является наиболее перспективной по аналитической дерзости и одновременно наиболее уязвимой с точки зрения философских оснований. Признавая несомненную ценность предложенных ею категорий поведенческих излишков, рынков поведенческих фьючерсов и инструментарного могущества (Instrumentarian Power) в качестве инструментов политэкономического анализа, невозможно не зафиксировать глубинное философское противоречие, пронизывающее всю её конструкцию. Именно это противоречие в конечном счёте подрывает претензию Зубоффской модели на статус фундаментальной критической силы [65].

Обозначенное противоречие можно квалифицировать как ловушку ностальгического гуманизма. Шошана Зубофф выстраивает критику надзорного капитализма на неявной, но онтологически нагруженной предпосылке о существовании некоего аутентичного субъекта, обладающего суверенной сущностью, желаниями и устойчивой идентичностью, которая была якобы искажена цифровыми технологиями. Именно это суверенное «Я» необходимо защитить и освободить от методичной экспроприации, что превращает концептуальную программу Зубофф в стратегию реституции, направленную на возврат субъекту того, что было у него незаконно присвоено.

Однако данное допущение представляется философски несостоятельным, поскольку субъект никогда не предшествует технологическому опосредованию, а напротив, конституируется в ходе и посредством этого взаимодействия. Это фундаментальное положение, объединяющее постструктуралистскую традицию от Фуко до Батлер, философскую антропологию Гелена и Плеснера, а также теорию медиа Маклюэна и Стиглера, означает, что аутентичный доцифровой субъект является не исторической реальностью, от которой нас оторвали алгоритмы, а ретроспективной иллюзией, порождаемой ностальгическим дискурсом. Не существует никакого «Я», пребывавшего в чистом виде до цифровой медиации и затем «искажённого» ею, так как субъект всегда конституируется в различных вариантах техно-органического синтеза, одни из которых являются неотчуждёнными, тогда как другие принимают форму отчуждения.

Здесь и обнаруживается принципиальная альтернатива подходу Зубофф, так как там, где она видит «кражу данных» о готовом субъекте, настоящее исследование фиксирует «мутацию познания» и трансформацию самого механизма конституирования личности в процессе «Когносинтез» с

алгоритмическими системами. Данное различие влечёт за собой иную критическую стратегию, ведь если Зубофф стремится защитить готового субъекта от алгоритма, то концепция «Когносинтез» ставит задачу сохранения рефлексивного контроля над самим процессом самоконституирования через алгоритм. Если первая стратегия носит реставрационный характер и стремится к тому, чего никогда не существовало в чистом виде, то вторая имманентна цифровой онтологии и ищет условия не отчуждённости внутри самой среды [66].

Гносеологическое измерение концепции Зубофф формально представлено в категории «эпистемологического превосходства», однако оно остаётся концептуально недоработанным. Ценное диагностическое наблюдение об асимметрии знания, при которой корпорация знает о пользователе несравнимо больше, чем он сам знает о себе, не разворачивается у автора в полноценную теорию познания, способную показать, каким образом алгоритмическая предикация конституирует «эпистемологическую петлю» и трансформирует структуру познавательного акта. Таким образом, политэкономия надзорного капитализма остаётся у Зубофф неподкреплённой онтологией субъекта, и именно этот дефицит восполняет вводимая нами категория «Когносинтез».

Бён-Чхоль Хан принадлежит к числу тех мыслителей, чья концептуальная значимость обнаруживается на стыке феноменологической чувствительности и теоретической лаконичности. Его фундаментальные работы «Общество усталости» (2010), «Прозрачное общество» (2012) и «Агония Эроса» (2012) по анализу общества достижений дают диагноз, точность которого представляется трудно оспоримой. Субъект позднее модерна не принуждается к действию извне, а добровольно вступает в режим тотальной самоэксплуатации, интроецируя системные требования как собственные интенции.

Цифровая среда при этом выступает мощным медиатором данной интроекции, производя непрерывный поток стимулов, каждый из которых обещает удовлетворение, но никогда не приносит завершённости. Экзистенциальная усталость в этой системе является не просто психологическим симптомом, а состоянием истощённости субъекта, принуждённого к бесконечному самосовершенствованию в условиях, где конкурентный горизонт структурно отступает при каждом приближении.

Однако именно в точке перехода от диагноза к нормативной концепции Хан обнаруживает свой конститутивный предел, выраженный в глубоком телеологическом дефиците. Характеризуя самоэксплуатацию как тупик, он не предлагает операционального выхода из неё, в результате чего его призывы к созерцанию, негативности и способности к глубокому присутствию остаются на уровне нормативного горизонта. Эти феноменологически ценные интенции не достигают статуса аналитических категорий, способных направлять практику или политику, поскольку автор безупречно описывает точку исхода,

но не разрабатывает концептуального аппарата для определения вектора движения [67].

Более того, в построениях Хана обнаруживается структурное родство с той же эссенциалистской редукцией, которая была зафиксирована в модели Зубофф. Если последняя предполагает наличие аутентичного субъекта, подлежащего защите от цифрового захвата, то Хан подразумевает существование некоего аутентичного созерцания, вытесненного логикой достижений. В обоих случаях нормативный горизонт апеллирует к состоянию «до», некой предшествующей деградации реальности, которая сама по себе является не эмпирическим фактом, а ретроспективной конструкцией. Хановский субъект, обретший способность к негативности и глубокому присутствию, существует не более реально, чем зубоффовская личность, освобождённая от алгоритмической слежки, поскольку оба они представляют собой нормативные фантомы, а не операциональные категории.

Именно в этой критической точке концепция «биосоциального долга» предлагает принципиально иное решение через смещение в плоскость имманентной нормативности. Данный подход не апеллирует к доцифровому состоянию субъекта, а формулирует требования, исходящие из самой биологической и социальной структуры человеческого существа, обязательства, которые конститутивны для него независимо от типа технологической среды. Если Хан лишь указывает на абстрактную ценность созерцательного опыта без разработки условий его реализации, то «биосоциальный долг» операционализирует этот импульс. Он характеризует не факультативное благо, а структурно необходимое условие неотчуждённого «Когносинтез». Различие между нормативным горизонтом и нормативным обязательством здесь принципиально, поскольку первое остаётся в сфере пассивного созерцания, тогда как второе определяет меру ответственности субъекта за сохранение собственной природы.

Кроме того, концепция Хана, обобщённая на феноменологии западного «достижения», оказывается методологически бессильной при столкновении с обществами, в которых «позитивность» цифровой среды вступает в конфликт не с западным индивидуальным субъектом—достижения, а с коллективными формами идентичности, укоренёнными в иной аксиологической традиции. «Усталость» как диагноз предполагает субъекта, уже принявшего логику индивидуальной самореализации в качестве горизонта своих устремлений. Но что происходит в обществах, где этот горизонт является культурно чуждым, где первичной формой субъектности является не достигающий индивид, а член общины? Именно эта слепота по отношению к коллективной онтологии незападных обществ образует тот предел концепции Хана, который будет специально рассматриваться ниже в казахстанском разделе [68].

Бернар Стиглер занимает в современной философии техники исключительное место, поскольку его фармакологическая концепция, согласно которой техника выступает одновременно ядом и лекарством, содействуя как атрофии, так и развитию человеческих сил, представляется

наиболее теоретически состоятельной рамкой в данном дискурсе. Радикализируя Дерридианскую структуру Фармакона, Стиглер демонстрирует, что технологическое опосредование бытия неустранимо амбивалентно. Оно никогда не является исключительно освобождающим или закрепощающим фактором, и любая аналитическая позиция, приписывающая технологии однозначный оценочный знак, оказывается заведомо несостоятельной. Именно в этом пункте стиглеровская фармакология принципиально превосходит как наивный технологический оптимизм, так и тотализирующую критику в духе Шошаны Зубофф.

Концепция «третичных ретенций», понимаемых как внешние технические носители памяти и конститутивные элементы человеческого сознания начиная с письменности, позволяет Стиглеру описать цифровую память не как аномалию, а как качественно новый этап технологической конституции человека. На этой стадии внешняя память не просто фиксирует опыт, но конструирует из него операционную модель субъекта, способную действовать от его имени без осознанного участия личности. В этом и заключается новизна цифровой третичной ретенции в сравнении с предшествующими формами, ведь теперь не субъект использует свою внешнюю память, сама внешняя память начинает использовать субъекта. Однако там, где концепция Стиглера достигает предельной аналитической силы, она обнаруживает свой конститутивный изъян, который можно охарактеризовать как «фармакологию без дозировки». Мастерски диагностируя амбивалентность техники и механизмы атрофии живой памяти при разрастании цифровых носителей, Стиглер тем не менее не предлагает операционального критерия для различения терапевтической и токсической доз технологического опосредования. Его нормативный язык остаётся преимущественно диагностическим, описывая этиологию болезни без разработки конкретной терапевтической программы.

Именно данный дефицит операционального критерия восполняется в настоящем исследовании через интеграцию понятия «присвоения» в версии Рахель Яэгги. Если Стиглер фокусируется на вопросе о характере воздействия техники на субъекта, то Яэгги исследует условия, при которых субъект остаётся автором собственной жизни в ситуации этого воздействия. Её ответ, заключающийся в сохранении способности личности присваивать свои когнитивные процессы и отношения как собственные, привносит в стиглеровскую фармакологию недостающее операциональное измерение. Дозировка технологического опосредования признаётся терапевтической лишь в том случае, если она не блокирует способность субъекта к присвоению экзистенциального опыта. Напротив, она становится токсичной при систематическом подавлении этой способности, что и наблюдается в условиях функционирования «эпистемологической петли» [69].

Диагностическая сила стиглеровской концепции, таким образом, максимально реализуется только в сочетании с нормативным аппаратом Яэгги и онтологическим аппаратом «Когносинтез», именно это трёхэлементное

сочетание позволяет перейти от констатации амбивалентности к её операциональному анализу. Не «техника, яд и лекарство одновременно» по Стиглеру, но «алгоритмическая медиация «Когносинтез» токсична в той мере, в какой она блокирует присвоение субъектом собственных познавательных процессов», таков аналитически продуктивный синтез, который становится возможным на основе стиглеровского фундамента, но лишь через его концептуальное достраивание. Проблема субъектности в цифровой среде неожиданно остро обнаруживается в работах Шерри Тёркл, мыслителя, методологический путь которого пролегает между психоанализом, феноменологией и клинической эмпирией и который, может быть, точнее всех остальных фиксирует ту специфическую текстуру одиночества, которая не укладывается ни в политэкономический критерий Зубофф, ни в культурно— философскую концепцию Хана. Тёрклевский парадокс «одиночества в сети» (alone together), описывающий ситуацию систематического производства изоляции технологиями декларируемой связи, представляет собой феноменологически точную фиксацию того, что в рамках настоящей теории обозначается как «алгоритмическая интерпелляция». В данной модели субъекты непрерывно окликаются сигналами в виде алгоритмических предложений, сравнений и рейтингов, и именно эта перманентная окликация формирует устойчивую иллюзию связи в тех лакунах, где она фактически отсутствует.

Переосмысляя альтюссеровское понятие, термин «алгоритмическая интерпелляция» характеризует механизм, при котором субъект конституируется не через встречу с другим в смысле левинасовского Лика, а посредством непрерывных сигналов систем, предлагающих определённую позицию идентичности. В отличие от полицейского оклика «Эй, ты там!» у Альтюссера, алгоритмические призывы «Посмотри на это!», «Тебе понравится то!», «Ты похож на тех, кто это делает» представляют собой функционально изоморфную, но онтологически принципиально иную форму интерпелляции. Она не задаёт единую позицию, но порождает непрерывную флуктуацию идентичности, удерживая личность в состоянии перманентной незавершённости самоопределения. Именно эту незавершёность Тёркл фиксирует на уровне феноменологии, не обеспечивая ей достаточной теоретической строгости.

Дуглас Рашкофф в рамках своей концепции «программируй или будь запрограммирован» формулирует тезис о фундаментальной асимметрии цифровой среды. Архитектура цифровых систем определяется проектировщиками и воспроизводит их ценности, интересы и когнитивные модели, тогда как пользователи, не имеющие осмысленного доступа к этой архитектуре, действуют внутри очерченного другими пространства возможностей, не осознавая самого факта этого ограничения [70].

Рашкофф тем самым вскрывает важнейшее измерение «эпистемологической петли», которая не просто дублирует паттерны пользователя, но делает это в соответствии с логикой, заданной за него и без

него. Однако ограничение его подхода состоит в том, что терапевтический призыв «научись программировать» апеллирует к индивидуальной квалификации, не затрагивая структурных проблем. Суть проблемы заключается не в отсутствии технических навыков у массы пользователей, а в том, что сама когнитивная среда конституируется таким образом, что рефлексивное отношение к ней оказывается структурно затруднённым.

Евгений Морозов, разрабатывая критику технологического солюционизма, фиксирует деформацию самого горизонта вопрошания в условиях цифровой онтологии. Установка на то, что любая проблема имеет технологическое решение, производит системное сужение пространства политического и философского воображения, то, что мы обозначаем как телеологический дефицит цифровой культуры. Технологический солюционизм выступает как институциональная «эпистемологическая петля» на уровне коллективного разума, поскольку общество, принявшее эту установку, лишает себя доступа к тем формам Иного, политического, экзистенциального, этического, которые принципиально не поддаются алгоритмизации и вычислению. Ограничение концепции Морозова заключается в том, что его критика остаётся преимущественно в политическом и публицистическом поле, не достигая той онтологической глубины, которая необходима для выработки фундаментальных критериев цифрового отчуждения.

Критический обзор рассмотренных концепций позволяет сформулировать синтетическую оценку современного состояния западного философского дискурса о цифровом отчуждении, который в настоящий момент пребывает в ситуации методологического тупика [71]. Данный кризис определяется тремя фундаментальными ограничениями, первым из которых выступает эссенциалистская редукция субъектности. Неявная апелляция к некоему аутентичному субъекту, якобы существовавшему до цифровой медиации, позволяет западным теоретикам диагностировать искажение личности, однако лишает их критику возможности осмыслить условия неотчуждённого существования непосредственно внутри цифровой онтологии.

Вторым ограничением является выраженный телеологический дефицит, проявляющийся в способности детально описывать патологии цифровой среды при одновременной невозможности разработать операциональные нормативные критерии для их преодоления. Третьим и наиболее значимым пределом выступает западноцентричность, выраженная в безоговорочном принятии атомизированного индивидуального субъекта либеральной традиции в качестве универсальной антропологической нормы. Подобная установка лишает критические теории аналитической силы применительно к обществам, обладающим иными формами субъектности, что и образует теоретическую лакуну, преодоление которой составляет одну из центральных целей настоящего исследования.

Все доминирующие концепции разрабатывались в контексте обществ, где индивидуальная автономия конституирует саму ткань социального взаимодействия, вследствие чего цифровое отчуждение там разворачивается как атомизация уже атомизированного индивида. Однако в обществах с коллективной онтологией, где первичной формой бытия выступает община (джамаат, рухани, ауыл), а идентичность конституируется через принадлежность и признание внутри коллективной структуры, механизмы отчуждения работают принципиально иначе. В таких контекстах на первый план выходит «аксиологическая деривация», понимаемая как вытеснение укоренённых коллективных ценностей под воздействием алгоритмически подкреплённых принципов индивидуального гедонизма и конкурентной динамики. Алгоритмы платформ, кодирующие западные ценностные установки, функционируют в незападных регионах как инструменты «аксиологической колонизации», не через прямое принуждение, а посредством структурного подкрепления одних ценностных выборов при одновременном ослаблении других.

Включение казахстанского контекста в философский анализ цифрового отчуждения представляет собой не экзотическую иллюстрацию к заимствованной теории, а фундаментальный вызов, обнажающий западноцентричный предел существующих концепций и открывающий перспективу их радикального переосмысления. Казахстанское общество выступает уникальной конфигурацией факторов, которая при условии строгого анализа превращает его из периферийного кейса в привилегированное поле проявления структурных противоречий цифровой онтологии, скрытых в западном контексте за идеологией индивидуализма [72].

Данная специфика определяется взаимодействием трёх факторов, первым из которых является постсоветская институциональная трансформация, породившая состояние онтологической неопределённости. Разрушение советских формирующих матриц ещё не завершилось созданием устойчивых альтернатив, и именно в этом разрыве цифровые платформы обретают колоссальную предиктивную мощь, предлагая алгоритмически сконструированные идентичности субъекту, наиболее восприимчивому к готовым решениям.

Вторым фактором выступает тюрко-исламская аксиологическая традиция с её приоритетом коллективной связи, ответственности перед общиной и транс генерационной преемственности, установка, которая конститутивно несовместима с грамматикой алгоритмических платформ, кодирующих ценности атомизированного индивидуализма.

Третьим элементом является активная государственная политика цифровизации в рамках программы «Цифровой Казахстан», создающая напряжение между суверенными целями национального развития и глобальными технологическими протоколами, посредством которых это развитие осуществляется. Мануэль Кастельс в своём анализе сетевого общества продемонстрировал, что власть в информационную эпоху

заключается прежде всего в возможности программировать сети, задавая их ценности, протоколы и цели. Казахстан в этой глобальной архитектуре занимает преимущественно позицию «программируемого», а не «программирующего» субъекта, поскольку алгоритмические системы, опосредующие повседневную жизнь граждан, настроены под поведенческие паттерны и ценностные матрицы, формировавшиеся в иных социокультурных контекстах. Это означает, что в отечественном случае «Когносинтез» пользователя с глобальными алгоритмами приобретает выраженное колониальное измерение отчуждения, проявляющееся не только в «эпистемологической петле» индивидуального сознания, но и в «аксиологической деривации» коллективной идентичности.

Центральная категория «аксиологической деривации» характеризует процесс постепенного, структурно обеспечиваемого вытеснения укоренённых ценностных ориентаций под воздействием алгоритмически подкреплённых альтернатив. Данный процесс реализуется не через прямое идеологическое давление, а через тонкую архитектуру подкреплений, где алгоритм последовательно усиливает поведенческие паттерны индивидуализма, демонстративного потребления и гедонизма, одновременно ослабляя установки коллективной солидарности, транс генерационной ответственности и аскетического самоограничения. Субъект, встроенный в эту систему с раннего возраста, лишается возможности распознать «аксиологическую деривацию» как таковую, принимая навязанные ценности за свои собственные. Именно это превращает «аксиологическую деривацию» в наиболее изощрённую форму «Когносинтез» в его отчуждённой конфигурации, завершая тем самым цикл цифрового отчуждения на уровне национальной культуры.

Конкретным кейсом для верификации антипаноптического стандарта применительно к отечественному контексту служит анализ платформы электронного правительства eGov.kz, выступающей ключевой цифровой инфраструктурой государственного управления в Казахстане. С позиции технологической эффективности данная система обеспечивает значительные достижения, предоставляя оперативный онлайн доступ к широкому спектру административных процедур. Согласно индексам ООН по развитию электронного правительства, Казахстан стабильно входит в число ведущих государств СНГ по уровню цифровизации госуслуг, однако именно этот успех делает вопрос о качестве нормативной архитектуры платформы особенно острым. С точки зрения антипаноптического стандарта, разработанного в настоящем исследовании, система eGov.kz обнаруживает характерное для многих государственных цифровых платформ структурное напряжение между операционной эффективностью и сохранением субъектности гражданина [73].

В рамках принципа прозрачности наблюдается ситуация, когда индивид получает конечное административное решение (выдано или отказано), но остаётся лишённым доступного объяснения алгоритмических оснований данного акта. Принцип субсидиарности также подвергается трансформации,

поскольку автоматизация процедур, исключая живой диалог с должностным лицом, повышает скорость, но устраняет тот герменевтический момент, в котором чиновник мог учитывать контекстуальную специфику ситуации гражданина.

В контексте принципа симметрии данные о гражданине накапливаются в постоянно расширяющемся объёме, в то время как знание самого субъекта о процедурах обработки его данных остаётся крайне ограниченным. Наконец, принцип культурной адекватности указывает на то, что интерфейсы и процедуры зачастую разрабатываются в строгом соответствии с техническими стандартами, но без учёта казахстанских культурных практик коммуникации и доверия. Данный анализ не является огульной критикой электронного правительства, а представляет собой инструментальную оценку системы, демонстрирующую, что даже технически успешная государственная цифровая платформа создаёт потенциал для цифрового патернализма. В этом состоянии система воспринимает гражданина исключительно как массив данных, отказываясь от герменевтического диалога о смысловых горизонтах его запроса. Именно поэтому развитие цифрового государства в Казахстане требует не только технологического, но и нормативного сопровождения, философской и правовой конструкции, обеспечивающей сохранение гражданской субъектности в условиях нарастающей алгоритмизации управления.

Программа «Цифровой Казахстан» в этой связи обретает значение, выходящее за рамки технологической модернизации, поскольку она может и должна быть осмыслена как проект формирования суверенного цифрового субъекта. В такой парадигме технологическая трансформация служит не «аксиологической деривации», а формированию и обновлению тех форм коллективной идентичности, которые конституируют казахстанское общество как живой жизненный мир. Критерием успеха здесь выступает не скорость цифровизации и не степень охвата населения интернетом, а способность пользователя к рефлексивному присвоению условий своего существования в алгоритмической среде без утраты культурно-конститутивного воплощённого опыта и социально-конститутивных форм коллективной связи.

Феномен «цифрового двойника», предиктивной алгоритмической модели субъекта, функционирующей от его имени, представляет собой наиболее концентрированное выражение онтологической проблематики, пронизывающей весь настоящий параграф. Именно в нём с наибольшей очевидностью обнаруживается принципиальная новизна «отчуждения второго порядка» по сравнению со всеми классическими формами, где субъект отчуждается не от продукта деятельности, не от родовой сущности, не от других людей, а от собственного будущего как пространства незамкнутой возможности [74].

Привилегия первого лица, способность субъекта считать себя лучшим знатоком собственного внутреннего мира, оказывается в условиях «Когносинтез» эмпирически оспоримой гипотезой. Алгоритмические

системы, обработавшие достаточный массив поведенческих данных, способны предсказывать решения, характеристики и поведение субъекта с точностью, которая может систематически превышать точность его собственных рефлексивных прогнозов.

Здесь манифестирует себя не просто информационная асимметрия, а фундаментальный онтологический разрыв в самом режиме самопознания. Субъект внезапно обнаруживает знание о себе, транслируемое извне и недоступное для внутренней интроспекции. Бернар Стиглер, исследуя «третичные ретенции», вплотную подошёл к этой границе, однако не зафиксировал момент, когда внешняя память перестаёт быть пассивным хранилищем и конституирует параллельный операциональный субъект, действующий без ведома и участия живого носителя и принимающий на себя функции суждения, выбора и самопрезентации.

Принципиальное отличие «цифрового двойника» от бодрийяровского симулякра заключается в его операциональности. В то время как симулякр стремится заместить оригинал в поле самосознания, двойник существует параллельно с ним, принимая судьбоносные решения в непрозрачной для индивида зоне. Личность сталкивается лишь с артефактами деятельности своего цифрового альтер-эго, кредитными лимитами, персонализированными тарифами и алгоритмическими фильтрами, не имея при этом доступа ни к самому «двойнику», ни к архитектуре его формирования. Подобное параллельное существование, лишённое рефлексивного контроля, составляет онтологическое ядро отчуждения второго порядка, где человека лишают не собственности, а права на участие в принятии решений, основанных на его собственных данных.

В данных координатах категория «биосоциального долга» обретает новое измерение, превращаясь в обязательство субъекта перед собственной незамкнутой будущностью, перед той незамкнутой возможностью самоопределения, которую «цифровой двойник» систематически редуцирует до вычисленной вероятности. Субъект, принимающий «цифрового двойника» за достаточное представление о себе (а именно к этой капитуляции систематически подталкивает алгоритмическая персонализация, возвращающая образ «статистического Я» в качестве «аутентичного»), фактически предаёт не просто своё прошлое, но своё будущее как пространство неопределённой возможности. Требование «биосоциального долга» в его предельном философском значении направлено именно против этой предиктивной редукции, постулируя право субъекта на непредвиденность собственного бытия.

Проведённый анализ современного состояния философского знания о цифровом отчуждении позволяет сформулировать ряд выводов, образующих теоретическую основу для последующих разделов настоящего исследования. Западный философский дискурс, обладая значительной диагностической силой в описании патологий цифровой среды, систематически упирается в три взаимосвязанных предела, эссенциалистскую редукцию субъектности

(допущение об аутентичном доцифровом субъекте), телеологический дефицит (неспособность предлагать операциональные критерии неотчуждённого «Когносинтез») и западноцентричность (неспособность мыслить формы отчуждения, характерные для обществ с коллективной онтологией) [75].

Категория «Когносинтез» преодолевает первый из этих пределов, поскольку мыслит субъекта не как искажённую готовую сущность, а как реальность, со-конституирующуюся в процессе техно-органического взаимодействия.

Сочетание «Когносинтез» с операциональным критерием «присвоения» по Яэгги преодолевает второй предел, предлагая не только нормативный горизонт, но и конкретный критерий разграничения отчуждённых и неотчуждённых конфигураций «Когносинтез». Наконец, анализ «аксиологической деривации» в казахстанском контексте вскрывает третий предел, поскольку цифровое отчуждение в обществах с коллективной онтологией разворачивается в принципиально иной логике, как конфликт между алгоритмической грамматикой и укоренёнными культурными кодами, к которому западные критические теории оказываются недостаточно чувствительными.

Задача, которую ставит перед собой настоящее исследование, выходит за рамки простого феноменологического описания структур отчуждения или их тотальной критической деконструкции. В условиях необратимости цифровой трансформации целью философии становится разработка устойчивой концептуальной рамки, внутри которой становится не только мыслимым, но и практически реализуемым «суверенный Когносинтез».

Под данной категорией понимается качественно иная структура сопряжения субъекта с алгоритмической средой. В отличие от отчуждённых форм Когносинтеза, где технология выступает инструментом редукции и автоматизации сознания, суверенная модель предполагает такую конфигурацию техно-органического взаимодействия, при которой цифровое опосредование способствует экспансии субъектности, углублению рефлексивных способностей и расширению познавательных горизонтов личности.

Ключевые параметры суверенного Когносинтеза включают в себя:

1. Аксиологическую укорененность: развитие цифровых систем осуществляется не в логике абстрактного технологического детерминизма, а в строгом соответствии с культурными кодами, этическими константами и коллективными формами идентичности конкретного общества.

2. Рефлексивную прозрачность: субъект сохраняет дистанцию по отношению к алгоритмическим предписаниям, осознавая логику функционирования «эпистемологической петли» и обладая инструментами для выхода из нее.

3. Онтологическую независимость: цифровая среда из инструмента «захвата» времени и внимания превращается в инфраструктуру, поддерживающую автономное целеполагание человека.

Именно в горизонте суверенного Когносинтеза философское осмысление государственной программы «Цифровой Казахстан» обретает свою подлинную теоретическую значимость. В данном контексте казахстанский опыт должен рассматриваться не как локальный региональный кейс, а как принципиальный и универсально значимый ответ на глобальный вопрос о возможностях незападного пути цифровой онтологии.

Речь идет о формировании альтернативной модели цифрового развития, которая способна интегрировать передовые технологические достижения, не жертвуя при этом культурным суверенитетом и традиционными этическими основаниями общества. Таким образом, исследование утверждает, что суверенитет в цифровую эпоху — это не изоляция, а способность общества определять смыслы и цели своего технологического бытия, превращая Когносинтез из механизма отчуждения в пространство реализации подлинно человеческого потенциала [76].

Современный западный дискурс о цифровом отчуждении обладает высокой диагностической продуктивностью, однако сохраняет три методологических ограничения, эссенциалистское понимание субъекта, телеологический дефицит и западноцентричность. Концепции Зубофф, Хана, Стиглера, Тёркл, Рашкоффа, Морозова и Кастельса раскрывают политэкономические, феноменологические, фармакологические и сетевые аспекты цифрового отчуждения, но нуждаются в онтологическом и аксиологическом достраивании применительно к незападным обществам.

Казахстанский контекст показывает, что цифровое отчуждение следует рассматривать не только как атомизацию индивидуального субъекта, но и как «аксиологическую деривацию» коллективной идентичности под влиянием платформенных грамматик. Теория «Когносинтез» позволяет преодолеть редукцию цифровизации к технологическому прогрессу и поставить вопрос о неотчуждённой форме техно-опосредованного существования. Суверенный «Когносинтез» предполагает не отказ от цифровых технологий, но их рефлексивное, институционально контролируемое и культурно адекватное освоение.

Обобщая результаты теоретико-методологического анализа, представленного в первой главе, необходимо констатировать, что цифровое отчуждение в эпоху доминирования алгоритмических систем не является простой экстраполяцией классических форм отчуждения на новую техническую почву. Мы имеем дело с качественно иной конфигурацией, которая радикально трансформирует саму архитектуру конституирования субъектности. В то время как классические теории Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса и М. Хайдеггера сохраняют статус фундаментальных методологических плацдармов, их эвристический ресурс в современных условиях требует существенного концептуального расширения.

Это обусловлено тем, что традиционные модели исходят из презумпции существования уже сформированного, автономного субъекта, в то время как цифровая среда — через механизмы нейро алгоритмического воздействия —

начинает оперировать на уровне пре-индивидуальных истоков становления личности.

Ключевым инструментом экспликации этого процесса выступает категория «эпистемологической петли». Она раскрывает гносеологический механизм, при котором алгоритмическая персонализация перестает быть просто фильтром информации и превращается в онтологический интерфейс, конфигурирующий сам горизонт являемости мира.

Внутри этой петли блокируется фундаментальная для познания встреча с подлинным «Иным», в результате чего субъект оказывается заперт в рекурсивном цикле подтверждения собственных предубеждений. Данное состояние «онтологической клаустрофобии» характеризуется утратой доступа к объективной реальности, подменяемой математически безупречной, но герметичной проекцией цифрового профиля пользователя.

Центральное положение в предлагаемой теоретической модели занимает авторская категория «Когносинтез». Она описывает специфическую гибридную реальность, возникающую в точке взаимной конститутивности человеческого когнитивного аппарата и алгоритмических структур. В рамках Когносинтеза отчуждение обретает форму утраты суверенитета над процессами формирования желаний, принятия решений и распределения внимания. Субъект не просто делегирует технике выполнение задач, но оказывается втянут в процесс «отчуждения второго порядка», где экспроприации подвергается сама способность к автономному суждению. Интеграция концептов «цифрового двойника» и «биосоциального долга» позволяет выстроить многоуровневую философскую модель, в которой гносеологический кризис познания органично связывается с социально-этическими последствиями цифровой эксплуатации.

Таким образом, первая глава формирует прочную теоретико-методологическую платформу для дальнейшего исследования. Проведенный анализ доказывает, что ответом на вызовы цифровой эпохи должен быть не технологический эскапизм, а осознанный, философски обоснованный переход к суверенному и честному Когносинтезу.

Этот переход предполагает возвращение субъекту контроля над его цифровым отражением и восстановление его способности к осмысленному проектированию будущего в условиях прозрачной и ценностно-ориентированной алгоритмической среды [77].

2 СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ И КАЗАХСТАНСКИЙ КОНТЕКСТ ЦИФРОВОГО ОТЧУЖДЕНИЯ

2.1 Моделирование процессов цифрового отчуждения в современной социальной реальности

Переход от теоретико—методологического анализа цифрового отчуждения, осуществленного в первом разделе настоящего исследования, к рассмотрению его конкретных социокультурных модусов требует не просто смены масштаба рассмотрения, от категориального к эмпирическому, но принципиальной реконфигурации самой аналитической оптики. Если в параграфах 1.1 и 1.2 цифровое отчуждение рассматривалось прежде всего как гносеологическая и онтологическая структура, то в настоящем разделе оно предстает как социокультурный факт, воплощенный в конкретных практиках, институтах и ценностных конфигурациях казахстанского общества эпохи ускоренной цифровой трансформации. Этот переход, однако, не означает отказа от теоретической строгости, напротив, именно концептуальный аппарат, выработанный в предыдущем разделе, прежде всего понятия «Когносинтез», эпистемологического разрыва, когнитивного симбиоза и биосоциального долга, позволяет анализировать эмпирическую реальность цифровой трансформации с той глубиной, которая недостижима в рамках сугубо описательных социологических подходов.

Вместе с тем теория, коль скоро она претендует на подлинную философскую строгость, не может ограничиться диагнозом, она обязана предъявить горизонт альтернативы, обосновать условия возможности тех форм существования, которые не воспроизводят бы описанных патологий. В этом требовании перехода от критики к проекту заключается то, что в терминах самой этой работы может быть описано как «биосоциальный долг» философского исследования, обязательство не только констатировать дефицит, но и наметить пути его восполнения, пусть и в форме концептуальной модели, а не готовой инженерной схемы. Именно в этом ключе должен быть прочитан настоящий параграф, как философское обоснование проективной модели неотчужденного «Когносинтез» применительно к казахстанскому контексту, модели, институциональным воплощением которой призвана стать открытая цифровая платформа социологических данных, концептуальное проектирование которой осуществляется в рамках научно—исследовательской инициативы «Философия трансформации и цифровой потенциал Казахстана, междисциплинарная модель стратегического сопровождения общественных процессов и ценностной модернизации».

Принципиально важно с самого начала обозначить эпистемологический статус этой модели, речь идет не об описании уже существующей и функционирующей системы, но о философской проработке нормативной архитектуры, которая должна задавать стандарт— каким государственный

цифровой инструмент должен быть, чтобы не воспроизводить те механизмы отчуждения, которые были описаны применительно к западным платформенным системам. Концептуальное проектирование в данном случае само по себе является интеллектуальным актом с нормативным измерением, формулируя принципы, которым должна соответствовать будущая платформа, настоящее исследование стремится установить философски обоснованный стандарт, относительно которого любая реально создаваемая система может и должна быть оценена. В этом смысле философское обоснование предшествует инженерной реализации и не может быть заменено ею.

Прежде чем обратиться непосредственно к анализу проективной модели, надлежит охарактеризовать ту социокультурную реальность, применительно к которой она разрабатывается, реальность, обнаруживающую в казахстанском контексте специфическую конфигурацию, существенно отличающуюся от тех, что описывались в западном критическом дискурсе. Казахстанское общество находится в ситуации, которую точнее всего можно охарактеризовать как «тройную трансформацию», одновременно осуществляются постсоветская институциональная реконструкция, ускоренная цифровизация всех сфер общественной жизни и интенсивный поиск новых форм национальной идентичности, призванных синтезировать традиционные ценностные основания казахской культуры с требованиями модернизации. Каждый из этих процессов создает условия для специфических форм социального отчуждения; их одновременное развертывание порождает принципиально более сложную конфигурацию, философское осмысление которой является одной из задач настоящего параграфа [78].

В этой конфигурации цифровое отчуждение приобретает особое измерение, непосредственно связанное с феноменом «культурной разорванности». «Культурная разорванность» есть не просто социологическая категория, фиксирующая напряжение между традицией и модернизацией, это, по существу, форма того самого эпистемологического разрыва, который был описан в первом разделе настоящего исследования, но развертывающегося не только на уровне индивидуальной субъектности, но и на уровне коллективной идентичности. Казахстанское общество оказывается в ситуации, при которой системы смысла образования, ценностные матрицы, через которые субъект познает себя и мир, претерпевают ускоренную трансформацию под воздействием цифровизации, тогда как рефлексивные инструменты осмысления этой трансформации не поспевают за ее темпом. Именно этот разрыв, между скоростью трансформации и скоростью ее рефлексивного освоения и образует социокультурную почву, на которой произрастает цифровое отчуждение в его казахстанской форме.

Если, как было показано в параграфе 1.1, когнитивный симбиоз человеческого сознания с цифровыми алгоритмическими системами со-конституирует саму структуру субъектности, то на уровне коллективной идентичности аналогичный процесс со-конституирует структуру

общественного сознания. Цифровая среда, организованная по принципам инструментальной рациональности и западных технологических стандартов, воздействует на ценностные конфигурации, сложившиеся в принципиально иных исторических и культурных условиях, и это воздействие не есть нейтральным, оно содержит в себе логику «аксиологической деривации», описанной в параграфе 1.2. Системное давление глобальных алгоритмических платформ в направлении атомизированного индивидуализма и гедонистической самопрезентации производит постепенное вытеснение ценностных укорененностей, конститутивных для казахской культуры, вытеснение, разворачивающееся незаметно и потому особенно опасное.

Именно в этом контексте формулируется та гипотеза, которая является методологическим ядром проектируемой исследовательской инициативы, цифровая зрелость региона и трансформация традиционных ценностных установок коррелируют не случайно, но в силу структурной логики «Когносинтез», при которой алгоритмические системы, сопровождающие нарастание «цифровой зрелости», несут в себе ценностную «грамматику», гетерогенную традиционным казахским формам социальной связи и смысла образования. Верификация этой гипотезы и разработка инструментов ее операционального исследования, задача, требующая создания специального аналитического инструмента, архитектура которого должна соответствовать тем нормативным принципам, что будут обоснованы ниже [79].

Разрабатываемая концепция открытой цифровой платформы социологических данных заслуживает рассмотрения прежде всего не как технический инструмент, совокупность программных решений и баз данных, но как методологическая антитеза тем принципам организации цифровых систем, которые были идентифицированы в параграфе 1.2 как производящие отчуждение. Это различие, между «платформой как инструментом» и «платформой как нормативной архитектурой», имеет принципиальное значение для понимания теоретической позиции настоящего параграфа. Нас интересует не технический дизайн системы, но те философские принципы, которые должны задавать этот дизайн, и именно в их обосновании состоит специфически философский вклад данного раздела.

Западные платформенные системы сбора и обработки данных, от рекламных алгоритмов до государственных систем социального рейтингования, объединяет общая архитектурная логика, которую правомерно обозначить как «черный ящик» (blackbox), субъект, данные которого собираются и обрабатываются, не имеет доступа ни к алгоритмам их интерпретации, ни к тем категориальным системам, в рамках которых он «производится» как объект знания. Именно эта непрозрачность является, как было показано в параграфе 1.1, гносеологическим ядром отчуждения второго порядка, субъект не только лишается продукта своей деятельности (данных), но лишается знания о том, кем он является в системе, которая о нем знает несравненно больше, чем он сам. «Цифровой двойник» субъекта функционирует в пространстве, принципиально недоступном для его

рефлексии, принимая решения, затрагивающие его жизненные возможности, без его ведома и участия.

Проективная модель, обосновываемая в настоящем параграфе, строится на принципиальном разрыве с этой логикой «черного ящика». В методологическом фундаменте проектируемой инициативы заложен принцип, который правомерно обозначить как «прозрачность как онтологическое требование», открытость данных и алгоритмов их интерпретации является не опциональной характеристикой системы, добавляемой из соображений «этики данных», но необходимым условием того, чтобы система вообще могла претендовать на статус исследовательского, а не надзорного инструмента. Субъект исследования, чьи данные агрегируются платформой, должен иметь доступ не только к «своим» данным в узком смысле, но к тем инструментам их интерпретации, которыми пользуются исследователи. Только при этом условии его данные не «отрываются» от него в непрозрачный алгоритмический процесс, но остаются доступными для его собственной рефлексии, то есть только при этом условии возможно то «присвоение» субъектом своих данных как подлинно собственных, о котором писала Йегги.

Это философское требование имеет конкретные операциональные следствия для архитектуры проектируемой системы. Открытость данных в строгом смысле — *opendata* — означает, что агрегированные данные исследования доступны для верификации и повторного использования научным сообществом, гражданскими организациями и самими респондентами. Открытость методологии означает, что принципы формирования выборки, конструирования шкал и алгоритмы интерпретации результатов документируются и публикуются в доступной форме. Открытость интерпретации означает, что выводы исследования представляются не как «объективная истина», извлеченная из данных непрозрачной системой, но как обоснованное аналитическое суждение, открытое для критики и альтернативных интерпретаций. Только в совокупности эти три уровня открытости составляют ту архитектурную антитезу надзорному «черному ящику», которую настоящее исследование обосновывает как необходимое условие неотчужденного «Когносинтез» в государственно-исследовательском контексте [80].

В методологическом фундаменте проекта заложен принцип триангуляции данных, который при строгом философском анализе обнаруживает значение, далеко выходящее за рамки технической методологии. Триангуляция, сочетание герменевтического анализа культурных текстов, системного анализа институциональных структур, феноменологических методов фокус групп, массовых социологических опросов и геоинформационного картографирования, является, с точки зрения теории «Когносинтез», операциональным механизмом, предотвращающим тот «коррелятивизм данных», который был идентифицирован в параграфе 1.2 как гносеологическая основа производства цифрового двойника.

«Коррелятивизм данных», редукция знания о субъекте к статистическим корреляциям в его наблюдаемом поведении, производит онтологически обедненную версию субъекта, неспособную воспроизвести ни глубину внутреннего опыта, ни контекстуальную связность жизненного пути, ни нормативное самопонимание агента. Когда система «знает» о субъекте исключительно то, что поддается статистическому извлечению из его поведенческих следов в цифровой среде, она производит именно того «цифрового двойника», который описывался в параграфе 1.1 как субъектность, отчужденная от самой себя, модель, которая действует «от имени» субъекта без его ведома и рефлексивного участия. Триангуляция принципиально противостоит этой редукции, включая в методологический аппарат герменевтические и феноменологические методы, она принципиально настаивает на том, что смысловые горизонты, нормативные самооценки и экзистенциальные проекты субъекта не могут быть извлечены из поведенческих данных, но требуют принципиально иных аналитических инструментов, инструментов понимания, а не предсказания.

Проектируемая архитектура «Когносинтез» в рамках данной инициативы направлена именно на то, чтобы воспроизвести на уровне исследовательской методологии ту логику неотчужденного когнитивного симбиоза, которая была описана в параграфе 1.1 как его эмансипирующая конфигурация. Если отчужденный «Когносинтез» характеризуется асимметрией и монополизацией интерпретации, один тип данных абсолютизируется, одна дисциплинарная логика подавляет другие, один тип «знания» о субъекте претендует на статус исчерпывающего, то неотчужденный когнитивный синтез предполагает принципиальный методологический плюрализм, взаимное уравнивание и обогащение различных способов познания социальной реальности, ни один из которых не получает монополии на истину. Именно в этом методологическом плюрализме, а не в технической изоэссенности отдельных инструментов, состоит подлинная инновационность проектируемой платформы.

Герменевтический метод в этой архитектуре выполняет принципиальную функцию, он удерживает в поле исследования именно то неметризуемое измерение ценностного опыта, которое рискует быть утраченным при редукции к количественным показателям. Ценность не есть переменная, оптимизируемая алгоритмом, она есть смысловой горизонт, в свете которого конкретные действия и отношения приобретают или утрачивают свое значение для субъекта. Ее понимание, не измерение, оно требует того, что Гадамер называл «слиянием горизонтов», встречи двух смысловых миров, в ходе которой интерпретатор сам изменяется под воздействием понятого. Включение герменевтического метода в исследовательскую архитектуру является методологическим признанием этой принципиальной неметризуемости, и тем самым защитой против того «технологического соллюционизма», который превращает ценностные проблемы в задачи оптимизации [81].

Концепция «биосоциального долга», введенная в параграфе 1.1 для описания обязательств индивидуального субъекта перед условиями своего когнитивного и социального существования, обретает в контексте настоящего параграфа новое, коллективное и институциональное, измерение. Если на индивидуальном уровне «биосоциальный долг» описывает обязательство субъекта поддерживать те практики воплощенного, рефлексивного опыта, которые являются условием возможности подлинного познания и подлинной социальной связи, то на уровне исследовательского сообщества и государственных институтов он описывает обязательство совершенно иного порядка, обязательство создавать те условия, при которых цифровое будущее общества не становится «черным ящиком», непрозрачной системой, управляющей людьми без их ведома и участия.

Этот обязательственный характер исследовательского проектирования имеет принципиальное значение для понимания того, чем проектируемая платформа отличается от типичных государственных систем сбора данных. Большинство государственных цифровых платформ проектируются исходя из логики управленческой эффективности, они стремятся к максимальной информированности институтов при минимальных транзакционных издержках. «Биосоциальный долг» исследователя формулирует принципиально иную логику, максимальная информированность институтов не есть самоценной; она ценна лишь постольку, поскольку служит расширению самопонимания и рефлексивной автономии граждан, а не ее сокращению. Платформа, проектируемая в рамках «биосоциального долга» исследователя, есть не инструмент более точного управления обществом, но инструмент более честного диалога между обществом и его институтами.

Именно поэтому концептуальное проектирование данной инициативы является само по себе реализацией «биосоциального долга» в его исследовательском измерении. Задавая на стадии концептуального проектирования нормативные принципы, которым должна соответствовать будущая система, настоящее исследование выполняет функцию, которую правомерно обозначить как «превентивная нормативная архитектура», формулирование стандарта, относительно которого любая реально создаваемая система может и должна быть критически оценена. В условиях, когда государственные цифровые системы нередко создаются без достаточной философской рефлексии об их нормативных основаниях, такая «превентивная нормативная архитектура» является, возможно, наиболее практически значимым вкладом, который философия может внести в государственно-технологическую политику [82].

«Биосоциальный долг» исследователя включает также обязательство по обеспечению культурной адекватности тех аналитических инструментов, которые применяются для изучения казахстанского общества. Большинство социологических инструментариев, используемых в международных сравнительных исследованиях, разработаны применительно к западному опыту и несут в себе имплицитные предположения об

индивидуализированной субъектности, секулярных ценностных иерархиях и либерально—демократическом институциональном контексте. Применение этих инструментариев к казахстанскому обществу без специальной адаптации производит не знание о нем, но искаженный образ, организованный по западной категориальной матрице. Разработка категориальных систем, отражающих специфику казахских форм коллективности, духовности и ценностной идентичности, является поэтому не опциональным дополнением к исследовательскому проекту, но его методологическим условием.

Проведенный анализ позволяет сформулировать четыре взаимосвязанных принципа, которые должны определять архитектуру проектируемой платформы и которые в совокупности образуют нормативную модель неотчужденного «Когносинтез» применительно к государственно-исследовательскому контексту. Каждый из этих принципов непосредственно противостоит одному из механизмов производства цифрового отчуждения, описанных в первом разделе.

Первый принцип, прозрачность. В методологическом фундаменте проекта заложен принцип, согласно которому непрозрачность алгоритмических систем является не техническим недостатком, но онтологическим преступлением против субъектности, она производит эпистемологический разрыв второго порядка, при котором субъект оказывается отчужден не только от продуктов своей деятельности, но от самого знания о себе, функционирующего в системе, недоступной его рефлексии. Принцип прозрачности требует, чтобы алгоритмы интерпретации данных, категориальные системы измерения и логика построения «региональных ценностных профилей» были открыты для верификации не только научным сообществом, но самими участниками исследования. Это требование не есть наивным, оно сопряжено с признанием того, что разный уровень аналитических компетенций ограничивает возможности такой верификации для разных групп участников; именно поэтому принцип прозрачности должен быть дополнен активной работой по развитию аналитических компетенций в обществе.

Второй принцип, субсидиарность. Проектируемая архитектура «Когносинтез» в рамках данной инициативы направлена на то, чтобы принять на себя лишь те когнитивные функции, которые принципиально не могут быть эффективно осуществлены самими агентами, исследователями, государственными аналитиками, гражданами, оставляя в их руках именно те функции, которые являются конститутивными для подлинной субъектности, функции суждения, интерпретации и нормативной оценки. Платформа, организованная по принципу субсидиарности, является инструментом расширения когнитивных возможностей агента, но не субститутутом его способности к суждению, способности суждения, экспроприацию которой алгоритмическими системами настоящее исследование идентифицировало как гносеологическое ядро цифрового отчуждения. Операциональный критерий субсидиарности формулируется следующим образом, система

делает лишь то, что субъект не может сделать самостоятельно в разумные сроки, и ничего сверх этого [83].

Третий принцип, симметрия. «Слышащее государство» как нормативный горизонт государственной политики Казахстана подлинно реализуется лишь в том случае, если «слышание» является взаимным, если не только государство «слышит» граждан через платформу, собирая данные об их ценностных ориентациях, но и граждане получают верифицированное знание о функционировании государственных институтов, производимое в ходе того же исследования. Асимметрия, при которой система собирает данные об одной из сторон, обеспечивая другой монополию на их интерпретацию, есть именно та конфигурация, которая производит надзорный капитализм независимо от того, является ли субъектом этого капитализма корпорация или государство. Принцип симметрии требует, чтобы информационные потоки платформы были двунаправленными, не только «от граждан к государству», но и «от государственных данных к гражданам».

Четвертый принцип, культурная адекватность. Это требование является специфически важным применительно к казахстанскому контексту и прямо вытекает из концепции «аксиологической деривации», описанной в параграфе 1.2. Категориальные системы, встроенные в большинство существующих платформ социальной аналитики, несут в себе «грамматику» западных ценностей, индивидуализм, секуляризм, экономоцентризм, которая при применении к казахстанскому обществу производит не знание о нем, но проекцию западной нормы на казахстанскую реальность. Принцип культурной адекватности требует, чтобы шкалы измерения ценностных ориентаций разрабатывались с учетом специфики казахских форм коллективности, духовной традиции и социальной организации, а это, в свою очередь, требует не просто адаптации западных инструментариев, но их принципиальной переработки в диалоге с теми, кто является носителем описываемых ценностных конфигураций.

Философская строгость требует не только обоснования принципов проективной модели, но и честного анализа тех рисков, которые возникают в самой логике создания любой государственной системы массового сбора социологических данных, рисков, которые надлежит предвидеть и институционально нейтрализовать на стадии концептуального проектирования, а не пытаться устранить постфактум, когда система уже введена в эксплуатацию. Именно такое превентивное обозначение рисков и является, по существу, тем, что в настоящем контексте означает «биосоциальный долг» исследователя, не просто конструирование нормативно привлекательной модели, но честное столкновение этой модели с возможностями ее деформации.

Первый и наиболее принципиальный риск, трансформация «слышащего» государства в «наблюдающее». Как было показано в критическом анализе Фуко, нормализация, установление нормы и маркировка отклонений, является одним из ключевых механизмов биополитики.

Платформа, картографирующая «ценностные профили» регионов и измеряющая «степень соответствия концепту «Адал азамат»», создает именно тот инструментарий, который может быть использован для идентификации «отклоняющихся» групп и регионов, требующих «корректирующего» воздействия.

Граница между «стратегическим сопровождением общественных процессов» и управлением общественным поведением через данные является принципиально важной, и она должна быть не просто декларируема, но институционально закреплена в механизмах, ограничивающих использование данных платформы исключительно теми целями, для которых они были собраны [84]. Не менее существенными являются риски вторичного использования данных, новой асимметрии экспертного знания и геоинформационной нормализации регионов, данные, собранные для диагностики общественных процессов, не должны превращаться в инструмент маркирования «проблемных» групп, а визуализация ценностных различий не должна подменять герменевтическое понимание локальной специфики административной классификацией отклонений.

Особого концептуального внимания заслуживает понятие «ценностной модернизации», занимающее центральное место в исследовательской инициативе. Ценностная модернизация есть не просто обновление содержания ценностных ориентаций в соответствии с требованиями современности, это преобразование самих форм ценностного опыта, тех способов, которыми ценности переживаются, транслируются и воспроизводятся в коллективной жизни. В условиях цифровой трансформации ценностная модернизация предполагает переосмысление того, каким образом традиционные ценности — справедливость, достоинство, ответственность, межпоколенческая преемственность, могут быть воплощены в цифровой среде, не будучи при этом редуцированы к алгоритмически управляемым метрикам.

Именно здесь проявляется одно из наиболее тонких противоречий проектируемой инициативы, которое надлежит концептуально осмыслить, а не замолчать. Задача перевода философских категорий (справедливость, добродетель, ответственность) в «верифицированные измерительные шкалы», то, что правомерно обозначить метафорой «цифрового зеркала», сопряжена с принципиальным философским риском, ценность, переведенная в метрику, рискует быть переопределена через то, что поддается измерению, и тем самым лишиться именно тех измерений, которые принципиально неметризуемы. Этот риск воспроизводит на методологическом уровне ту самую логику «аксиологической деривации», против которой направлен весь проект, логику вытеснения ценностных горизонтов под давлением инструментальной рациональности измерения [85]. Именно поэтому принцип герменевтической неустранимости признание того, что ценностный опыт принципиально невозможно редуцировать к измеримым показателям без содержательных потерь, должен быть включен в методологическую архитектуру как конститутивный, а не опциональный элемент. Герменевтический метод

является не дополнением к «настоящему» количественному исследованию, но условием его нормативной адекватности, без него система производит не знание о ценностях казахстанского общества, но знание о том, как казахстанское общество отвечает на вопросы, сформулированные в категориях, не вполне соответствующих его собственному ценностному опыту.

Концепт «Адал азамат», «честный гражданин», апеллирует к модели субъектности, в которой центральную роль играют укорененность в традиции, межличностная ответственность, нравственная цельность и коллективная солидарность. Эта модель находится в структурном напряжении с той моделью «цифрового субъекта», которую воспроизводит платформенная экономика внимания, субъекта, конституирующего через перформативную самопрезентацию, метрифицируемую вовлеченность и алгоритмически оптимизированный персональный брендинг. Философский вопрос, который проектируемая платформа должна задавать, и на который она не может заменить, заключается в следующем, «Адал азамат» как нормативный концепт есть свободно избираемый горизонт самореализации или алгоритмически управляемый стандарт соответствия? Первое, это условие неотчужденного «Когносинтез»; второе, условие его самого глубокого отчуждения, при котором субъект производит себя в соответствии с чужими целями, переживая это производство как самовыражение.

Проведенный философский анализ позволяет сформулировать центральный тезис настоящего параграфа в его окончательной форме. Разрабатываемая концепция открытой цифровой платформы социологических данных, при условии последовательного воплощения обоснованных выше принципов прозрачности, субсидиарности, симметрии и культурной адекватности, представляет собой не просто исследовательский проект, но акт цифрового суверенитета, попытку задать изнутри казахстанской философской традиции нормативный стандарт того, каким государственный цифровой инструмент должен быть, чтобы не воспроизводить логики западного надзорного капитализма и не превращаться в паноптикальную систему управления ценностными ориентациями граждан .

Значение этого акта определяется временным измерением, концептуальное проектирование осуществляется сейчас, на стадии, предшествующей технической реализации, и именно поэтому оно обладает максимальным нормативным влиянием. Опыт цифровых систем, реализованных без достаточной философской проработки их нормативных оснований, убедительно показывает, что ретроспективная «этизация» технических систем, попытка встроить нормативные ограничения в уже функционирующую систему, несравненно менее эффективна, чем проектирование нормативной архитектуры с самого начала. «Превентивная нормативная архитектура», предлагаемая в рамках настоящего исследования, является поэтому не академическим упражнением, но практически

релевантным философским вкладом в государственно—технологическую политику [86].

«Честный симбиоз», неотчужденная конфигурация «Когносинтез», есть не просто нормативный горизонт, к которому следует стремиться, это тот тип отношений между субъектом и цифровым инструментом, который является единственно совместимым с «биосоциальным долгом», как в его индивидуальном измерении (обязательство каждого гражданина перед условиями собственного когнитивного и социального существования), так и в его коллективном измерении (обязательство исследовательского сообщества и государственных институтов перед теми, чьи данные они собирают и чьи ценностные ориентации они интерпретируют). Философское ядро проектируемой инициативы, и то, что отличает ее от технократических программ «цифровой трансформации», состоит именно в этом, в признании того, что цифровое будущее Казахстана должно быть построено не вместо его ценностного прошлого, но в диалоге с ним; не в логике алгоритмической оптимизации, но в логике подлинного взаимного слышания, слышания, которое изменяет слушающего.

Концептуальные итоги исследования:

1. Цифровое отчуждение в казахстанском контексте должно анализироваться как социокультурный феномен, возникающий на пересечении цифровизации, постсоветской трансформации и поиска ценностной модернизации.

2. Проективная модель неотчужденного Когносинтез — требует разработки антипаноптического стандарта, ориентированного на прозрачность, субсидиарность, симметрию и культурную адекватность [87].

3. Открытая цифровая платформа социологических данных может быть нормативно приемлемой только при условии, что она усиливает самопонимание общества, а не превращается в инструмент одностороннего наблюдения.

4. Количественные данные нуждаются в герменевтическом дополнении, поскольку ценностный опыт не может быть полностью редуцирован к измеримым индикаторам.

5. Философская задача состоит в том, чтобы задать критерии цифровой политики до технического проектирования систем, а не исправлять их нормативные деформации постфактум.

2.2 Историко—философская ретроспектива цифровизации в Казахстане: этапы трансформации сознания

Понятие «трансформации феномена отчуждения» в контексте цифровизации требует немедленного концептуального уточнения, без которого последующий анализ рискует соскользнуть либо в технологический детерминизм, представление о том, что цифровизация сама по себе с

имманентной необходимостью порождает новые формы закрепощения субъекта, либо в его зеркальную противоположность, культурный эссенциализм, утверждающий неизменность «человеческой природы» перед лицом любых технологических изменений. Оба крайних варианта одинаково несостоятельны с философской точки зрения, и несостоятельны по одной и той же причине, каждый из них упускает то, что является принципиальным для понимания феномена в его конкретной исторической конфигурации. Цифровизация не создает отчуждение *ex nihilo* и не есть нейтральным по отношению к нему процессом, она переконфигурирует уже существующие структуры отчуждения, радикально меняя их форму, механизмы воспроизводства и, что наиболее принципиально с точки зрения феноменологии субъектности, характер их переживания изнутри [88].

Именно здесь обнаруживается тот концептуальный горизонт, открытие которого является, пожалуй, наиболее существенным вкладом настоящего параграфа, цифровое отчуждение не замещает марксово отчуждение труда и не вытесняет отчуждение медийно-потребительской эпохи, оно включает оба этих исторических слоя в новую, более сложную и принципиально менее видимую конфигурацию. В терминах гегелевского снятия, предшествующие формы отчуждения одновременно упраздняются, сохраняются и поднимаются на новый уровень в цифровой конфигурации. Это означает, что анализ цифрового отчуждения требует не только синхронического описания его нынешних форм, но и диахронической реконструкции тех исторических наслоений, в напряжении между которыми эти формы только и могут быть адекватно поняты. Применительно к казахстанскому обществу эта задача принимает особую остроту, поскольку историческое накопление слоев отчуждения здесь имеет принципиально иную конфигурацию, чем та, что описывается в западных концептуальных рамках. Именно эту иную конфигурацию предстоит реконструировать в настоящем параграфе прежде, чем перейти к анализу собственно цифрового измерения.

В этом контексте принципиальное методологическое значение приобретает тот акцент на взаимообусловленности социокультурных и технологических изменений, который характерен для отечественной социально-философской традиции анализа культурных трансформаций. Исследования, ориентированные на выявление механизмов воспроизводства коллективных смысловых горизонтов в условиях ускоренной технологической модернизации, предоставляют ту концептуальную рамку, без которой анализ цифрового отчуждения рискует остаться описанием технологических феноменов без понимания их социально-антропологических оснований. Параллельно с этим, онтологическое измерение проблематики, вопрос о том, каким образом цифровизация трансформирует само бытие субъекта, его способы присутствия в мире и формы самопонимания, требует привлечения той философской традиции, которая рассматривает технику не как внешнее дополнение к человеческому бытию, но как конститутивный элемент онтологической структуры существования в условиях современности.

Именно на пересечении этих двух аналитических измерений, социально-культурного и онтологического, разворачивается концептуальная работа настоящего параграфа. Казахстанское общество не «входит» в эпоху цифрового отчуждения как чистый лист, оно является историческим палимпсестом, в котором поверх живой ткани традиционного казахского жизненного мира записаны, не стерты, но лишь частично перекрыты несколькими последовательными слоями катастрофических трансформаций. Метафора палимпсеста принципиально точна, в ней отражается то обстоятельство, что предшествующие «записи», предшествующие конфигурации социального отчуждения и его преодоления, не исчезают под давлением новой записи, но продолжают оказывать воздействие сквозь нее, создавая ту феноменологически специфическую многослойность опыта, которая принципиально отличает казахстанского субъекта цифровой эпохи от его западного аналога. Это означает, что казахстанское общество проживает цифровое отчуждение иначе не просто потому, что оно «другое», но потому, что в его случае цифровое отчуждение накладывается на уже существующие, не разрешенные формы отчуждения, образуя ситуацию «синхронной многослойности», одновременного проживания отчуждений, которые в западных обществах разворачивались в последовательности.

Первый и наиболее глубокий слой, советская форсированная индустриализация, разрушившая традиционные уклады кочевой жизни формы коллективной идентичности казахского общества с непревзойденной исторической жестокостью. Марксово отчуждение труда, отчуждение работника от продукта его деятельности, от процесса труда, от родовой сущности и от других людей, здесь было реализовано не через эволюционное развитие капиталистического рынка, но через административное принудительное раскрестьянивание и расказахивание, переход от номадической скотоводческой жизни, в которой труд был вписан в ткань сезонного ритма и родовой преемственности, к индустриальному труду на колхозе или заводе произошел не в течение поколений, но в течение лет. Трагедия «Голодомора», Ашаршылык 1930-х годов, унесшей, по различным оценкам, от одной до двух миллионов жизней, является не просто историческим фактом, но онтологической травмой, продолжающей структурировать коллективный опыт. Марксово отчуждение здесь было не постепенным результатом системной эксплуатации, но катастрофическим разрывом социальной ткани, эффекты которого воспроизводятся в культурной памяти казахского общества по сей день [89].

Второй слой, советская медийно-потребительская культура позднего социализма. Хоркхаймер и Адорно описывали «культурную индустрию» западного капитализма как систему, стандартизирующую досуг и подавляющую аутентичный опыт под маской развлечения. Советский аналог этой системы функционировал принципиально иначе, он был идеологически перегружен, предписывал не только формы досуга, но и формы смыслообразования, и при этом обладал тотальным институциональным

присутствием. Ситуация позднесоветского казахского интеллигента, разрываемого между официальным русскоязычным дискурсом советской модерности и живой тканью казахской культуры, которая воспроизводилась лишь в пространствах «аутентичной неофициальности», представляла собой ту форму культурного отчуждения, которую Маркузе обозначал как «одномерность», вытеснение измерений опыта, не вписывающихся в господствующую идеологическую модель, в пространство непрезентируемого.

Третий слой, постсоветская аномия. Крушение советской системы смыслообразования в начале 1990-х годов означало для казахстанского общества не только институциональный кризис, но онтологический, те рамки, в которых несколько поколений людей понимали себя, свою работу и свое место в мире, коллапсировали практически мгновенно. Это, ситуация, принципиально отличная от постепенной «фрагментации идентичности», описываемой в западных теориях поздне современного общества, здесь речь шла не о медленном расшатывании устоявшихся форм самопонимания, но об их внезапном исчезновении без каких-либо готовых заменителей. Именно в этот вакуум смыслообразования рыночный капитализм и его культурная индустрия вошли с беспрецедентной скоростью, принося с собой те формы отчуждения труда и потребления, которые западные общества накапливали на протяжении десятилетий.

Четвертый слой, ускоренная интеграция в глобальный капиталистический рынок 1990-х годов, сопровождавшаяся тем, что Кастельс описывал как «переключение» между различными сетями глобальной экономики, нефтяная экономика Казахстана интегрировалась в глобальные финансовые потоки, принося с собой не только материальные блага, но и те формы «жидкой современности» (Бауман), при которых социальные связи трактуются как временные договоренности, оптимизируемые по критериям рыночной эффективности. На этот слой в 2010-е годы наложилась социальная медиатизация, платформенная экономика внимания, распространившаяся в Казахстане с впечатляющей скоростью именно потому, что она вошла в пространство, уже подготовленное тремя предшествующими слоями атомизации [90].

Цифровой сдвиг, таким образом, является для Казахстана не отправной точкой отчуждения, но его пятым и наиболее технически совершенным слоем, слоем, который, в отличие от предшествующих, не оставляет видимых рубцов и не переживается как катастрофа, но тихо встраивается в повседневность как инфраструктура, обещающая удобство. Именно это сочетание исторической отягощенности четырьмя предшествующими слоями отчуждения и технической незаметности пятого делает казахстанский случай *philosophically unique*, здесь субъект цифровой эпохи несет в себе одновременно марксово отчуждение труда (незавершенное в своей исторической проработке), франкфуртскую диагностику одномерности (унаследованную от советской культурной политики), пост баумановскую «жидкость» социальных связей

(принесенную рыночной трансформацией) и зубоффовский надзорный капитализм (воспроизводимый платформенной экономикой). Все четыре этих измерения отчуждения присутствуют в его опыте не последовательно, но одновременно, как слои палимпсеста, продолжающие взаимодействовать друг с другом. Эта «синхронная многослойность» порождает специфическую феноменологию цифрового отчуждения в Казахстане, оно переживается не только как утрата когнитивной автономии (в зубоффовском смысле), не только как атомизация (в хановом смысле), но как усугубление уже существующего разрыва между тем, кем субъект мог бы быть в условиях неотчужденного культурного воспроизводства, и тем, кем он оказывается в условиях алгоритмической среды, встроенной поверх четырех незаживших слоев исторической травмы. Понять это специфическое измерение казахстанского цифрового отчуждения невозможно без учета того, что западные концептуальные рамки системно упускают, измерения исторического палимпсеста как онтологической структуры субъектности.

Для адекватного понимания специфики цифровой трансформации отчуждения надлежит восстановить ту историческую последовательность сдвигов, которая привела к нынешней конфигурации, сдвигов, каждый из которых радикализировал определенное измерение предшествующего, добавляя к нему новый слой невидимости. Принципиальным критерием для сравнения трех сдвигов является именно этот критерий видимости, то, в какой мере субъект способен воспринимать свое положение как отчужденное, что является предпосылкой его критической артикуляции и возможного преодоления.

Первый сдвиг, индустриальный, был с наибольшей точностью описан Марксом в его анализе отчужденного труда. Фабричное производство разрушило органическую связь между работником и продуктом его деятельности, превратив труд из формы самовыражения в вынужденную продажу рабочей силы. Отчуждение здесь носило преимущественно экономический и телесный характер, рабочий физически присутствовал в пространстве производства, но это присутствие было формой отчуждения от собственной деятельности и ее результатов. Принципиально важно, что пространство отчуждения было локализованным, темпорально структурированным (рабочее и нерабочее время) и принципиально видимым, рабочий знал, где именно и когда он отчужден, в цехе, в течение смены, за плату, эквивалентную лишь части, произведенной им стоимости. Эта видимость отчуждения, при всей его болезненности, создавала возможность для его осознания и политической артикуляции, именно поэтому индустриальная эпоха породила мощные движения социального протеста, способные концептуализировать свое положение в терминах эксплуатации. Отчуждение первого сдвига было отчуждением тела и рук, видимым, локализованным, политически артикулируемым [91].

Второй сдвиг, медийно-потребительский, произошел в XX веке и был описан теоретиками Франкфуртской школы, прежде всего в «Диалектике

Просвещения» Хоркхаймера и Адорно, а также в работах Маркузе об «одномерном человеке». Индустриальная культура, кино, радио, реклама, массовая пресса, распространила логику отчужденного производства на сферу потребления и досуга, свободное время было колонизировано культурной индустрией, предлагавшей стандартизированные формы «отдыха» и «развлечения», воспроизводившие ту же пассивность и замену аутентичного опыта суррогатом, что и отчужденный труд.

Принципиальное отличие этой формы отчуждения от марксовской состояло в том, что ее субъект субъективно переживал свое состояние как свободу и удовольствие, потребление казалось противоположностью принудительного труда, тогда как по своей структуре оно воспроизводило ту же пассивность и тоже замещение живого опыта готовым продуктом. Граница между рабочим и нерабочим временем начала стираться, не в пользу освобождения, но в пользу тотального охвата субъекта логикой отчуждения. Это было отчуждением досуга и аффекта, уже менее видимое, уже переживаемое как удовольствие.

Третий сдвиг, цифровой, является предметом настоящего исследования. Он радикализирует тенденции второго сдвига до той степени, при которой сама категория «свободного времени» как пространства, противостоящего отчужденному труду, утрачивает онтологический смысл. В условиях платформенной экономики внимания субъект производит «поведенческий избыток», в терминологии Зубофф, непрерывно, в каждом клике, каждом лайке, каждом маршруте, каждом пульсовом ударе, зафиксированном носимым устройством. Субъект более не входит в пространство производства данных и не выходит из него, он всегда уже находится в нем, поскольку само его телесное существование является источником данных. Отчуждение более не структурировано темпорально, более не локализовано пространственно и более не видимо субъективно, субъект не переживает свое состояние как отчуждение, он переживает его как самовыражение, коммуникацию, творчество, заботу о здоровье и «осознанное» потребление. Именно эта невидимость, точнее, активная маскировка, отчуждения под его противоположность является наиболее радикальным следствием цифровой трансформации с точки зрения философии субъектности. Это, отчуждение сознания и воли, невидимое, переживаемое как свобода, наиболее совершенная форма закрепощения именно потому, что она не оставляет пространства для политической артикуляции. В философской феноменологии, прежде всего у позднего Гуссерля и у Хабермаса, понятие «жизненного мира» (Lebenswelt) обозначает ту до рефлексивную почву повседневного опыта, из которой вырастают все формы теоретического и практического отношения к реальности. Жизненный мир есть то, что «само собой разумеется», привычные формы взаимодействия, устойчивые смысловые горизонты, intersubjectively разделяемые практики и ценности. Хабермас описывал угрозу «колонизации жизненного мира» системными императивами, прежде всего рыночными и бюрократическими, как одну из ключевых патологий современности, система,

руководствующаяся логикой денег и власти, вторгается в пространство жизненного мира и переструктурирует его по своим принципам, вытесняя коммуникативную рациональность инструментальной.

Цифровизация радикализирует эту «колонизацию» до той степени, при которой сама граница между жизненным миром и системой становится принципиально нестабильной, и именно это делает ее концептуально принципиально новой, а не просто более интенсивной формой прежнего процесса. Если прежде система воздействовала на жизненный мир «снаружи», через рыночные стимулы, бюрократические предписания, медийные образцы, то цифровая среда проникает в сам жизненный мир, становясь его неотъемлемым инфраструктурным элементом. Смартфон в кармане — это не внешний системный агент, вторгающийся в приватное пространство, он уже является частью приватного пространства, частью той «само собой разумеющейся» инфраструктуры повседневности, без которой большинство современных людей не представляют себе функционирования [92].

Именно это обстоятельство побуждает обозначить смартфон, и шире, совокупность цифровых устройств и платформ, образующих постоянный операционный контекст субъекта, как «инфраструктуру сознания». Понятие это не есть метафорой, оно описывает структурную реальность, при которой цифровые системы функционируют не как инструменты, которые субъект выбирает применить или не применить, но как постоянный фон, определяющий сами возможности его когнитивной активности. Навигация формирует пространственное ориентирование; алгоритм рекомендаций формирует горизонт «известного»; уведомления формируют темпоральный ритм внимания; социальные сети формируют стандарты самопрезентации. Субъект, выросший в условиях этой «инфраструктуры», имеет принципиально иной когнитивный профиль, чем субъект, получивший ее уже во взрослом возрасте, и этот профиль сформирован не его выборами, но конфигурацией системы.

В силу этой инфраструктурной встроенности цифровая среда обладает тем, что правомерно обозначить как «онтологический иммунитет», мы не воспринимаем ее как потенциально отчуждающую именно потому, что она стала условием возможности нашего повседневного опыта так же, как мы не воспринимаем как потенциально патологическое то, что дышим кислородом или говорим на родном языке. Этот «онтологический иммунитет» является прямым следствием того, что было описано в параграфе 1.1 как структура «эпистемологической петли», субъект не замечает замкнутости своего когнитивного горизонта, поскольку сам этот горизонт конституирует его способность замечать или не замечать. «Инфраструктура сознания» обладает рефлексивным преимуществом перед любым внешним по отношению к субъекту элементом, она не наблюдаема именно потому, что является условием наблюдения.

Применительно к казахстанскому обществу «колонизация жизненного мира» через цифровую «инфраструктуру сознания» имеет дополнительное

специфическое измерение, непосредственно связанное с «синхронной многослойностью» исторического палимпсеста. Традиционный казахский жизненный мир, та система «само собой разумеющегося», которая включала кочевой уклад, родовую принадлежность, институт «аксакалов» как основу авторитета, сезонные циклы коллективной жизни, был подвергнут насильственной «колонизации» еще в советский период, социалистическая модернизация «колонизировала» казахский жизненный мир значительно раньше и значительно более жестко, чем это произошло с жизненным миром западного общества. Это означает, что цифровая «колонизация» в Казахстане накладывается на жизненный мир, уже подвергшийся глубокой реструктуризации, она «колонирует» не органично сложившийся традиционный жизненный мир, но его постсоветскую версию, гибридное образование, в котором элементы традиционной казахской культуры существуют в перманентном напряжении с советскими и постсоветскими институциональными формами.

Это напряжение само по себе является источником той специфической уязвимости казахстанского субъекта перед «аксиологической деривацией» алгоритмических систем, о которой шла речь в параграфе 1.2 [93]. Центральным концептуальным ядром настоящего параграфа является сопоставление двух принципиально различных эпистемологических моделей, алгоритмической предикции и «знания аксакала» как воплощенного диалога, сопоставление, которое обнаруживает в традиционных казахских институтах не «пережиток прошлого», подлежащий «модернизации», но высокую когнитивную технологию, структурно противостоящую тем механизмам отчуждения, которые производит алгоритмическая среда. Именно это сопоставление является тем философским аргументом, который позволяет утверждать, традиция есть не прошлое, противостоящее настоящему, но иной способ быть в настоящем, способ, сохранивший те измерения познания и социальной связи, которые алгоритмизированная «инфраструктура сознания» систематически атрофирует.

Алгоритмическая предикция функционирует по принципу, который принципиально отличен от любой предшествующей формы «знания» о субъекте. Она строится на обработке больших массивов поведенческих данных, статистических корреляциях и вероятностных моделях, алгоритм «знает» не о конкретном человеке как таковом, не о его биографии, ценностном горизонте, нормативных самооценках, экзистенциальных проектах, но о совокупности поведенческих паттернов, статистически ассоциированных с профилем, соответствующим данному пользователю. Это знание является по своей природе безличным, алгоритм не встречает субъекта, он обрабатывает данные, которые субъект производит. Оно является абстрактным, конкретный жизненный путь, уникальная биографическая конфигурация, специфика конкретной ситуации принципиально нерелевантны для предиктивной модели, она работает с «типом», а не с «личностью». Оно является асинхронным с конкретной ситуацией,

предиктивная модель строится на данных прошлого и применяется к будущему, не имея доступа к смысловой динамике живого настоящего. «Знание аксакала», в том смысле, в каком казахская культурная традиция закрепила за этим институтом специфическую когнитивную функцию, устроено принципиально иначе и является в этой принципиальной инаковости, как будет показано ниже, не архаическим ограничением, но концептуальным ресурсом. Прежде всего, это знание конкретно, оно строится на непосредственном соприсутствии с человеком и его ситуацией, на чувствительности к нюансам конкретной конфигурации, к тому, что Аристотель называл практической мудростью (практической мудростью), способности применить общие принципы к неповторимой конкретике.

Во-вторых, оно воплощено, «аксакал» знает не через обработку данных, но через биографически накопленный опыт, через совокупность прожитых ситуаций, каждая из которых оставила след в его понимании человеческого. Это, знание, которое невозможно передать через трансляцию информации, поскольку оно конститутивно связано с телом, памятью и жизненным путем его носителя.

В-третьих, и это наиболее принципиально с точки зрения теории «Когносинтез», «знание аксакала» является диалогическим, оно производится не в одностороннем процессе предикции, но в живом разговоре, в котором «аксакал» не «применяет» уже имеющееся знание к ситуации, но со-производит понимание ситуации вместе с тем, кто к нему обратился. Это, герменевтическое слияние горизонтов в гадамеровском смысле, встреча двух смысловых миров, в ходе которой оба партнера диалога изменяются. Алгоритм принципиально не может осуществить «слияние горизонтов», он может обработать данные о смысловом горизонте пользователя, но не может быть изменен этим горизонтом, поскольку он не есть субъектом, способным к изменению через встречу с другим. Именно в этом состоит та онтологическая пропасть между «знанием аксакала» и алгоритмической предикцией, которая делает первое незаменимым там, где вопрос касается не «оптимального решения», но «правильного понимания», нравственного суждения, экзистенциального выбора, ценностного ориентирования [94].

Четвертое принципиальное отличие, биографическая и межпоколенческая связность «знания аксакала». Алгоритмическая предикция работает с данными, ограниченными горизонтом «измеримого», тем, что было зафиксировано системой наблюдения. «Знание аксакала» включает в себя принципиально иной тип данных, данные коллективной памяти, прецеденты прошлых решений и их последствий, накопленный опыт нескольких поколений. Это позволяет ему не только предсказывать, но предупреждать, указывать на те паттерны, которые неоднократно приводили к разрушительным последствиям в прошлом, что является формой знания, недоступной алгоритму, который работает с поведенческими данными текущих пользователей, не имеющими глубины исторической памяти нескольких поколений.

Таким образом, институт «аксакалов» воплощает принципиально иную когнитивную технологию, чем та, которую реализует алгоритмическая предикция, технологию воплощенного, диалогического, биографически связанного и межпоколенчески преемственного знания. Именно поэтому она является не просто культурным реликтом, представляющим историко-антропологический интерес, но нормативным образцом для разработки принципов неотчужденного «Когносинтез» применительно к государственно-аналитическим системам. Система поддержки принятия государственных решений, моделированная по образцу «аксакальской» эпистемологии, то есть строящаяся на принципах воплощенности, диалогичности и биографической связности, будет структурно противостоять тем механизмам «цифрового патернализма», которые порождают алгоритмические системы, построенные по логике безличной предикции.

Одним из наиболее концептуально значимых феноменов казахстанской цифровой культуры, обнаруживающих в себе практическое воплощение принципов неотчужденного «Когносинтез», является то, что может быть обозначено как «сетевая общинность», та специфическая форма использования мессенджеров и социальных медиа, при которой цифровые инструменты служат не атомизации, а поддержанию и углублению коллективных форм идентичности, укорененных в традиционной казахской социальности. Для ее концептуализации уместна метафора «цифровой юрты» так же, как традиционная юрта создавала пространство, в котором воспроизводился уклад коллективной жизни, защищенный от внешних условий, «цифровая юрта» казахских семейных и родовых чатов создает в цифровом пространстве аналогичный защищенный «кластер» коллективной идентичности, устойчивый перед лицом алгоритмической атомизации [95].

Казахские семейные и родовые чаты в WhatsApp и Telegram, охватывающие нередко несколько десятков и даже сотен участников, связанных родством или принадлежностью к одному сообществу, являются принципиально иной формой цифровой коммуникации, чем та, которую описывают западные теории «онлайн-сообществ». Западное «онлайн-сообщество», агрегат индивидов, объединенных общим интересом или платформой, его связи образуются в результате индивидуального выбора и могут быть столь же легко расторгнуты, не оставляя следа в идентичности участника. «Сетевая общинность» казахского чата устроена принципиально иначе, принадлежность к нему не есть результатом индивидуального выбора, она задана фактом рождения в роду, факта семейной принадлежности, и ее расторжение является не нейтральным актом «отписки», но нормативно значимым, социально видимым действием, требующим объяснения. Эта не нейтральность принадлежности является онтологическим выражением того, что коллективная идентичность предшествует индивидуальной и является ее условием возможности, онтологической предпосылки, которую западный либерализм систематически игнорирует. В «цифровой юрте» воспроизводятся те же структуры взаимного признания, те же механизмы передачи ценностей

и те же нормы взаимной ответственности, которые характеризовали традиционные формы казахской общинности, при этом обогащенными теми возможностями, которые открывает цифровая среда, преодолением географических расстояний (что особенно значимо для казахов, расселенных по огромной территории страны и диаспоры), асинхронностью коммуникации, сохранением и передачей медиаконтента. Именно в этом, не в технических возможностях, но в ценностной «грамматике» взаимодействия, состоит принципиальное отличие «цифровой юрты» от западных платформенных форм онлайн-общности, первая организована по логике обязательства и взаимной ответственности, вторые, по логике добровольного и ситуативного договора.

Принципиальным теоретическим вкладом данного наблюдения является обнаружение в «сетевой общинности» того, что может быть описано как «аксиологический фильтр», механизм, посредством которого традиционные казахские ценностные конфигурации «фильтруют» алгоритмическую среду, используя ее инструменты для воспроизводства собственных форм социальной связи, не подчиняясь при этом той логике атомизации и индивидуализации, которая встроена в архитектуру большинства платформ. Алгоритм рекомендаций TikTok или Instagram оптимизирован под индивидуальный профиль пользователя и последовательно разрушает те формы общего внимания и общего опыта, которые являются основой коллективной идентичности. «Цифровая юрта» противостоит этой логике не через отказ от цифровых инструментов, но через подчинение их ценностным приоритетам, сложившимся до и независимо от цифровой среды.

«Аксиологический фильтр» функционирует через несколько механизмов. Первый, нормативная регуляция контента, в казахском семейном чате действуют неписанные, но четко соблюдаемые нормы относительно того, какой контент является уместным, а какой, нет; эти нормы не определяются алгоритмом, но транслируются через культурную практику и поддерживаются взаимным социальным контролем. Второй механизм, воспроизводство иерархии, присутствие старших родственников в чате создает ту структуру авторитета, которая принципиально несводима к алгоритмической системе «лайков» и «подписчиков». Третий механизм, языковое и культурное наследование, казахский язык, казахские культурные референции, передача нарративов о семейной истории, все это воспроизводится в «цифровой юрте» вопреки тенденции алгоритмических систем к лингвистической и культурной гомогенизации. «Аксиологический фильтр» является, таким образом, практическим воплощением «биосоциального долга», той формой использования цифровых инструментов, при которой субъект сохраняет ответственность перед своим сообществом и тем самым поддерживает саму возможность подлинной социальной связи [96].

Концепция «Когносинтез», разработанная в рамках настоящего диссертационного исследования как аналитический инструмент для описания гибридной когнитивной реальности, возникающей в результате есо-

конституирования человеческого сознания и алгоритмических систем, не есть ни апологией технологического прогресса, ни его осуждением, она является попыткой мыслить эту реальность с достаточной концептуальной точностью для того, чтобы различать ее отчуждающие и освобождающие конфигурации. Понимание «Когносинтез» исключительно как технологической концепции, описания того, каким образом нейронные сети или системы машинного обучения взаимодействуют с человеческими когнитивными процессами, является редуктивным и упускает его философское ядро. «Когносинтез» является прежде всего ценностным концептом, он описывает способ, которым субъект может входить в отношение с алгоритмическими системами таким образом, что это отношение усиливает, а не подавляет его способность действовать в соответствии со своими собственными ценностями и поддерживать те формы социальной связи, которые конститутивны для его идентичности. Концептуально «Когносинтез» как ценностный синтез строится на трех взаимосвязанных операциях. Первая, операция опосредования, субъект не вступает в непосредственный контакт с алгоритмической системой «напрямую», но опосредует это взаимодействие своими ценностными приоритетами, культурной принадлежностью и нормативными самооценками. Это означает, что алгоритм не формирует субъекта, но субъект использует алгоритм, принципиальное различие, которое в условиях отчужденного «Когносинтез» практически исчезает. «Аксиологический фильтр» «цифровой юрты» является практическим воплощением именно этой операции, традиционные ценности опосредуют взаимодействие с цифровой средой, определяя, что из нее принимается, а что отвергается.

Вторая операция, операция перевода, ценности, укорененные в живых культурных практиках и меж субъектных отношений, «переводятся» в формы, совместимые с цифровой средой, без утраты своей ценностной насыщенности. Это, задача, принципиально более трудная и принципиально более важная, чем простое «применение» ценностей к цифровому контексту, речь идет о том, как сохранить смысловую глубину ценностного концепта при его переходе через границу между «воплощенным» и «цифровым», границу, при которой многое неизбежно теряется, если только не предпринимаются специальные усилия по его сохранению. Именно эту задачу ставит перед собой проект «Философия трансформации», перевод концептов «Адал азамат» и «Справедливый Казахстан» в верифицируемые измерительные шкалы без их редукции к метрике, и именно в этой задаче состоит его подлинная философская сложность.

Третья операция, операция рефлексии, субъект способен осознавать сам процесс своего когнитивного симбиоза с алгоритмическими системами, идентифицировать его отчуждающие конфигурации и активно противодействовать им. Эта рефлексивная способность является, по существу, той «цифровой мудростью», которая принципиально отличает «Когносинтез» как ценностный синтез от его патологических форм. Если «цифровая

грамотность» описывает способность эффективно использовать цифровые инструменты, то «цифровая мудрость» описывает способность рефлексивно дистанцироваться от них, видеть ту «инфраструктуру сознания», которую они образуют, и сознательно определять, в каком отношении к ней находиться. Именно эта рефлексивная дистанция является тем, что «биосоциальный долг» требует от субъекта цифровой эпохи, не отказа от технологии, но способности не растворяться в ней, быть ее пользователем, а не ее продуктом [97].

Онтологическое измерение «Когносинтез» как ценностного синтеза выявляет принципиальную связь между проблематикой цифрового отчуждения и более широкими вопросами о природе человеческого существования в условиях технологической среды. Если следовать той линии мысли, которая в истории философии связана с хайдеггеровским анализом техники как «постав» (постав), способа раскрытия бытия, при котором все сущее, включая человека, понимается как «поставляемый запас» (наличным запасом), то цифровизация представляет собой радикализацию этой тенденции. В условиях платформенной экономики внимания не только природа, но и само человеческое сознание, его ценности и способность к суждению рискуют быть переопределены как «данные», ресурс, подлежащий оптимизации. «Когносинтез» как ценностный синтез является ответом на этот онтологический вызов, он описывает ту конфигурацию технологического опосредования, при которой человек сохраняет свой статус цели, а не средства, в кантовском смысле, даже в условиях глубокого когнитивного симбиоза с алгоритмическими системами.

Особое место в анализе цифровой трансформации отчуждения занимает феномен медиатизации духовной жизни, процесс, исследованный автором настоящей диссертации в статье «The Specifics of Digitalization of Traditional Religions in Modern Kazakhstan» (Pharos Journal of Theology, Vol. 104, Issue5, 2023).

Указанная работа заложила эмпирическую и теоретическую базу для ряда положений настоящего раздела и представляет собой одно из первых систематических исследований процессов цифровизации ислама, православия, католицизма и буддизма применительно к специфике казахстанского религиозного пространства. В теоретической рамке, разработанной в этой статье, дигитализация религии рассматривается через призму теории отчуждения, «цифровые продукты» религиозного содержания могут быть поняты как самостоятельные, отчужденные от общества и живой традиции феномены, наблюдение, которое в концептуальном аппарате настоящего исследования обретает дополнительную теоретическую глубину через категорию «Когносинтез».

Медиатизация, как показала указанная работа, не есть простым переносом религиозных функций в цифровую среду, она представляет собой радикальную трансформацию самих форм религиозного опыта, социальных связей и механизмов передачи традиции. Цифровой «продукт» религиозного содержания, исламское мобильное приложение с расписанием молитв,

православный сайт с рубрикой «Вопросы священнику», католический YouTube канал, воспроизводит структуру религиозного смысла, но не производит того опыта присутствия, взаимности и укорененности, который конститутивен для подлинной религиозной жизни. В терминах «Когносинтез», цифровая форма религиозного содержания создает условия для когнитивного симбиоза верующего с технологическим медиумом, но рискует вытеснить тот принципиально более глубокий когнитивный симбиоз с другими верующими и с живой традицией, который является онтологически фундаментальным для подлинной религиозной жизни.

«Religion online» производит именно ту «эпистемологическую петлю» в духовном измерении, которая описывалась в параграфе 1.1 применительно к познавательному акту в целом, верующий «потребляет» цифровой религиозный контент, производимый и алгоритмически отфильтрованный системой, вместо того чтобы участвовать в живом духовном диалоге с общиной [98].

Принципиальным вкладом сравнительного исследования 2025 года является обнаружение того, что именно находится по другую сторону этой «эпистемологической петли» в религиозном измерении. В казахстанском контексте, где многие религиозные общины, прежде всего евангельские и пятидесятнические, функционируют в условиях строгого государственного регулирования, ограничивающего официальную религиозную деятельность, цифровые инструменты используются не для создания «religion online», но для поддержания тех форм живой общинности, которые государственная регуляция стремится ограничить. Именно эту конфигурацию правомерно обозначить как «стратегический Когносинтез», использование цифровых инструментов для сохранения субъектности, религиозной, культурной, коллективной, вопреки цифровому контролю, встроенному в архитектуру государственного регулирования.

«Стратегический Когносинтез» отличается от «честного симбиоза» (описанного в параграфе 2.1) не по своей ценностной ориентации, но по условиям своего существования, там, где «честный симбиоз» разворачивается в условиях институциональной открытости и правовой защищённости, «стратегический Когносинтез» разворачивается в условиях институционального давления и правовой уязвимости. Именно это давление и производит, парадоксальным образом, наиболее интенсивные и аутентичные формы неотчужденного «Когносинтез», общины, лишённые возможности официального существования, вынуждены поддерживать жизнь своего сообщества исключительно через живые практики взаимной заботы и духовного взаимодействия, и цифровые инструменты становятся для них не заменой этих практик, но их усилителем.

Мессенджеры, закрытые группы, видеоконференции используются не для производства «контента», но для координации живых встреч, взаимной поддержки и богословского образования в условиях, когда публичные институциональные пространства недоступны. Понятие «стратегического

Когносинтез» может быть теоретически концептуализировано следующим образом. В нормальных условиях неотчужденный Когносинтез, «честный симбиоз», предполагает наличие институциональных гарантий, прозрачности алгоритмов, права на объяснение, культурной адекватности цифровых систем. «стратегический Когносинтез» возникает в условиях, когда эти гарантии отсутствуют или активно подавляются, когда субъект вынужден противостоять не только алгоритмической среде платформ, но и государственной цифровой архитектуре контроля.

В этих условиях сохранение неотчужденного когнитивного синтеза требует иной стратегии, не открытого присвоения публичного цифрового пространства, а создания защищенных «внутренних пространств» цифровой общности, закрытых сетей, где ценностный горизонт общины защищен от алгоритмической нормализации. Этот феномен обнаруживает принципиально важное следствие для теории цифрового отчуждения, степень отчужденности Когносинтез определяется не только логикой самих платформ, но и той институциональной средой, внутри которой субъект взаимодействует с ними. «стратегический Когносинтез» тем самым является не просто эмпирическим казахстанским феноменом, но теоретическим указателем на то, что суверенность цифрового субъекта надлежит рассматривать в двух измерениях, микроуровне индивидуальной рефлексии и макроуровне институциональных условий, делающих эту рефлексия возможной.

Понятие «цифрового патернализма», вводимое в настоящем исследовании как аналитическая категория, описывает ту специфическую форму отчуждения, которая возникает на пересечении государственного стремления к «слышанию» граждан и алгоритмической логики управления поведением через конфигурацию среды. Для точного понимания этой категории надлежит прежде всего прояснить, что именно «цифровой патернализм» добавляет к классическому понятию патернализма, сложившемуся в политической философии от Канта до Милля.

Патернализм в классическом смысле означает ограничение свободы агента, осуществляемое ради его же блага, на основании предположения о недостаточной компетентности агента для принятия «правильных» решений о собственной жизни. Милль формулировал принципиальный аргумент против патернализма, субъект сам является лучшим знатоком своих интересов, поскольку обладает привилегированным доступом к тем смысловым горизонтам, ценностным приоритетам и экзистенциальным проектам, в контексте которых только и можно определить, что для него является «благом».

«Цифровой патернализм» производит видимость опровержения этого аргумента, алгоритмические системы, обрабатывающие достаточно большие массивы поведенческих данных, могут предсказывать предпочтения и состояния субъекта с точностью, систематически превышающей точность его собственного интроспективного знания о себе. Возникает соблазн заключить, если система «знает» субъекта лучше, чем он знает себя сам, то ее

«патерналистская» интервенция, направленная на его благо, является не только оправданной, но и превосходящей по качеству любое самоуправление [99]. Принципиальный философский изъян этого заключения состоит в следующем, алгоритмическое «знание» является принципиально иным по природе, нежели то самопознание, которое имел в виду Милль. Алгоритм «знает» поведенческие паттерны субъекта, его статистические склонности, его предсказуемые реакции на определенные стимулы, но он принципиально не знает и не может знать тех смысловых горизонтов, в контексте которых субъект интерпретирует собственные действия. Это, различие между поведенческим знанием и герменевтическим пониманием, между предсказанием реакции и постижением смысла. Алгоритм может предсказать, что субъект с вероятностью 78% нажмет на эту ссылку в следующие тридцать секунд, но он не может знать, почему это действие является или не есть выражением подлинных ценностей субъекта. Именно это незнание смысловых горизонтов является фундаментальной эпистемологической границей «цифрового патернализма», он «слышит» поведение, но не понимает человека.

Концепция «Слышащего государства», ставшая ключевым нормативным ориентиром государственной политики Казахстана, сопряжена именно с этим риском. Государство, систематически «слышащее» граждан через алгоритмические системы обработки данных, «слышит» только то, что его аналитические системы способны расслышать, то есть то, что поддается фиксации и квантификации.

Все, что не поддается этой фиксации, ценностные горизонты, нарративные самопонимания, экзистенциальные проекты, специфика конкретной ситуации, остается «неслышимым». Гадамер настаивал, подлинное слышание предполагает «слияние горизонтов» (слиянием горизонтов), готовность позволить смыслу, встречаемому в другом, изменить собственные категории понимания. Это, то, чего принципиально не хватает алгоритмическому «слышанию» и что может быть достигнуто только через методологию, обязательно включающую качественные герменевтические методы. Именно в этой точке концепция «Слышащего государства» рискует трансформироваться в государство «цифрового патернализма», государство, которое не слушает, но программирует слышимое. Особую остроту проблема «цифрового патернализма» приобретает в контексте казахстанского исторического палимпсеста.

Как было показано выше, казахстанское общество пережило советскую «колонизацию жизненного мира», при которой государство систематически стремилось формировать не только поведение, но и ценностный горизонт граждан. Этот исторический опыт создает специфическую чувствительность к рискам «цифрового патернализма»; он обнаруживает, что соблазн «знать лучше» и формировать «правильные» ценности граждан через управление их информационной средой является не специфически цифровой, но исторически устойчивой патологией государственного управления, принимающей в каждую эпоху технически доступные ей формы. «Цифровой патернализм»

является поэтому не случайным следствием технологического прогресса, но воспроизведением в новом техническом регистре той же властной логики нормализации, которую М. Фуко фиксировал применительно к дисциплинарным институтам.

Тезисное обобщение результатов анализа:

1. Исторический палимпсест Казахстана показывает, что цифровое отчуждение накладывается на более ранние слои социального, культурного и институционального разрыва [100].

2. Три сдвига отчуждения, индустриальный, медийно-потребительский и цифровой, различаются прежде всего степенью видимости отчуждения для самого субъекта.

3. Цифровая среда становится инфраструктурой сознания, поскольку она организует не только коммуникацию, но и внимание, память, пространственную ориентацию и формы самопрезентации.

4. «Эпистемология аксакала» раскрывается как альтернативная модель знания, основанная на воплощенности, диалоге, биографической памяти и межпоколенческой ответственности [101].

5. Казахстанский контекст демонстрирует, что традиция может быть не препятствием модернизации, а нормативным ресурсом критического отношения к алгоритмической предикции.

2.3 Ценностная суверенность и механизмы Когносинтеза как ресурс социокультурного развития

Понятие «ценностной суверенности» в современных условиях трактуется как нормативный ориентир, выступающий альтернативой механизмам «цифрового патернализма», и одновременно как операциональная категория, позволяющая концептуализировать условия эмансипации Когносинтеза в казахстанском социокультурном контексте.

В рамках актуальных цифровых онтологий ценностная суверенность означает способность социума сохранять контроль над этими нормативными горизонтами. В соответствии с международными стандартами, она измеряет потенциал своих «траекторий актуализации» — способность, являющуюся фундаментальным условием любого суверенитета «четвертого диапазона» и, в более широком смысле, финальным этапом самоопределения общества в эпоху алгоритмической медиации.

Технологический суверенитет, подразумевающий владение собственными платформами, инфраструктурой и данными, выступает базовым архитектурным требованием, но является лишь формой. Можно реализовывать суверенные технические процессы, воспроизводя при этом алгоритмические системы, которые удерживают в состоянии отчуждения ценностные горизонты субъекта. Допустимо располагать национальные дата-центры и развивать национальную криптографию, оставаясь при этом на

«эпистемологической периферии», поскольку сами категории, через которые осмысливаются процессы внутри данных систем, заимствованы из иных культурных традиций и не соответствуют нашей собственной нормативной мере.

Данная форма зависимости диагностируется гораздо сложнее, чем технологическая, именно потому, что она тиражируется не через внешнее принуждение, а через интернализацию чужого аналитического языка как универсального. Общество, описывающее собственное бытие через категории, не выработанные в диалоге с родной традицией, утрачивает ту «зеркальную поверхность», в которой оно только и способно увидеть себя в подлинном обосновании.

Ценностная суверенность как глубинное измерение субъектности требует, чтобы критерии оценки цифровых систем и те нормативные маркеры, по которым социум разделяет «продуктивные» и «деструктивные» схемы Когносинтеза, вырабатывались в диалоге с уникальной культурной традицией, а не импортировались как готовый аналитический инструментарий. Это требование носит не идеологический, а строго эпистемологический характер: инструменты, не отражающие исторически сложившиеся формы коллективности, неизбежно будут систематически искажать социальную картину. Причем применение этих мер будет невидимым для субъекта, поскольку сам аппарат принятия решений будет предопределять результат.

Реализация ценностной суверенности опирается на несколько взаимосвязанных принципов, противостоящих аспектам «цифрового патернализма»:

Во-первых, посредством проектирования алгоритмических систем, включающих аналитические категории, которые отражают специфику казахских форм коллективности, духовности и социальной организации, а не просто копируют западные инструменты. Речь идет не о поверхностной локализации интерфейсов, а о концептуальной трансформации самого аналитического языка. В этой модели такие категории, как «жеті ата», «ауыл», «ағайын», «ел», «жұрт», обретают статус не этнографической экзотики, а операциональных понятий, описывающих реальные структуры коллективности, не сводимые к индивидуалистическим моделям.

Во-вторых, через герменевтическое дополнение количественных данных. Систематическое включение в аналитику качественных методов обеспечивает доступ к смысловым горизонтам, принципиально необходимым для алгоритмической обработки. Количественный показатель фиксирует лишь внешнее поведение, но не его смысл; метод фиксирует соответствие, но не его нормативную интерпретацию субъектом. Именно в этом разрыве между корреляцией и смыслом располагается область, в которой только герменевтическое исследование способно обеспечить знание, адекватное сложности рассматриваемого объекта.

В-третьих, через институционализацию «биосоциального долга» исследователя. Необходимо создание ориентиров, обязывающих

интерпретаторов данных нести этическую ответственность перед теми, чьи сведения они используют. Данная ответственность не является сугубо юридической; она имеет нормативное значение, которое невозможно полностью формализовать. Именно поэтому концепция «биосоциального долга» формулируется как долг, а не регламент, определяя меру ответственности, сохраняемую даже при соблюдении всех процедурных требований. «Биосоциальный долг» в его коллективном измерении не позволяет трансформировать концепцию «Слышащего государства» в систему «цифрового патернализма». Он предполагает внимание не только к квантифицируемым параметрам, но и к тому, что принципиально недоступно для цифрового исчисления: ценностным горизонтам и экзистенциальным проектам субъекта. Подлинное «слышание» — это не просто обратная связь, а диалогическая структура, где обе стороны сохраняют статус субъектов смысла полагания. Только выполнение этой герменевтической обязанности дает государственной аналитике статус исторического «слышания» [102].

Среди социокультурных последствий цифровой трансформации феномен межпоколенческого ценностного разрыва занимает исключительное место в казахстанском контексте. Это проявляется не только в демографических параметрах, отличных от соседних республик, но и в том культурно-историческом факте, что в казахской традиции вертикальная ось «старшее - младшее» является фундаментальной конструкцией всей системы социальной онтологии. «Акселерация времени», подстегиваемая цифровизацией, провоцирует глубокую асимметрию между поколениями: молодежь осваивает цифровую среду как «материнскую культуру», в то время как представители старшего поколения оказываются в ней в роли «гостей», обладая несравненно большим культурным капиталом при иных технологических компетенциях.

Важно, что эта асимметрия не является естественной или нейтральной — она заложена в самой архитектуре цифровой среды, ориентированной на скорость, фрагментарность и многозадачность. Подобные когнитивные операции культурно ассоциируются с молодостью и систематически обесценивают иные формы познания: трансформационную рефлексию, нарративное мышление и диалогическую проработку, составляющие суть практической мудрости старших. Данная асимметрия воспроизводит форму «аксиологической деривации»: система, использующая «цифровую зрелость» как единственный безусловно позитивный маркер, девальвирует опыт носителей «аксакальской» эпистемологии, выступающей когнитивной альтернативой алгоритмическим предикциям. Возникает парадокс: общество, декларирующее почитание старших как ключевую ценность, через внедрение ценностно-слепых систем фактически осуществляет структурную маргинализацию тех своих членов, которым декларативно адресовано уважение.

Принципиальный методологический вывод заключается в необходимости введения показателя «ценностной зрелости» в качестве

концептуального противовеса «цифровой зрелости». «Ценностная зрелость» характеризует способность субъекта к рефлексивному, критическому взаимодействию с нормативными горизонтами, готовность к нравственному суждению в условиях неопределенности и сохранение межсубъектного диалога. В отличие от технических навыков, она не коррелирует напрямую с возрастом в направлении «моложе - компетентнее». Напротив, являясь воплощением практической мудрости (в аристотелевском смысле *phronesis*), она предполагает накопленный опыт нравственного выбора в конкретных условиях опыта, который не сводится к алгоритмическому правилу и не транслируется через информационные каналы, а передается лишь через структуру наставничества и совместное проживание. В этом отношении «ценностная зрелость» обнаруживает принципиальную несовместимость с логикой линейного рейтингования, поскольку любая попытка квантификации отчуждает саму суть мудрости — её неразрывную связь с конкретной биографией и традицией. Введение данного индикатора означает, что «аксакал», не владеющий смартфоном, может обладать значительно более высокой «ценностной зрелостью», чем технически грамотный пользователь с высоким цифровым рейтингом. Этот принцип является базовым для понимания того, что цифровое развитие казахстанского общества должно стремиться к сохранению идентичности, а не к её принесению в жертву технологической эффективности. Интеграция уровней «цифровой» и «ценностной» зрелости в методологию исследования является операциональным воплощением концепции «Когносинтез», которую мы противопоставляем как технологическому детерминизму, так и культурному консерватизму. Только при таком балансе цифровые аналитические системы способны создать образ казахстанского общества, адекватный его внутренней сложности, в котором традиция и современность предстают в отношении взаимного присутствия и диалога [103].

Проведенный анализ позволяет сформулировать ключевое теоретическое утверждение данного раздела в его окончательном и концептуально плотном виде. Цифровизация для казахстанского общества выступает не отправной точкой новой истории, а очередным, пятым по счету слоем исторического палимпсеста. В этой структуре каждый предыдущий слой оказывает влияние на последующие, не растворяясь в них, но просвечивая сквозь новую текстуру и придавая ей выраженность. В подобном синхронном проживании пяти типов отчуждения — марксова, франкфуртского, аномийского, рыночного и цифрового — заключаются особенности субъекта эпохи Когносинтеза.

Этот субъект, объединяющий в себе все указанные формы отчуждения, одновременно формирует культурные противовесы алгоритмической атомизации через «эпистемологию аксакала», «аксиологические фильтры» сетевых сообществ и стратегии группового Когносинтеза. Данная одновременность пяти типов отчуждения не является простой структурной патологией; напротив, она создает сложные соединения, в которых слои

модифицируют друг друга. В этом целом цифровое отчуждение в казахстанском контексте обретает формы, не сводимые ни к классической западной критической теории, ни к универсальным моделям философии техники.

«Цифровой патернализм» выступает наиболее вероятной патологической конфигурацией государственных систем, представляя собой специфический технический соблазн. Алгоритмическое управление через архитектуру выбора обеспечивает прямое принуждение и эффективный контроль, который со временем обретает легитимность, поскольку воспринимается гражданами не как давление, а как повседневный комфорт. Подобный соблазн позволяет «цифровому патернализму» успешно мимикрировать под риторику заботы и безопасности, совпадающую с установками «слышащего государства», но при этом полностью инвертируя их смысл. Забота, не предполагающая права субъекта на автономию от этой самой заботы, неизбежно превращается в свою противоположность. Именно поэтому философское противостояние «цифровому патернализму» требует выработки категорий, позволяющих субъекту четко разграничивать «умный комфорт» и «встроенную зависимость», подлинно «слышащее государство» и механическое «программируемое слышание».

Данная философская работа, реализованная в настоящем исследовании через аппарат концепций «Когносинтеза», «биосоциального долга», «ценностной суверенности» и «аксиологического фильтра», позволяет не только диагностировать формы цифрового отчуждения, но и мыслить условия их преодоления. Эти условия не сводятся лишь к технологическому регулированию или культурному консерватизму. Они предполагают специфическую форму «честного симбиоза», при которой казахстанское общество входит в эпоху Когносинтеза с опорой на собственные ценностные ориентиры.

Сохраняя современные технологические инструменты, субъект отказывается делегировать им власть над смысловыми горизонтами своего бытия. В рамках этого симбиоза алгоритм сохраняет статус инструмента, а человек — индивидуальный и коллективный — удерживает статус источника смысла полагания и нормативной оценки. Данная асимметрия обеспечивается институционально через механизмы прозрачности, подотчетности и герменевтическую ответственность. Без такого обеспечения «честный симбиоз» останется лишь благим пожеланием, вытесняемым логикой технической оптимизации и краткосрочными экономическими выгодами, эффект которых в культурном измерении проявляется лишь в долгосрочной перспективе.

Резюмируя проведенное исследование, можно констатировать, что государственная программа «Цифровой Казахстан» в свете представленного анализа обретает фундаментальное философское обоснование, выходящее далеко за пределы технической модернизации. Она должна интерпретироваться не как узкая стратегия технологического обновления ради

экономической эффективности и не как механизм государственного администрирования поведением граждан, а как масштабный нормативный проект реализации Когносинтеза в его эмансипирующей, освобождающей формуле.

В рамках данного проекта выстраивается принципиально новая иерархия ценностей и смыслов, где:

- Технологический метод окончательно подчиняется человеческому целеполаганию, утрачивая статус самодовлеющей силы;

- Культурная традиция вступает в активный, равноправный диалог с цифровой современностью, не растворяясь в ней, но обогащая её;

- Фигуры «аксакала» (как носителя практической мудрости) и искусственного интеллекта (как оператора данных) перестают восприниматься как конкуренты, образуя симбиотическую систему взаимного дополнения и интеллектуального усиления.

При таком концептуальном подходе метафора «цифровой юрты» претерпевает радикальную трансформацию. Она перестает быть «клеткой» цифрового капитализма или инструментом алгоритмического надзора, превращаясь в расширенное, безопасное пространство коллективного самопознания казахстанского общества. Здесь цифровая среда становится не местом отчуждения, а топосом актуализации национальной идентичности в глобальном сетевом мире.

Следовательно, оценка успешности программы «Цифровой Казахстан» и всех последующих цифровых инициатив должна осуществляться не в плоскости количественных инфраструктурных индикаторов (охват интернетом, количество госуслуг), а в горизонте качественных социокультурных трансформаций. Главным критерием эффективности становится сохранение и укрепление исторической субъектности общества — его способности выступать суверенным творцом и смысловым архитектором, а не пассивным объектом своей цифровой судьбы [104].

3 АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ И ГУМАНИТАРНЫЕ СТРАТЕГИИ В ЦИФРОВОЙ СРЕДЕ

3.1 Суверенная субъектность и аксиологические основания концепции «Адал азамат»

Онтологическая устойчивость в данной диссертации не тождественна психологической стабильности или эмоциональной невозмутимости. Ее надлежит понимать как способность субъекта сохранять внутреннюю связность ценностного ядра в условиях постоянного давления внешних семиотических потоков. Цифровая среда производит не только информацию, но и режимы видимости, в которых одни формы жизни получают символическое подкрепление, а другие вытесняются в область невидимого. Следовательно, устойчивость означает способность не исчезать в предлагаемых алгоритмом режимах самопрезентации, а удерживать дистанцию между тем, что система делает видимым, и тем, что субъект признает ценным. Рефлексивная дистанция является здесь не интеллектуальной роскошью, а минимальным условием неотчужденного цифрового существования. Пользователь, неспособный спросить, почему именно этот контент, эта рекомендация, эта социальная реакция и эта форма признания предъявлены ему в данный момент, оказывается включенным в среду на правах объекта, а не субъекта. Рефлексия разрушает автоматизм алгоритмической среды, поскольку вводит паузу между стимулом и реакцией. Именно эта пауза образует пространство свободы, в котором восстанавливается способность суждения как ядро человеческой субъектности.

Аксиологическое присвоение цифрового инструмента означает, что технология должна быть включена в структуру уже осмысленных жизненных целей, а не превращаться в источник самих целей. В отчужденной конфигурации субъект сначала получает от платформы образ желаемого, затем стремится соответствовать этому образу, а затем принимает достигнутое соответствие за проявление собственной аутентичности. В неотчужденной конфигурации последовательность обратная, субъект исходит из ценностного горизонта, проверенного через традицию, диалог и рефлексия, и только затем определяет допустимые формы использования цифровой среды.

Категория «Адал азамат» приобретает особую значимость именно потому, что в ней соединяются нравственная целостность, социальная ответственность и культурная укорененность. Это не абстрактный образ «хорошего пользователя» цифровых систем и не технократическая модель компетентного гражданина. Напротив, речь идет о субъекте, чья цифровая активность должна оцениваться не количеством вовлеченности, скоростью реакции или объемом цифровых навыков, а тем, насколько эта активность сохраняет верность достоинству, ответственности, честности и межпоколенческой преемственности [105].

В западной либеральной традиции автономия часто понимается как способность индивида дистанцироваться от коллективных обязательств. Однако казахстанский контекст позволяет увидеть иной тип свободы, свободу, возникающую не через разрыв с общиной, а через ответственное пребывание внутри нее. Такая свобода не есть менее развитой или более архаичной формой автономии; напротив, она открывает возможность критики цифровой атомизации, поскольку показывает, что индивидуальность не обязательно должна строиться через социальную изоляцию и конкурентную самопрезентацию. Настоящий параграф занимает в структуре диссертационного исследования особое место, место, которое точнее всего можно охарактеризовать как философский перевал, точку, в которой движение от критического анализа к нормативному синтезу достигает своей кульминации. Если предшествующие параграфы были сосредоточены преимущественно на диагностике, на выявлении механизмов производства цифрового отчуждения, на деконструкции западных концепций, на анализе казахстанского исторического палимпсеста, то настоящий параграф ставит перед собой принципиально иную задачу, задачу перехода от патологии к терапии, от описания болезни к обоснованию условий здоровья, от критики наличного к утверждению возможного. Это, не отказ от теоретической строгости, напротив, именно здесь она подвергается наиболее высокому испытанию, поскольку нормативные утверждения о «возможном» требуют большей концептуальной точности, чем дескриптивные утверждения о «наличном».

Философская традиция, к которой принадлежит настоящее исследование, традиция критической теории в ее постфранкфуртской версии, располагает для этого перехода особым концептуальным ресурсом, тем, что Эрнст Блох в своей «Философии надежды» обозначил как «онтологию еще-не-бытия» (*Ontologiedes Noch-Nicht-Seins*). Блох настаивал, возможное является не менее реальным, чем действительное, и в этом онтологическом утверждении содержится принципиальное философское право на то, чтобы описывать еще не реализованные, но реализуемые конфигурации человеческого существования с той же концептуальной серьезностью, с которой описываются конфигурации наличные. «Когносинтез» как ценностный синтез, «Адал азамат» как суверенный субъект цифровой эпохи, «ценностная суверенность» как горизонт коллективного самоопределения, все это есть именно такие «онтологии еще-не-бытия», реальные возможности, ни одна из которых не есть гарантированной, но каждая из которых уже присутствует в виде тенденции, ростка, принципа, в «аксиологическом фильтре» «цифровой юрты», в «стратегическом Когносинтез» религиозных общин, в «эпистемологии аксакала», противостоящей алгоритмической предикции [106].

Структура настоящего параграфа отражает эту логику перехода от диагноза к горизонту. Первый раздел систематизирует концептуальные достижения исследования в форме синтетического описания «суверенного

цифрового субъекта», той нормативной конфигурации «Когносинтез», в которой цифровое отчуждение структурно преодолено, а не просто ситуативно нейтрализовано. Второй раздел обосновывает связь между этим нормативным горизонтом и концептом «Адал азамат» как его культурно специфическим воплощением в казахстанском контексте. Третий раздел разворачивает тезис о «сетевой общинности» и казахской культурной традиции как фундаменте нового гуманизма цифровой эпохи. Четвертый раздел рассматривает «рекурсивную герменевтику» как методологию «суверенной навигации» в условиях «инфраструктуры сознания». Пятый раздел обосновывает «биосоциальный долг» как экзистенциальный императив, обязательство перед будущими поколениями, придающее всему исследованию его подлинный философский смысл. Завершающий синтез формулирует то, что может быть названо «манифестом честного симбиоза».

Понятие «суверенного цифрового субъекта», вводимое в настоящем параграфе как нормативный горизонт исследования, не есть ни утопической проекцией, лишенной связи с реальностью, ни простой инверсией диагностированных патологий. Это, строгая философская категория, описывающая конкретную конфигурацию отношений между субъектом и цифровой средой, которая удовлетворяет совокупности нормативных критериев, разработанных в ходе исследования. Определить «суверенного цифрового субъекта» через негатив, через то, чем он не есть, проще, он не есть ни «технофобом», отвергающим цифровые инструменты во имя сохранения «чистой» доцифровой идентичности, ни «технофилом», растворяющимся в алгоритмической среде без рефлексивной дистанции. Оба этих полюса представляют собой формы отчуждения, пусть и принципиально различные по своему феноменологическому облику.

Позитивное описание «суверенного цифрового субъекта» строится на нескольких взаимосвязанных характеристиках, каждая из которых является конкретизацией той или иной категории, разработанной в предшествующих параграфах настоящего исследования.

Первая характеристика, онтологическая устойчивость. «Суверенный цифровой субъект» обладает тем, что на феноменологическом языке можно было бы назвать «устойчивым центром тяжести», тем ценностным ядром идентичности, которое сохраняет свою связность под давлением алгоритмической персонализации, непрерывного потока стимулов и системных механизмов «аксиологической деривации». Онтологическая устойчивость не означает ригидности или закрытости, «суверенный субъект» способен воспринимать, усваивать и интегрировать новое, в том числе то новое, что приносит цифровая среда, без утраты той ценностной связности, которая конституирует его как «себя», а не как алгоритмически конструируемый профиль. В терминах «Когносинтез», онтологическая устойчивость есть свойство субъекта, при котором взаимная конституитивность человеческого сознания и алгоритмических систем разворачивается таким образом, что когнитивный «центр тяжести» остается на

стороне субъекта, а не на стороне алгоритма. Это, та конфигурация, при которой алгоритм является расширением субъектности, а не ее субститут, «суверенный субъект» использует алгоритм для усиления своих когнитивных возможностей, не делегируя ему функции суждения и не позволяя ему задавать нормативный горизонт своей самоинтерпретации. В хайдеггеровских терминах, это та конфигурация, при которой техника остается «подручным» (подручным), а не превращается в «господствующее», при которой субъект сохраняет свой статус *Da*(*вот—бытия*), а не становится лишь «поставляемым запасом» (наличным запасом) алгоритмической системы [107].

Вторая характеристика «суверенного цифрового субъекта», рефлексивная дистанция. Это, способность выходить за пределы той «эпистемологической петли», которая была описана в параграфе 1.1 как ключевой механизм производства цифрового отчуждения, способность замечать алгоритмически сконструированный характер своего информационного горизонта и целенаправленно преодолевать его замкнутость. Рефлексивная дистанция не есть данностью, она является достижением, результатом той практики «цифровой мудрости», которая предполагает регулярное, дисциплинированное усилие выхода за пределы персонализированного пузыря, целенаправленного столкновения с «Иным», с тем, что алгоритм не предложил бы «по умолчанию». В этом отношении «суверенный цифровой субъект» близок к тому идеалу «критического читателя», который эпоха Просвещения связывала с практикой вдумчивого чтения, он не потребляет цифровой контент рефлексивно, но взаимодействует с ним рефлексивно, задавая вопросы о том, почему именно этот контент оказался перед ним, чьи интересы он обслуживает и что именно в его собственном когнитивном горизонте он воспроизводит, а что оставляет невидимым.

Третья характеристика, аксиологическое присвоение цифровых инструментов. Это, не просто «осознанное использование технологий» в поверхностном смысле (читать условия пользования, ограничивать экранное время); это, принципиально более глубокая операция, встраивание цифровых инструментов в собственную ценностную архитектуру таким образом, что они служат реализации тех жизненных проектов, которые субъект «присваивает» как подлинно свои. «Аксиологическое присвоение» означает, что алгоритм работает «для» ценностей субъекта, а не ценности субъекта работают «для» алгоритма, это инверсия той логики «аксиологической деривации», которая описывалась в параграфе 1.2 как главный механизм культурного цифрового отчуждения. Если в условиях «аксиологической деривации» платформенная архитектура систематически подталкивает субъекта к принятию ценностей, встроенных в ее «грамматику» (индивидуализм, гедонизм, потребление), то «аксиологическое присвоение» предполагает обратное движение, субъект встраивает платформу в «грамматику» собственных ценностей, используя ее инструменты для воспроизводства и углубления тех форм социальной связи и смыслообразования, которые предшествуют ее появлению.

Четвертая характеристика «суверенного цифрового субъекта», интерсубъективная укорененность. Это, принципиальный ответ на тот тип цифрового отчуждения, который описывался через понятие «онтологической клаустрофобии» в параграфе 1.1, замкнутости субъекта в алгоритмически персонализированном пространстве, лишенном подлинного «Иного».

«Суверенный субъект» конституируется не в изоляции персонализированного профиля, но в пространстве реальных межсубъектных отношений, тех, которые не сводятся к сети «подписок» и «лайков», но основаны на взаимной ответственности, биографической связности и признании нередуцируемой особенности другого. В казахстанском контексте эта интерсубъективная укорененность воплощается в той «сетевой общинности», которая была описана в параграфе 2.2, в «цифровой юрте» как пространстве, где цифровые инструменты служат усилению, а не замещению живых межчеловеческих связей.

Пятая характеристика, темпоральная укорененность, или то, что правомерно обозначить как «биографическая связность цифрового существования». «Суверенный цифровой субъект» не есть исключительно существом настоящего момента, бесконечно прокручивающим ленту «актуального» контента, он обладает живым ощущением связи между своим прошлым, настоящим и будущим, той темпоральной структурой самопонимания, без которой невозможно ни подлинное суждение, ни подлинная ответственность.

В терминах «биосоциального долга», темпоральная укорененность есть то измерение, в котором «долг» перед прошлым (культурная традиция, родовая память, биографический опыт) и «долг» перед будущим (ответственность перед следующими поколениями) сочленяются в едином горизонте настоящего действия [108]. Концепт «Адал азамат», «честный гражданин», занимающий центральное место в нормативной архитектуре казахстанской государственной политики, обнаруживает в свете проведенного исследования принципиально новое философское измерение, он описывает именно ту модель субъектности, которая соответствует нормативным характеристикам «суверенного цифрового субъекта», если понимать его не как статический образец для подражания, но как динамическую конфигурацию активного самоопределения в условиях цифровой онтологии.

Это утверждение не есть конъюнктурным приспособлением академического дискурса к официальной риторике, оно основано на структурном анализе ценностного содержания концепта «Адал азамат» и его соответствии тем нормативным критериям, которые были разработаны в ходе исследования на основании имманентной логики самой теории отчуждения. «Адал», «честный», в казахском языке несет в себе семантическую полноту, принципиально превосходящую западный концепт «честности» как простого соответствия фактам или договоренностям. Казахское «адал» включает в себя измерение аутентичности, быть «адал» означает быть верным себе в

глубинном онтологическом смысле, быть тем, кем ты являешься на самом деле, а не тем, кем тебя производит социальная или алгоритмическая система.

В этом смысле «Адал азамат» является по своей семантической структуре прямым антиподом того «цифрового субъекта», которого производит платформенная экономика внимания, субъекта, конституирующегося через перформативную самопрезентацию, алгоритмически оптимизированный персональный брендинг и систематическую подмену аутентичного самовыражения расчетом на реакцию алгоритма. «Адал» как нормативный принцип требует именно той рефлексивной дистанции по отношению к алгоритмической «грамматике», которая была описана выше как вторая характеристика «суверенного цифрового субъекта».

«Азамат», «гражданин», в казахской культурной традиции несет в себе не только правовое, но и нравственное измерение, это не просто член государства, обладающий соответствующими правами и обязанностями, но член общины, несущий ответственность не только перед законом, но перед теми конкретными людьми, с которыми он связан узами взаимной зависимости и взаимного признания. «Азамат» в традиционном понимании, это человек, на которого полагаются, чья надежность определяется не результатами метрики и не рейтингом в цифровой системе, но живой репутацией, сложившейся в пространстве реальных межсубъектных отношений. Это, та форма социального признания, которая принципиально несводима к алгоритмически управляемой «видимости», и именно поэтому она является нормативным образцом для той «интерсубъективной укорененности», которая была описана как четвертая характеристика «суверенного цифрового субъекта» [109].

Синтез «Адал азамат» и «суверенного цифрового субъекта» не есть поэтому искусственным, он обнаруживает структурное совпадение двух нормативных горизонтов, казахского культурного и философско-теоретического, которые были разработаны из принципиально различных отправных точек, но сходятся в описании одной и той же конфигурации человеческого существования, конфигурации, при которой субъект действует из глубины собственных ценностей, сохраняет ответственность перед своей общиной, обладает рефлексивной дистанцией по отношению к внешним системам влияния и поддерживает темпоральную связность между своим прошлым и будущим.

«Адалазамат» цифровой эпохи, это именно тот субъект, который не растворяется в «инфраструктуре сознания» алгоритмической среды, но использует ее инструменты для реализации тех ценностных проектов, которые он «присваивает» как подлинно свои, в смысле присвоением по Йегги, как проекты, с которыми он идентифицирует себя настолько глубоко, что готов нести за них ответственность. Вместе с тем принципиально важно зафиксировать ту осторожность, которую требует данный синтез. «Адал азамат» как нормативный концепт способен выполнять описанную здесь

нормативную функцию при одном непременном условии, он должен функционировать как горизонт свободного самоопределения, а не как алгоритмически управляемый стандарт соответствия. Концепт, который субъект «присваивает» как собственный ценностный ориентир, и тот же концепт, который система навязывает субъекту как критерий его «цифровой социальной оценки», являются онтологически принципиально различными, первый является выражением суверенности, второй, ее отрицанием. Это различие, между «Адал азамат» как освобождающим горизонтом и «Адал азамат» как нормализующим стандартом, является тем водоразделом, который разделяет «честный симбиоз» и «цифровой патернализм» в их применении к нормативной политике государства. Именно на этот водораздел философская рефлексия обязана указывать, неустанно и без политической конъюнктуры.

Тезис о казахской «сетевой общинности» как фундаменте нового гуманизма требует развернутого философского обоснования, поскольку он рискует быть понят как апология культурного партикуляризма, как утверждение о том, что казахская традиция является «лучше» или «правильнее» западных форм субъектности.

Такое понимание является ошибочным, и его надлежит решительно отклонить. Речь идет о принципиально ином утверждении, о том, что казахская культурная традиция сохранила в живом, практически функционирующем виде те измерения человеческого существования, коллективность, межпоколенческую преемственность, воплощенный диалог, взаимную ответственность, которые западная либеральная традиция систематически редуцировала во имя индивидуальной автономии, и которые в условиях цифровой онтологии обнаружили свою принципиальную ценность как нормативные противовесы алгоритмической атомизации. Это, не апология партикуляризма, но указание на тот универсальный нормативный ресурс, который находится в распоряжении именно в этой культурной традиции.

«Новый гуманизм» цифровой эпохи, если этот концепт может быть чем-то более содержательным, чем риторической фигурой, есть не возвращение к «человеку» западноцентричного Просвещения, атомизированному, автономному, рационально максимизирующему субъекту, чья «свобода» была исторически куплена ценой разрыва органических связей с общиной, традицией и природой.

Этот субъект сам по себе является одним из исторических источников той восприимчивости к цифровому отчуждению, которую западные критические теории с таким трудом пытаются описать, человек, уже атомизированный западной модерностью, является идеальным «пользователем» платформенной экономики внимания, именно потому, что ему нечего противопоставить ее атомизирующей логике. «Новый гуманизм», который необходим в условиях цифровой онтологии, есть гуманизм «связанного Я», субъекта, чья свобода конституируется не вопреки его

принадлежности к общине, традиции и биографической преемственности, но посредством этой принадлежности и через нее [110].

Именно в этом смысле «сетевая общинность» является не просто казахским культурным феноменом, имеющим локальный этнографический интерес, но воплощением принципа, имеющего универсальное нормативное значение, принципа того, что Martin Buber называл «Я-Ты» отношением в противовес «Я-Оно» отношению. В терминологии Бубера, «Я-Оно» отношение, это отношение к другому как к объекту, средству, набору свойств, подлежащих описанию и использованию; «Я-Ты» отношение, это встреча с другим в его нередуцируемой целостности, при которой сам субъект конституируется через эту встречу, изменяясь под ее воздействием.

Платформенная экономика внимания систематически производит «Я-Оно» отношения, она трансформирует каждого другого человека в «контент», «подписчика», «источник реакций», в объект, а не субъект встречи. «Сетевая общинность» «цифровой юрты» воспроизводит «Я-Ты» отношение в цифровом пространстве, другой в родовом чате, это не «пользователь» и не «подписчик», но член семьи, несущий имя, историю, биографическую конкретность, субъект взаимного признания и взаимной ответственности. «Новый гуманизм», фундамент которого заложен в «сетевой общинности», строится на четырех базовых принципах, каждый из которых является конкретизацией того нормативного горизонта, который был разработан в ходе настоящего исследования.

Первый принцип, укорененность как условие свободы, подлинная свобода субъекта в цифровой среде конституируется не через отрыв от традиции и общины, но через принадлежность к ним как к пространству, которое предоставляет ценностные ориентиры для навигации в алгоритмической среде.

Второй принцип, диалог как онтологическая норма, человеческое существование конституируется через встречу с другим в его нередуцируемой особенности, а не через монологическое потребление алгоритмически персонализированного контента.

Третий принцип, преемственность как ресурс, традиция является не грузом прошлого, препятствующим «прогрессу», но накопленным коллективным опытом, из которого черпаются нормативные образцы для оценки новых конфигураций человеческого существования.

Четвертый принцип ответственность как конституент идентичности, «суверенный цифровой субъект» конституируется не через декларации о своей «аутентичности», но через принятие ответственности перед теми, с кем он связан узами взаимной зависимости.

Применительно к казахстанскому контексту эти четыре принципа не суть абстрактными постулатами, они воплощены в живых практиках «аксакальской» эпистемологии, в «аксиологическом фильтре» «цифровой юрты», в «стратегическом Когносинтез» религиозных общин. Именно это, то обстоятельство, что нормативный горизонт «нового гуманизма» не есть

исключительно теоретической конструкцией, но уже присутствует в форме живых, хотя и уязвимых, практик в самой казахстанской социокультурной реальности, делает настоящее исследование не только диагностическим, но и проективным в подлинном смысле, оно обнаруживает и концептуализирует ресурсы, которые уже существуют, с тем, чтобы они могли быть осознаны, укреплены и целенаправленно развиты.

Платформенная экономика внимания превращает признание в измеряемую реакцию, лайк, просмотр, комментарий, подписка или алгоритмическое продвижение. Тем самым она подменяет сложную структуру социального признания количественной видимостью. Суверенный цифровой субъект сопротивляется этой подмене не тем, что отказывается от публичности, а тем, что не позволяет публичной метрике стать главным критерием ценности собственного действия. Для него признание остается укорененным в реальных отношениях ответственности, а не в изменчивой статистике цифровой видимости [111]. Именно поэтому интересубъективная укорененность должна рассматриваться как философски центральный элемент неотчужденной цифровой субъектности. Субъект становится собой не в пустоте саморефлексии и не в зеркале алгоритмического профиля, а в пространстве живого ответа другого. Когда цифровая среда редуцирует другого до функции подтверждения, оценки или потребления контента, она разрушает саму ткань субъектности. Когда же цифровой инструмент служит поддержанию реального диалога, он способен стать частью неотчужденного Когносинтез.

Темпоральная связность цифрового субъекта означает способность удерживать личную и коллективную биографию в условиях культуры мгновенности. Алгоритмическая среда живет логикой актуального, она постоянно предлагает новое, но это новое часто не имеет памяти и не порождает ответственности. В казахской культурной традиции память о роде, старших, предках и пережитых исторических испытаниях является не архивным элементом, а структурой практического самопонимания. В цифровую эпоху именно эта темпоральная глубина становится ресурсом сопротивления поверхностной скорости платформенной культуры.

Суверенный цифровой субъект не отказывается от искусственного интеллекта, рекомендательных систем, цифровых сервисов и аналитических платформ. Его отличие состоит в том, что он не смешивает инструментальное удобство с онтологическим доверием. Можно пользоваться алгоритмом для поиска информации, но нельзя безоговорочно принимать алгоритмический отбор как образ мира. Можно использовать цифровую платформу для коммуникации, но нельзя позволять ей определять ценность самой коммуникации. Эта способность различать уровни и является признаком зрелой цифровой субъектности [112].

Нормативная модель «Адал азамат» в цифровой эпохе должна быть защищена от двух противоположных деформаций. Первая деформация, риторическая, когда концепт используется как декларативный лозунг без

реального влияния на цифровую политику и образовательную практику. Вторая деформация, административно-алгоритмическая, когда он превращается в стандарт измеряемого соответствия и тем самым становится инструментом нормализации. В обоих случаях исчезает главное, свободное присвоение ценности самим субъектом.

Если рассматривать «Адал азамат» как культурно-нормативное имя суверенного цифрового субъекта, надлежит подчеркнуть, что его содержание не может быть редуцировано к индивидуальной морали. Это социально-философская категория, поскольку она описывает тип связи между человеком, обществом, государством и будущими поколениями. Адалдык в этом горизонте означает не только честность поступка, но и непрерывную ответственность за то, чтобы цифровые формы жизни не разрушали условия человеческого достоинства.

Суверенность в цифровой онтологии проявляется прежде всего в способности к само заданию вопроса, является ли данный цифровой выбор продолжением моей ценностной позиции или лишь результатом архитектурно созданного импульса? Этот вопрос не может быть полностью автоматизирован и не может быть передан внешнему эксперту. Он принадлежит самому субъекту и составляет ядро его практической мудрости. Поэтому никакая цифровая грамотность не заменит цифровой ответственности, если она не включает способность к такой внутренней проверке.

Казахская сетевая общинность важна не потому, что она якобы гарантирует защиту от всех рисков цифрового отчуждения. Напротив, она сама может быть подвержена давлению слухов, эмоциональной поляризации и внутригрупповой замкнутости. Ее философская ценность заключается в другом, она показывает, что цифровая коммуникация способна быть организована не только вокруг индивидуального профиля, но и вокруг устойчивой общинной памяти, взаимной заботы и социальной ответственности. Следовательно, цифровая среда не есть фатально атоминирующей; вопрос состоит в ее ценностной организации [113].

Новый гуманизм, выводимый из анализа казахстанского контекста, не должен быть понят как простое противопоставление Востока и Запада. Он возникает как ответ на пределы абстрактного индивидуализма, который в условиях цифровой платформенности обнаружил собственную уязвимость. Там, где субъект мыслит себя только как индивидуальный проект, алгоритм легко превращает его в оптимизируемый профиль. Там же, где субъект укоренен в отношениях долга, памяти и признания, алгоритм встречает плотность социального смысла, которую труднее редуцировать к поведенческой модели. Поэтому онтологическая устойчивость суверенного цифрового субъекта имеет не только индивидуальный, но и институциональный аспект.

Образовательные учреждения, государственные платформы, цифровые сервисы и публичные коммуникационные пространства должны

проектироваться так, чтобы они не поощряли исключительно реактивное поведение. Если цифровая инфраструктура формирует только скорость, конкуренцию и постоянную доступность, она производит отчуждение даже тогда, когда декларирует удобство. Если же она создает пространство для размышления, диалога и ответственности, она становится частью честного симбиоза.

Вопрос о суверенном цифровом субъекте тем самым выходит за пределы индивидуальной этики и становится вопросом о нормативной архитектуре общества. Нельзя требовать от человека постоянной рефлексивной дистанции в среде, специально построенной для уничтожения этой дистанции. Поэтому философская теория должна соединяться с институциональной критикой: субъектная ответственность необходима, но она должна поддерживаться образовательными, правовыми и культурными условиями, которые не превращают цифровую среду в непрерывный механизм когнитивной эксплуатации [114].

Обозначенные выше теоретические основания позволяют нам подвести черту под анализом данной проблематики и зафиксировать концептуальные результаты исследования:

1. Суверенный цифровой субъект представляет собой не отказ от цифровой среды, а способность удерживать ценностное ядро идентичности внутри алгоритмически опосредованного мира.

2. Онтологическая устойчивость, рефлексивная дистанция, аксиологическое присвоение, интерсубъективная укорененность и темпоральная связность образуют пять базовых характеристик неотчужденного цифрового субъекта.

3. Концепт «Адал азамат» может быть интерпретирован как казахстанское культурно-нормативное имя суверенного цифрового субъекта.

4. Нормативная сила концепта «Адал азамат» сохраняется только тогда, когда он выступает горизонтом свободного самоопределения, а не алгоритмическим стандартом соответствия [115].

5. Казахская сетевая общинность раскрывает возможность нового гуманизма, в котором свобода понимается не как изоляция индивида, а как ответственная укорененность в общине и традиции.

3.2 Рекурсивная герменевтика как метод навигации в алгоритмических системах

Рекурсивная герменевтика предполагает, что субъект интерпретирует не только цифровые сообщения, но и саму структуру их проявления — тот порядок, в котором алгоритмическая среда предъявляет ему реальность как уже отсортированную, оцененную и ранжированную. В классической герменевтике внимание направлено на текст, традицию и понимание исторического горизонта, внутри которого субъект всегда уже находится и из

которого не может выйти полностью, поскольку сам этот горизонт является условием возможности его понимающего взгляда.

В цифровой среде к этому присоединяется принципиально новый объект — методический порядок возникновения, то есть невидимая архитектура, определяющая не только содержание, но и форму, последовательность, заметность и эмоциональный вес того, с чем субъект сталкивается в своем информационном пространстве.

Субъект должен спрашивать не только «что означает этот текст?», но и «почему он был вызван именно сейчас, в этой последовательности, и какие смыслы остались за пределами моего горизонта из-за алгоритмической фильтрации?». Подобный тип герменевтики является рекурсивным, поскольку интерпретация применяется к самому механизму понимания. Субъект не просто воспринимает содержание, но анализирует условия собственного восприятия, обнаруживая, что они частично сконструированы внешней технической системой. В этом смысле рекурсивная герменевтика продолжает критическую линию кантовского вопроса о границах познания, перенося ее в цифровую онтологию, где эти границы задаются алгоритмами отбора, персонализации и предикции.

Уверенная навигация в алгоритмической среде не сводится к механическому отключению уведомлений или отказу от технологий. Такие меры имеют лишь временную практическую пользу, но с философской точки зрения они неэффективны, так как не затрагивают саму ситуацию уязвимости субъекта перед алгоритмами формирования желаний и образа мира. Главная задача состоит в том, чтобы субъект научился распознавать свое участие в производстве алгоритмического профиля. Каждый «лайк», задержка взгляда и выбор маршрута не являются нейтральными действиями — это элементы обучения среды, которая затем возвращает субъекту его же паттерны в форме персонализированной реальности [116].

Рекурсивная герменевтика разрушает наивную веру в то, что цифровая среда просто «показывает» мир. Она показывает мир, уже ранжированный и оцененный в соответствии с экономическими, политическими или иными нормативными установками платформ. Поэтому неотчужденная субъектность требует навыков второго порядка — умения видеть невидимую логику построения экранной реальности. Такие навыки не приходят автоматически; напротив, интенсивное использование технологий без рефлексии закрепляет зависимость, так как привычка к персонализированному потоку делает «некомфортным» любой контент, не соответствующий уже сложившемуся профилю.

Образовательное измерение рекурсивной герменевтики особенно важно для Казахстана, где цифровая модернизация часто измеряется показателями доступности и технических навыков, не ставя вопроса о качестве формируемой внутри инфраструктуры субъектности. Техническая компетентность молодого пользователя не гарантирует его ценностной

устойчивости: он может быстро ориентироваться в интерфейсах, не понимая, как они программируют его ожидания.

Поэтому цифровая грамотность должна быть дополнена философской цифровой рефлексией. Философская разработка нормативного горизонта «суверенного субъекта» требует ответа на вопрос о механизме перехода от чужеродного Когносинтеза к неотчужденному. Каким образом субъект, встроенный в «архитектонику сознания» алгоритмической среды, обретает рефлексивную дистанцию? Ответ на этот вопрос требует введения понятия «рекурсивной герменевтики» как процесса, делающего суверенную навигацию возможной [117].

«Рекурсивная герменевтика» характеризует практики самоинтерпретации, ставшие обязательными в условиях постоянного взаимодействия с алгоритмическими системами. Она обладает двойной направленностью рефлексии: «вовнутрь» к собственным ценностным горизонтам, нормативным оценкам и экзистенциальным проектам; и «вовне» к алгоритмически сконструированной репрезентации субъекта (его «цифровому двойнику»), которую система предъявляет ему в виде персонализированного контента и рекомендаций.

«Рекурсивность» этого процесса заключается в том, что результаты каждого рефлексивного акта становятся основанием для следующего. Субъект, осознавая, что алгоритм конструирует определенный образ его «интересов», соотносит этот образ со своими подлинными ценностными приоритетами. На основании этого анализа он корректирует взаимодействие с алгоритмической средой, создавая тем самым новые данные, которые ведут к трансформации системы. Эта петля осознанного управления собственным цифровым профилем принципиально противоположна «эпистемологической петле» бессознательного воспроизводства паттернов, описанной в параграфе 1.1 как механизм отчужденного Когносинтеза.

Концепция «суверенной навигации» переводит рекурсивную герменевтику в плоскость практических решений. Это не просто стратегия «цифровой гигиены» в ее бытовом понимании, а глубокая практика целенаправленного формирования собственного информационного горизонта. Суверенная навигация включает в себя три взаимосвязанных метода:

1. Практика намеренного «когнитивного выхода»: выход за пределы персонализированного информационного пузыря через поиск «Иного» — позиций и данных, которые алгоритм не предложил бы по умолчанию. Это расширяет горизонт субъекта, делая его способным к встрече со смыслами, бросающими вызов его устоявшимся убеждениям.

2. «Ценностный аудит» цифровых взаимодействий: регулярная рефлексия о том, как паттерны поведения в сети соотносятся с ценностными приоритетами человека, какие из них укрепляют его субъектность, а какие подрывают.

3. «Аксиологическое программирование» цифровой среды: осознанное конструирование своего информационного пространства через выбор

источников и сообществ, приоритизирующих те ценности, которые субъект признает собственными.

Рекурсивная герменевтика и суверенная навигация имеют принципиальное педагогическое измерение. Способность к «уверенной навигации» не является врожденной; она формируется через образование и живой диалог, то есть через ту форму межпоколенческой передачи мудрости, которая характерна для «эпистемологии аксакала». В эпоху Когносинтеза задача образования выходит за рамки обучения техническим навыкам. Она заключается в воспитании «цифровой мудрости» — способности к рефлексивному самоопределению в алгоритмической среде. В этом контексте нормативный идеал «Адал азамат» (Добродетельный гражданин) цифровой эпохи реализуется не через трансляцию догм, а через создание условий для практики рекурсивной герменевтики как живого опыта самодетерминации.

Методологическим образцом здесь служит гадамеровская концепция «слияния горизонтов». По Гадамеру, понимание — это не простое вписывание чужого смысла в свои категории, а встреча, в которой меняются обе стороны. Применительно к цифровой среде это означает, что суверенная навигация предполагает не отсечение «неправильного» контента, а поиск тех смыслов, которые находятся в продуктивном напряжении с существующим горизонтом субъекта. Встреча с «Иным» в таком случае не угрожает идентичности, а обогащает ее, так как ценностный центр субъекта достаточно устойчив, чтобы предотвратить размывание личности [118].

Практика когнитивного выхода становится ключевой операцией суверенной навигации. Без регулярного обращения к источникам и традициям, не совпадающим с цифровым профилем, персонализация превращается в закрытую систему самоподтверждения. В такой системе человек не узнает нового, а получает лишь адаптированные варианты уже знакомого, что ведет к незаметному сужению когнитивного и ценностного горизонта.

Вторая операция — ценностный аудит — направлена на оценку цифровых практик с точки зрения их влияния на жизненный мир субъекта. Здесь вопрос ставится не столько в терминах экранного времени, сколько в категориях качества внимания, глубины межличностных отношений, способности к длительной интеллектуальной концентрации, сохранения телесного присутствия и межпоколенческого диалога. Если цифровая практика повышает информированность, но при этом разрушает способность к комплексному обсуждению смыслов, она не может считаться нейтральной. С точки зрения ценностных ориентиров такая практика деструктивна для экзистенциальной устойчивости субъекта.

Третья операция — аксиологическое программирование среды — означает, что субъекты и сообщества должны осознанно проектировать цифровые пространства, способствующие реализации желаемых форм жизни. Это не просто индивидуальная настройка интерфейса, а нормативное проектирование информационной экосистемы. Семейный чат, образовательная платформа или профессиональное онлайн-сообщество могут

быть организованы так, чтобы поддерживать диалог, взаимопомощь и ответственность, а не только скорость обмена данными.

Рекурсивная герменевтика обладает и институциональным измерением. Государственные цифровые системы должны проектироваться так, чтобы гражданин мог понимать не только конечный результат обработки данных, но и логику его получения. В эпоху алгоритмического управления «право на объяснение» становится фундаментальным условием гражданской субъектности. Без понимания того, как система классифицирует запрос или ограничивает возможности, человек превращается в объект манипуляции, даже если формально его юридические права соблюдены [119].

Важно подчеркнуть, что формальное объяснение на языке узкотехнической экспертизы остается для гражданина непрозрачным. Поэтому антипаноптический стандарт требует перевода алгоритмических процедур на язык публичного понимания. В противном случае прозрачность превращается в имитацию — формальную открытость, непригодную для рефлексивного применения. Такая иллюзия подотчетности зачастую опаснее прямой закрытости, так как создает видимость легитимности при фактическом отсутствии контроля со стороны общества.

В казахстанском контексте рекурсивная герменевтика должна включать в себя культурную медиативность. Это означает, что цифровая рефлексия осуществляется не только на универсальном языке прав человека, но и через культурно-релевантные категории: *аманат, адалдық, жауапкершілік, үлкенді сыйлау, ұрпақ алдындағы борыш*. Эти категории не являются декоративным дополнением к прогрессу; это смысловые формы, благодаря которым цифровая этика становится внутренне мотивированной, а не внешне навязанной. Субъект распознает в таких требованиях не чужой регламент, а продолжение того морального мира, в котором он существует.

Методология суверенной навигации соединяет индивидуальную рефлексию, общинную практику и институциональную ответственность.

- Индивид учится интерпретировать свои цифровые следы;
- Община формирует нормы, защищающие межличностные связи от разрушительного влияния алгоритмов;
- Государство проектирует системы, открытые для этического контроля.

На этом трехуровневом фундаменте рекурсивная герменевтика перерастает рамки техники самопомощи и становится социальной философией цифрового бытия [120].

Педагогическое применение метода требует изменения логики образовательного процесса. Учащиеся должны не просто потреблять информацию, но и анализировать механизмы производства «иерархий значимости» в сети. Работа с источниками должна включать критический вопрос: почему одни смыслы становятся популярными в цифровых коммуникациях, а другие маргинализируются алгоритмами? Это возвращает

образованию его критическую функцию, утраченную в рамках узкого «цифрового ликбеза».

Основные результаты анализа раздела 3.2:

1. Рекурсивная герменевтика выступает базовой и наиболее глубокой методологией перехода к состоянию суверенного Когносинтеза, поскольку она позволяет органично соединить внутреннюю самоинтерпретацию субъекта с критическим анализом его собственного цифрового отражения в алгоритмических системах управления данными [121].

2. Концепция суверенной навигации в рамках данного исследования предполагает не просто элементарную цифровую гигиену, а глубокое и осознанное проектирование индивидуального информационного горизонта в строгом соответствии с фундаментальными ценностными приоритетами и долгосрочными жизненными целями личности.

3. Разработанные практики когнитивного выхода и ценностного аудита, а также механизмы аксиологического программирования позволяют эффективно преодолевать системную зависимость субъекта от эпистемологической петли алгоритмов, возвращая человеку статус подлинного автора и суверенного распорядителя собственного познавательного акта.

4. Предложенный метод имеет фундаментальное педагогическое и просветительское значение, так как традиционная цифровая грамотность должна быть дополнена навыками цифровой мудрости и способностью к критической самоинтерпретации в условиях постоянного техногенного давления на сознание и механизмы принятия решений [122].

5. Герменевтическая встреча с подлинным иным внутри цифровой среды признается в работе необходимым условием для радикального расширения ценностного горизонта субъекта, что обеспечивает сохранение его онтологической устойчивости и культурной идентичности в условиях тотальной цифровой унификации мирового опыта.

3.3 Этико—философские горизонты бытия человека: биосоциальный долг и перспективы симбиоза

Биосоциальный долг в своем предельном выражении означает признание того, что человек не может безнаказанно делегировать алгоритму основные условия собственного становления. Можно передать машине вычисление, поиск, сортировку и часть аналитической работы, но нельзя передать ей ответственность за то, каким человеком субъект становится в процессе этих взаимодействий. Там, где делегируется сама ответственность, цифровое удобство превращается в онтологическую капитуляцию. Этика надежды, предлагаемая в настоящем исследовании, отличается от технологического оптимизма. Оптимизм предполагает уверенность в благоприятном исходе, тогда как надежда сохраняет открытость будущего и

признает возможность поражения. В цифровой онтологии надежда необходима именно потому, что исход не предрешен, алгоритмические системы могут усилить человеческие способности, но могут и превратить их в управляемые паттерны. Поэтому надежда здесь является не эмоциональным состоянием, а нормативной практикой ответственности.

Ответственность перед будущими поколениями приобретает особую остроту, поскольку дети входят в цифровую среду не как пользователи, выбравшие определенный инструмент, а как субъекты, чье восприятие мира с самого начала формируется внутри платформенной инфраструктуры. Они наследуют не только устройства, но и режимы внимания, нормы реакции, формы признания и скрытые алгоритмические иерархии. Следовательно, нынешнее поколение несет ответственность не только за содержание цифровой среды, но и за ее антропологические последствия [123].

Цифровая политика, ориентированная только на эффективность, не способна выполнить этот долг. Эффективность может ускорить обслуживание, повысить управляемость, оптимизировать распределение ресурсов, но она не отвечает на вопрос о том, какой тип субъекта формируется в результате такой оптимизации. Если государственная система становится быстрее, но делает гражданина более зависимым от непрозрачных решений, ее успех является нормативно двусмысленным. Поэтому эффективность должна быть подчинена достоинству, а не наоборот. В этом отношении концепция «честного симбиоза» является центральным итогом диссертационного исследования. Честный симбиоз означает такую форму взаимодействия человека и алгоритма, при которой обе стороны функционально соединены, но нормативное первенство остается за человеком. Алгоритм может усиливать память, расширять доступ к информации, помогать анализировать сложные данные, но он не должен узурпировать способность суждения, подменять ценностное решение статистической вероятностью или превращать гражданина в объект бесконечной предикции.

Понятие «биосоциального долга», разработанное в ходе настоящего исследования и последовательно применявшееся на различных уровнях анализа, от индивидуальной когнитивной практики до государственной исследовательской политики, обретает в рамках настоящего параграфа свое наиболее глубокое и наиболее обязывающее измерение, измерение ответственности перед будущими поколениями как экзистенциального императива. Это измерение является принципиально отличным от тех, которые рассматривались прежде, оно переносит «биосоциальный долг» из горизонта индивидуальной или институциональной ответственности в горизонт того, что Ханс Йонас в своей «Этике ответственности» обозначил как «принцип ответственности» применительно к технологической цивилизации, обязательство перед теми, кто еще не существует, но кому предстоит существовать в мире, который мы создаем своими нынешними решениями. Йонас формулировал свой «принцип ответственности» применительно к

ядерным и экологическим рискам технологической цивилизации, впервые в истории человечество обрело возможность принимать решения, последствия которых простираются за пределы жизни нынешних поколений и затрагивают условия существования поколений будущих. Цифровая онтология воспроизводит эту структуру ответственности в новом регистре, те конфигурации «Когносинтез», которые складываются в нынешних практиках взаимодействия с алгоритмическими системами, те принципы, по которым проектируются цифровые платформы и государственные аналитические системы, те ценностные стандарты, которые закрепляются или деградируют под давлением алгоритмической «аксиологической деривации», все это создает те условия, в которых будут конституироваться субъектность, когнитивные способности и ценностные горизонты следующих поколений. Нынешние решения в области цифровой онтологии являются инфраструктурными решениями для будущего «Когносинтез» тех, кто еще не имеет голоса в принятии этих решений [124]. «Биосоциальный долг» в его наиболее полном измерении есть поэтому не просто обязательство субъекта перед собственным биологическим и социальным существованием в настоящем, это обязательство перед теми, кто унаследует созданные сегодня конфигурации «Когносинтез», перед детьми, которые вырастут в «инфраструктуре сознания», проектируемой нынешними решениями о платформах, алгоритмах, образовательной политике и нормативных стандартах цифрового бытия. Этот долг имеет несколько конкретных измерений.

Во-первых, долг передачи «рекурсивной герменевтики», долг формировать в следующих поколениях ту способность к «суверенной навигации» в алгоритмической среде, которая является условием возможности подлинной свободы в условиях «Когносинтез».

Во-вторых, долг сохранения культурной традиции как нормативного ресурса, долг передать следующим поколениям «эпистемологию аксакала», «аксиологический фильтр» сетевой общинности и те формы «Я-Ты» отношения, которые являются живым противовесом алгоритмической атомизации.

В-третьих, долг философской бдительности, обязательство интеллектуального сообщества перед обществом и перед будущим поддерживать ту критическую рефлексивность о цифровой онтологии, без которой «цифровой патернализм» неизбежно воспроизводит себя в новых технических формах, не встречая концептуального сопротивления. Философия, которая ограничивается диагностикой наличного, предает свою функцию, ее подлинная роль состоит в том, чтобы быть «преждевременной совестью своего времени», в том смысле, что она артикулирует нормативные требования прежде, чем они становятся политически очевидными, и тем самым создает концептуальные условия для того, чтобы политически возможное совпало с нормативно необходимым. «Биосоциальный долг» философского исследования в области цифрового отчуждения состоит именно

в этом, в создании того концептуального аппарата, который позволяет казахстанскому обществу мыслить свое цифровое настоящее и проектировать цифровое будущее с достаточной нормативной ясностью и достаточной исторической глубиной. Применительно к настоящему исследованию «биосоциальный долг» воплощается прежде всего в том, что оно делает, в попытке концептуально проработать те нормативные основания, на которых казахстанское общество могло бы строить свое цифровое существование, не воспроизводя ни западного «технологического детерминизма», ни отечественного «цифрового патернализма», но утверждая тот «честный симбиоз», при котором алгоритм служит человеку, а не человек служит алгоритму. Это, не скромная академическая задача, это задача, значение которой определяется тем, что именно сейчас, в период, когда цифровые системы Казахстана еще находятся в стадии проектирования и развертывания, решаются те концептуальные вопросы, ответы на которые будут определять «Когносинтез» следующих поколений. «Биосоциальный долг» требует, чтобы эти ответы были даны с максимальной философской серьезностью [125].

Философская традиция критической теории, от Франкфуртской школы до ее пост франкфуртских продолжений, нередко критиковалась за структурный пессимизм, за то, что она превосходит в диагностике и уступает в терапии, что ее критическая мощь не находит своего нормативного коррелята в столь же убедительном описании того, что должно быть. Эта критика не лишена оснований, и настоящее исследование стремится ее учесть. Именно поэтому финальный синтез настоящего параграфа строится не на логике «тотализирующей критики», но на том, что правомерно обозначить как «этику надежды», на нормативной установке, которая сочетает трезвость диагностики с обоснованным утверждением возможности иного. «Этика надежды» в контексте проблематики цифрового отчуждения означает следующее. Выход из цифрового отчуждения не есть утопическим, он не требует ни разрушения существующих технологических систем, ни возврата к доцифровым формам социальности. Он требует принципиально иного, того, что правомерно обозначить как «аксиологическое присвоение цифровой онтологии», такого способа бытия в цифровой среде, при котором субъект не есть ее пассивным продуктом, но активным автором собственного «Когносинтез». Это различие, между «быть произведенным алгоритмом» и «использовать алгоритм», является тем экзистенциальным выбором, от которого нет структурной защиты, ни технологическое регулирование, ни государственная политика не могут его произвести вместо субъекта. Он требует личного акта, акта принятия ответственности за собственное цифровое существование.

«Этика надежды» в казахстанском контексте приобретает особое измерение, связанное с «синхронной многослойностью» исторического палимпсеста. Казахстанское общество несет в себе не только исторические травмы, Ашаршылык, советскую «колонизацию жизненного мира», постсоветскую аномию, но и те культурные ресурсы, которые эти травмы не

смогли уничтожить, живую традицию коллективной ответственности, «эпистемологию аксакала», «сетевую общинность» как практику «Я-Ты» отношения в цифровом пространстве. Именно наличие этих ресурсов, не их гарантированность, но их реальное присутствие в виде живых, хотя и уязвимых, практик, является основанием «этики надежды», не наивного оптимизма, игнорирующего реальные риски «цифрового патернализма» и «аксиологической деривации», но обоснованной надежды, укорененной в трезвом анализе того, что уже существует как ресурс.

«Этика надежды» предполагает также определенное переосмысление самой роли философии применительно к проблематике цифрового отчуждения. Философия не есть ни технологическим экспертом, способным проектировать «правильные» алгоритмы, ни политическим консультантом, разрабатывающим «оптимальные» регуляторные механизмы. Ее функция иная и, по существу, более фундаментальная, она является хранителем тех нормативных вопросов, без которых технологическое и политическое проектирование цифровой среды неизбежно скатывается в технократический «цифровой патернализм». Вопросы «для чего?», «в чьих интересах?», «какой тип субъектности это производит?», «что из человеческого это сохраняет и что разрушает?», это вопросы, на которые технологическая экспертиза принципиально не способна ответить, поскольку ответы на них требуют именно той рефлексии о ценностных горизонтах, которая является специфической компетенцией философии. «Биосоциальный долг» философа в эпоху «Когносинтез» состоит в том, чтобы эти вопросы задавались, настойчиво, систематически, публично, и чтобы их ответы были концептуально достаточно проработаны для того, чтобы реально влиять на практику [126].

Настоящее диссертационное исследование было начато с философской констатации, классические концепции отчуждения обнаруживают свою частичную дескриптивную недостаточность применительно к условиям цифровой онтологии не потому, что они неверны, но потому, что цифровое отчуждение разворачивается в плоскости, частично находящейся вне их концептуального горизонта. Необходимость нового категориального аппарата была обоснована через анализ той гибридной когнитивной реальности, которая возникает в условиях «Когносинтез», взаимной конститутивности человеческого сознания и алгоритмических систем. Этот аппарат, «Когносинтез», «эпистемологическая петля», «онтологическая клаустрофобия», «экспроприация способности к суждению», «биосоциальный долг», «аксиологическая деривация», «цифровой патернализм», «ценностная суверенность», «аксиологический фильтр», «стратегический Когносинтез», «рекурсивная герменевтика», «суверенная навигация», был последовательно развернут на протяжении всего исследования и теперь может быть синтезирован в форме нескольких итоговых теоретических утверждений.

Первое утверждение, цифровое отчуждение является качественно новой конфигурацией, не замещением, но углублением, исторически сложившихся

форм отчуждения; его специфика состоит в структурной невидимости, оно переживается как свобода, самовыражение и самореализация именно тогда, когда является наиболее глубоким. Это делает его принципиально более сложным предметом критики и преодоления, чем любая из предшествующих форм отчуждения, и именно поэтому оно требует философской работы, которая не может быть заменена ни технологическим регулированием, ни государственной политикой.

Второе утверждение, западный критический дискурс о цифровом отчуждении, при всей его диагностической ценности, ограничен тремя методологическими пределами, эссенциалистской редукцией субъектности (апелляцией к «аутентичному» доцифровому субъекту), телеологическим дефицитом (отсутствием операциональных критериев неотчужденного цифрового существования) и западноцентричностью (неспособностью мыслить формы отчуждения, специфические для обществ с коллективной онтологией). Настоящее исследование стремилось преодолеть все три предела, через концепцию «Когносинтез» как взаимной конститутивности (первый предел), через операциональные принципы «честного симбиоза» (второй предел) и через анализ казахстанского контекста с его специфической «коллективной онтологией» (третий предел).

Третье утверждение, казахская культурная традиция содержит в себе нормативные ресурсы, структурно противостоящие отчуждающим конфигурациям «Когносинтез», «эпистемологию аксакала» как воплощенный диалогический аналог алгоритмической предикции, «сетевую общинность» как «аксиологический фильтр» против атомизирующей логики платформ, «стратегический Когносинтез» религиозных общин как практику сохранения субъектности вопреки цифровому контролю. Эти ресурсы являются не архаическими пережитками, но живыми нормативными образцами для проектирования неотчужденных конфигураций «Когносинтез» в казахстанском контексте [127].

Четвертое утверждение, «суверенный цифровой субъект», характеризующийся онтологической устойчивостью, рефлексивной дистанцией, аксиологическим присвоением цифровых инструментов, интерсубъективной укорененностью и темпоральной связностью, является не утопическим проектом, но нормативной конфигурацией, реальные элементы которой уже присутствуют в казахстанской социокультурной практике. «Адал азамат» цифровой эпохи является казахстанским именем этого «суверенного субъекта», именем, несущим в себе ту семантическую и ценностную плотность, которая делает его не просто нормативным лозунгом, но живым ориентиром самоопределения.

Пятое и заключительное утверждение, «биосоциальный долг» является тем экзистенциальным императивом, который связывает все предшествующие утверждения в единое нормативное обязательство. Долг субъекта перед собственной биологической и социальной природой, долг исследователя перед обществом, чьи данные он собирает и интерпретирует, долг

государственного управления перед гражданами, чьи ценностные горизонты оно призвано слышать, а не программировать — и наконец, долг настоящего поколения перед поколениями будущими, которые унаследуют те конфигурации «Когносинтез», которые создаются сегодня, все это, не отдельные обязательства, но единый нормативный горизонт, описывающий то, чего требует от нас ситуация, в которой человеческое существование впервые оказывается конститутивно связанным с алгоритмическими системами, обладающими беспрецедентной властью над структурой его когнитивного, аффективного и социального мира.

Именно в горизонте этого «биосоциального долга» настоящее диссертационное исследование находит свое окончательное философское обоснование. Оно было начато с вопроса о специфике цифрового отчуждения, вопроса, который мог показаться академически специальным. Оно завершается утверждением, которое имеет значение, выходящее далеко за пределы академической специализации, утверждением того, что вопрос о том, каким будет «Когносинтез» следующих поколений, является одним из наиболее принципиальных нормативных вопросов современности, вопросом о том, останется ли человек субъектом своей жизни в условиях все более тотального алгоритмического опосредования, или же он станет наиболее совершенным продуктом той системы, которую сам же и создал.

Ответ на этот вопрос не предрешен, он зависит от тех экзистенциальных выборов, которые принимаются сегодня, на каждом уровне, от индивидуального до государственного, от академического до институционального. «Биосоциальный долг» требует, чтобы эти выборы принимались осознанно, ответственно и с тем уважением к человеческому достоинству будущих поколений, которое является единственным подлинным основанием для нормативных претензий настоящего [128].

Программа «Цифровой Казахстан», разворачивающаяся в контексте этой глобальной нормативной проблематики, обретает в свете проведенного исследования свою подлинную философскую миссию, не просто технологическую модернизацию страны, но формирование таких условий цифрового бытия, при которых казахстанский субъект, «Адал азамат» цифровой эпохи, способен строить свое «Когносинтез» из глубины собственных ценностных горизонтов, в диалоге с собственной культурной традицией и в ответственности перед теми, кому предстоит жить в том мире, который создается сегодня. Это, не малая амбиция. Это, подлинная философская ставка «честного симбиоза», пространства, в котором алгоритм служит человеку, цифра не отчуждает, а раскрывает, и «Когносинтез» становится не тюрьмой без стен, но горизонтом без границ. Особое значение имеет различие между цифровой адаптацией и цифровым присвоением. Адаптация означает, что человек приспособливается к требованиям среды, учится пользоваться сервисами, подстраивает поведение под интерфейсы, принимает новые нормы скорости и доступности. Присвоение означает обратное, субъект преобразует цифровую среду в соответствии со своими

ценностями и целями. Именно присвоение, а не адаптация, является критерием суверенности, поскольку только оно сохраняет активную позицию человека.

Казахстанская цифровая модернизация может стать пространством такого присвоения лишь при условии, что она будет опираться не только на инфраструктурные показатели, но и на культурно-философскую рефлексию. Строительство платформ, центров данных, сервисов электронного государства и образовательных технологий надлежит, но недостаточно. Вопрос состоит в том, какие формы гражданской субъектности, доверия, ответственности и культурной памяти эти системы будут производить. Без ответа на этот вопрос цифровизация может технически состояться и одновременно аксиологически провалиться.

Этика надежды не отменяет критики цифрового патернализма, а, напротив, делает эту критику более требовательной. Пессимизм часто приводит к интеллектуальной пассивности, если все уже предопределено логикой платформенного капитализма или государственными системами контроля, остается только описывать деградацию. Надежда же требует действия, потому что утверждает возможность иного. Она заставляет проектировать антипаноптикальные стандарты, образовательные практики, культурно адекватные цифровые инструменты и формы общественного контроля [129]. Биосоциальный долг будущего поколения включает также сохранение телесного измерения человеческого существования. Цифровая среда имеет тенденцию превращать опыт в экранную репрезентацию, коммуникацию, в обмен знаками, присутствие, в доступность. Однако человеческая субъектность остается телесной, она формируется через взгляд, голос, жест, совместное пребывание, ритмы труда и отдыха, пространственную близость. Если цифровизация полностью вытесняет эти формы, она обедняет не только культуру, но и саму антропологическую основу человека.

Именно поэтому образовательные и семейные практики должны сохранять пространства медленного диалога, совместного чтения, устной памяти и живого участия. Эти практики не суть противоположностью цифровой модернизации; они являются ее условием, если модернизация должна оставаться человеческой. Без них цифровая грамотность превращается в техническую ловкость без нравственного центра, а цифровая компетентность, в способность эффективно действовать в среде, цели которой субъект не умеет подвергать сомнению.

С философской точки зрения итоговая задача состоит в том, чтобы не дать цифровой онтологии стать новой формой судьбы. Алгоритмические системы часто описываются как объективные, неизбежные и нейтральные, но это описание скрывает их проектный характер. Они создаются людьми, встраивают человеческие интересы и могут быть переориентированы на иные ценности.

Следовательно, признание цифровой среды как исторически созданной разрушает миф о ее неизбежности и открывает пространство политико-

нормативного выбора [130]. Перспектива человека в мире цифр зависит от того, сумеет ли он сохранить способность задавать вопросы, которые алгоритм не может задать за него. Эти вопросы касаются смысла, достоинства, ответственности, справедливости и будущего. Алгоритм может оптимизировать путь к заданной цели, но не способен решить, заслуживает ли сама цель человеческого стремления. Поэтому способность к постановке целей остается последней границей субъектности, которую нельзя передать машине без утраты человеческого достоинства.

Заключительный смысл всей главы может быть выражен следующим образом, цифровая эпоха ставит человека не перед выбором между технологией и традицией, а перед выбором между отчужденной и присвоенной технологической жизнью. Казахстанский контекст показывает, что традиция может быть не тормозом, а критическим ресурсом; государственная цифровизация может быть не паноптикумом, а инструментом честного диалога; искусственный интеллект может быть не господином внимания, а помощником ответственного субъекта. Но все это возможно только при условии философски осознанного биосоциального долга.

Проведенное исследование в рамках третьей главы позволяет сформулировать следующие концептуальные положения, которые определяют архитектуру суверенной цифровой субъектности и пути преодоления алгоритмического отчуждения.

Во-первых, суверенный цифровой субъект определяется в настоящей работе не как личность, изъятая из цифровой реальности, а как субъект, который способен сохранять онтологическую устойчивость и рефлексивную дистанцию. Он осуществляет аксиологическое присвоение технологий и поддерживает интерсубъективную укорененность, обеспечивая темпоральную связность своего опыта внутри алгоритмически опосредованного мира. Суверенитет здесь понимается как активная способность к удержанию смысловых границ собственного бытия.

Во-вторых, культурно-философский концепт «Адал азамат» раскрывается как специфическое казахстанское нормативное имя суверенного цифрового субъекта. Данное понятие органично объединяет в себе честность и ответственность, а также общинную укорененность и человеческое достоинство. Оно актуализирует готовность к исполнению межпоколенческого долга, что делает его фундаментальным основанием для формирования этического профиля личности в цифровом пространстве [131].

В-третьих, рекурсивная герменевтика предлагается нами как ключевая методология перехода от отчужденного состояния Когносинтеза к его неотчужденной и созидательной конфигурации. Этот метод требует глубокого анализа не только содержания цифровых сообщений, но и самих алгоритмических условий их предъявления. Герменевтический подход позволяет вскрывать механизмы манипуляции и восстанавливать право субъекта на самостоятельную интерпретацию реальности.

В-четвертых, реализация суверенной навигации предполагает внедрение практик когнитивного выхода и ценностного аудита, а также активного аксиологического программирования цифровой среды. Эти инструменты позволяют субъекту эффективно противостоять эпистемологической петле и сохранять фундаментальную способность к независимому суждению вопреки давлению предиктивных алгоритмов.

В-пятых, категория биосоциального долга выступает итоговым экзистенциальным императивом всего исследования. Она неразрывно связывает личную ответственность индивида и институциональную ответственность государства, а также межпоколенческую ответственность общества за качественные характеристики будущего цифрового бытия. Данный долг обязывает нас проектировать технологии, которые служат сохранению жизни и культуры.

В-шестых, этика надежды в цифровую эпоху не должна отождествляться с наивным оптимизмом, так как она представляет собой строгое требование проектировать такие формы цифровизации, которые усиливают человеческое достоинство. Мы утверждаем, что технологии не должны подменять человека алгоритмической предикцией или тотальной метрификацией его жизненных проявлений [132].

В-седьмых, анализ казахстанского контекста наглядно демонстрирует, что национальная традиция и сетевое сообщество, а также аксакальская эпистемология и концепт «Адал азамат», не являются препятствиями на пути модернизации. Напротив, эти элементы выступают мощным нормативным ресурсом для построения неотчужденного цифрового будущего, где технологический прогресс находится в гармонии с культурной идентичностью народа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Диссертационное исследование, посвященное философскому анализу цифрового отчуждения как социокультурного феномена, позволило зафиксировать один из наиболее глубоких парадоксов современной цифровой эпохи, отчуждение более не выступает преимущественно как внешнее насилие, очевидное принуждение или институционально распознаваемая форма подчинения; напротив, оно все чаще разворачивается внутри опыта удобства, свободы выбора, персонализации и технологического расширения человеческих возможностей. Именно поэтому цифровое отчуждение не может быть сведено ни к классической проблематике эксплуатации труда, ни к моральной критике зависимости от техники, ни к эмпирическому описанию платформенного поведения. Его философская сложность заключается в том, что оно затрагивает не только условия деятельности субъекта, но и саму архитектуру его самопонимания, когнитивного внимания, ценностной ориентации и межсубъектной включенности.

Проведенное исследование исходило из принципиального тезиса, цифровое отчуждение надлежит рассматривать не как простое продолжение индустриального или медийно-потребительского отчуждения, а как качественно новую конфигурацию субъектности, формирующуюся в условиях алгоритмически опосредованной цифровой онтологии. Мы утверждаем, что в цифровую эпоху отчуждается не только продукт деятельности, не только труд, не только коммуникация и не только социальная связь; отчуждается сама способность субъекта рефлексивно присваивать собственные познавательные акты, желания, ценностные предпочтения и горизонты будущего. Это означает, что предметом философского анализа должна становиться не техника сама по себе, а тот режим со-конституирования человека и алгоритмической среды, в котором субъект либо сохраняет, либо теряет способность быть автором собственного опыта [133]. В этой связи центральным теоретическим результатом диссертации стала разработка категории «Когносинтез», когнитивного синтеза, описывающего эмерджентную гибридную реальность, возникающую в процессе взаимной конститутивности человеческого сознания и алгоритмических систем. Данная категория позволила преодолеть редуктивную оппозицию «человек, техника», в рамках которой техника мыслится либо как нейтральный инструмент, либо как внешняя угроза человеческой сущности. В предложенной модели алгоритм не есть простой внешней добавкой к субъекту, он участвует в организации информационного горизонта, распределении внимания, предварительной селекции значимого и формировании тех условий, в которых субъект вообще получает возможность что-либо воспринимать как значимое, желательное или рациональное.

Однако принципиально важно подчеркнуть, «Когносинтез» в настоящем исследовании не трактуется как изначально патологическое состояние. Онтологически он нейтрален, человек всегда был технически опосредованным

существом, а культура всегда формировалась через внешние носители памяти, знака, образа и практического опыта. Отчужденным «Когносинтез» становится тогда, когда алгоритмическая среда присваивает себе право на структурирование познавательного горизонта без рефлексивного участия субъекта, а субъект начинает воспринимать алгоритмически индуцированные предпочтения как собственные. Иными словами, проблема заключается не в цифровом опосредовании как таковом, а в асимметрии контроля, непрозрачности интерпретации и вытеснении способности суждения, которую классическая философская традиция связывала с автономией практического разума.

Первая глава диссертации показала, что классические теории отчуждения сохраняют высокую эвристическую значимость, но нуждаются в принципиальном концептуальном расширении. Гегелевская диалектика отчуждения позволяет увидеть отчуждение как момент выхода духа в инобытие и потенциального возвращения к себе; марксистская критика раскрывает социально-экономическую структуру отчуждения труда и продукта; хайдеггеровская аналитика техники выявляет опасность превращения сущего, включая человека, в поставляемый ресурс; франкфуртская традиция фиксирует механизмы культурной индустрии и одномерности современного субъекта. Вместе с тем все эти подходы, при всей их глубине, в значительной степени предполагают уже сформированного субъекта, который отчуждается от своей сущности, труда, мира или подлинного бытия.

Цифровая же онтология требует иной постановки вопроса, что происходит, если сам субъект формируется внутри тех отношений, которые одновременно его расширяют и отчуждают? Именно здесь была обоснована необходимость перехода от классической модели отчуждения к модели отчуждения в процессе самоконституирования.

В условиях алгоритмической среды субъект не просто сталкивается с внешней системой; он включен в динамический контур, где его прошлые действия превращаются в данные, данные, в предиктивные модели, модели, в рекомендации, а рекомендации, в новые условия его будущего поведения. Такой контур был обозначен как «эпистемологическая петля», субъект познает не мир как таковой, а алгоритмически организованную проекцию собственного предшествующего поведения. Этот механизм не лжет в традиционном смысле, не запрещает и не подавляет напрямую; он преформирует горизонт явленности, делая саму утрату альтернатив невидимой для субъекта [134].

Важнейшим следствием «эпистемологической петли» является феномен «онтологической клаустрофобии», субъект находится в замкнутом информационном пространстве, но переживает его как открытое, бесконечное и персонально релевантное. Данный вывод имеет принципиальное значение для современной социальной философии, поскольку он показывает, цифровое отчуждение наиболее эффективно там, где оно не переживается как

отчуждение. В отличие от индустриального труда, где принуждение было пространственно локализовано и телесно ощутимо, цифровое отчуждение маскируется под свободу, комфорт и индивидуальную настройку среды. Это сдвигает саму логику критической теории, она должна анализировать не только видимые формы подчинения, но и те невидимые архитектуры выбора, которые производят согласие субъекта с собственным ограничением.

Вторая важная теоретическая линия первой главы связана с анализом западного критического дискурса о цифровом отчуждении. Концепции надзорного капитализма, общества усталости, фармакологии техники, цифрового одиночества, технологического солюционизма и платформенной асимметрии были рассмотрены не как набор взаимозаменяемых источников, а как различные способы схватывания одного и того же структурного перелома. Их диагностическая сила несомненна, они раскрывают экономику поведенческих данных, режим само эксплуатации, амбивалентность техники, деформацию коммуникации и политическую наивность технократического решения социальных проблем. Однако проведенный анализ выявил и три системных предела этого дискурса, скрытый эссенциализм, телеологический дефицит и западноцентричность. Скрытый эссенциализм выражается в предположении, будто существует некий подлинный доцифровой субъект, которого цифровая среда лишь искажает или захватывает. Но такая позиция недостаточна, субъект никогда не существует вне исторических, языковых, технических и институциональных опосредований. Следовательно, задача состоит не в возвращении к мифологизированной доцифровой аутентичности, а в разработке условий неотчужденного технологического со-бытия. Телеологический дефицит проявляется в том, что многие критические теории убедительно описывают патологию, но не формулируют операциональных критериев ее преодоления.

Западноцентричность же состоит в универсализации атомизированного индивидуального субъекта, тогда как для обществ с коллективной онтологией цифровое отчуждение действует не только через индивидуализацию, но и через более тонкий процесс аксиологической деривации, вытеснения локальных ценностных кодов алгоритмически подкрепленными глобальными паттернами. На этом основании в диссертации была предложена позиция, которую правомерно обозначить как критический нео-гуманизм цифровой эпохи. Его суть состоит не в отрицании технологий и не в апологии цифрового прогресса, а в требовании сохранить в условиях алгоритмического опосредования те основания субъектности, без которых человек перестает быть автором своих решений, способность суждения, рефлексивную дистанцию, темпоральную связность, телесную укорененность, межсубъектную ответственность и ценностное само присвоение. Такая позиция позволяет избежать двух крайностей, технофатализма, согласно которому алгоритмическая среда неизбежно подчиняет человека, и технооптимизма, предполагающего, что всякое цифровое расширение уже само по себе означает прогресс [135].

Вторая глава диссертации показала, что казахстанский контекст не может рассматриваться как простая иллюстрация общих западных теорий цифрового отчуждения. Напротив, именно он обнаруживает такие модусы цифрового отчуждения, которые остаются недостаточно артикулированными в западноцентричных моделях. Казахстанское общество входит в цифровую эпоху не как чистая современная структура, а как сложный исторический палимпсест, где цифровизация накладывается на советскую индустриальную трансформацию, постсоветскую аномию, рыночную атомизацию, медийно-потребительскую культуру и одновременно продолжающийся поиск национально-ценностной самоидентификации. Эта синхронная многослойность означает, что цифровое отчуждение в Казахстане не просто повторяет западную траекторию в ускоренном виде. Оно вступает во взаимодействие с уже существующими разрывами коллективной памяти, языка, институционального доверия, ценностной преемственности и социального признания.

Именно поэтому цифровая трансформация здесь должна быть понята не только как техническая модернизация, но и как вмешательство в глубинные механизмы культурного воспроизводства. Такой вывод имеет принципиальное policy-oriented значение, государственная цифровая политика не может измеряться исключительно показателями инфраструктуры, скорости доступа, количества сервисов или уровня онлайн проникновения. Она должна оцениваться и с точки зрения того, какие формы субъектности, памяти, доверия и ценностного самопонимания она производит. Особое значение в исследовании получила категория «аксиологической деривации». Она позволяет описать специфически культурный механизм цифрового отчуждения, локальные ценностные структуры не уничтожаются прямым запретом, но постепенно вытесняются через архитектурное подкрепление альтернативных, часто индивидуалистических, потребительских и перформативных моделей поведения.

Алгоритм не навязывает ценности как идеологический аппарат в классическом смысле; он создает среду, где одни практики получают больше видимости, эмоционального подкрепления и социального вознаграждения, тогда как другие остаются периферийными, невыгодными или «немедийными». Это указывает на структурную предвзятость глобальной платформенной среды, она не есть культурно нейтральной, поскольку ее алгоритмическая грамматика встроена в определенную модель субъекта и определенный режим капитализации внимания [136].

В данном контексте особую теоретическую значимость приобретают традиционные казахские формы коллективной ответственности и межпоколенческой передачи опыта. «Эпистемология аксакала» была проинтерпретирована в диссертации не как фольклорный или архаический элемент, а как специфическая форма практической мудрости, противостоящая логике алгоритмической предикции. Если алгоритм строит знание о субъекте на основе статистических корреляций, то аксакальская модель знания

опирается на биографическую память, диалог, контекст, нравственную чувствительность и ответственность перед последствиями решения. Это не означает романтизации традиции; напротив, речь идет о критическом выявлении тех когнитивных структур, которые могут служить нормативным противовесом редукции человека к предиктивному профилю. Аналогичным образом «цифровая юрта», семейные, родовые и общинные формы сетевой коммуникации, была рассмотрена как возможный «аксиологический фильтр» цифровой среды. Ее значение состоит не в том, что она автоматически защищает от отчуждения, а в том, что она демонстрирует альтернативную логику использования цифрового инструмента, цифровая платформа может служить не атомизации, а поддержанию живой межсубъектной связи, если она встроена в практики ответственности, памяти и взаимного признания. Это указывает на важный методологический вывод, один и тот же технологический инструмент может производить разные социальные эффекты в зависимости от ценностной архитектуры его использования.

Таким образом, казахстанский материал позволил уточнить универсальную философскую проблему цифрового отчуждения через призму коллективной онтологии. Для западного субъекта цифровое отчуждение часто проявляется как радикализация уже существующей индивидуализации. Для казахстанского субъекта оно дополнительно несет риск ослабления родовых, языковых, религиозных, культурных и межпоколенческих связей, которые долгое время выполняли функцию моральной навигации. Это различие не отменяет универсальности проблемы, но требует отказа от универсализации западной модели субъекта как единственной аналитической нормы.

Третья глава диссертации осуществила переход от критической диагностики к нормативному синтезу. В ней было обосновано понятие «суверенного цифрового субъекта» как такой конфигурации «Когносинтез», при которой цифровое опосредование не разрушает, а расширяет субъектность. Суверенный цифровой субъект не есть технофобом, отвергающим цифровую среду, и не есть технофилом, некритически растворяющимся в алгоритмической инфраструктуре. Он представляет собой субъекта, способного удерживать онтологическую устойчивость, рефлексивную дистанцию, аксиологическое присвоение цифровых инструментов, интересубъективную укорененность и темпоральную связность [137].

Онтологическая устойчивость означает наличие ценностного ядра, которое не есть закрытой идентичностью, но обеспечивает связность субъекта в условиях непрерывной цифровой стимуляции. Рефлексивная дистанция означает способность видеть алгоритмически сконструированный характер собственного информационного горизонта. Аксиологическое присвоение предполагает, что цифровые инструменты служат целям субъекта, а не превращают субъекта в функцию собственных метрик. Интересубъективная укорененность фиксирует невозможность подлинной субъектности вне отношений признания, ответственности и диалога. Темпоральная связность

связывает прошлое, настоящее и будущее субъекта, не позволяя цифровому настоящему растворить его в бесконечной актуальности ленты. Особый результат исследования заключается в том, что концепт «Адал азамат» был интерпретирован как казахстанское культурно—нормативное имя суверенного цифрового субъекта. Данная интерпретация не есть риторическим приспособлением философской теории к официальному дискурсу; она основана на структурном совпадении двух нормативных горизонтов. «Адал» выражает не только честность в узком морально—правовом смысле, но и верность себе, внутреннюю цельность, нравственную несводимость к внешней выгоде.

«Адал Азамат» фиксирует не только гражданско—правовую принадлежность, но и ответственность перед общиной, обществом и будущими поколениями. В совокупности эти значения позволяют мыслить «Адал азамат» как субъекта, который не становится продуктом алгоритмической среды, но использует ее в соответствии с присвоенными ценностными ориентирами. Вместе с тем исследование сознательно избегает некритической идеализации данного концепта. Его нормативная сила сохраняется только при одном условии, «Адал азамат» должен быть горизонтом свободного самоопределения, а не инструментом цифровой нормализации. Если этот концепт превращается в метрику соответствия, управляемую алгоритмическими системами оценки, он теряет освобождающий потенциал и превращается в форму цифрового патернализма. Именно здесь проявляется парадигмальное напряжение между ценностной политикой и алгоритмическим управлением, одно и то же понятие может служить либо укреплению субъектности, либо ее дисциплинарной стандартизации.

Поэтому диссертация предлагает рассматривать «Адал азамат» не как административный шаблон, а как открытый нормативный горизонт, требующий герменевтического, образовательного и общественного обсуждения. Его сила заключается не в возможности измерить гражданина по заранее заданной шкале, а в способности формировать пространство рефлексивного разговора о том, каким должен быть человек в цифровую эпоху. Такой подход позволяет связать философскую антропологию, культурную политику и цифровое управление в единую концептуальную рамку, не сводя ни одну из этих сфер к другой [138]. Важным методологическим результатом работы стала разработка понятия «рекурсивной герменевтики» как практики суверенной навигации в алгоритмической среде. Если «эпистемологическая петля» обозначает отчужденное рекурсивное воспроизводство уже имеющихся паттернов, то «рекурсивная герменевтика» описывает сознательное, критическое и ценностно ориентированное возвращение субъекта к самому себе через анализ собственного цифрового отражения. Субъект соотносит свои действия, рекомендации, информационные предпочтения и цифровой профиль с

вопросом, выражает ли это мои собственные ценности или является результатом алгоритмической индукции?

Тем самым «рекурсивная герменевтика» превращает цифровую среду из пространства пассивного воздействия в поле критического самоанализа. Ее практическими элементами являются когнитивный выход за пределы персонализированной среды, ценностный аудит цифровых практик, сознательное конструирование информационного горизонта и развитие способности распознавать структурные интересы платформ. На уровне индивидуальной этики это означает переход от цифровой зависимости к цифровой мудрости; на уровне образования, переход от технической цифровой грамотности к критической цифровой педагогике; на уровне государственной политики, переход от управления поведением к созданию условий рефлексивного участия граждан.

Данный вывод имеет существенное практическое значение. Образовательные программы, ориентированные только на технические навыки работы с цифровыми инструментами, оказываются недостаточными. Умение пользоваться платформами, приложениями и цифровыми сервисами еще не означает способности понимать, каким образом эти сервисы формируют внимание, желания и социальные связи. Следовательно, современная образовательная политика должна включать модули критической цифровой рефлексии, философии техники, медиа герменевтики и этики алгоритмического взаимодействия. Мы утверждаем, что именно формирование цифровой мудрости, а не только цифровой компетентности, должно стать одним из приоритетов гуманитарного образования в Казахстане [139].

Диссертационное исследование имеет не только теоретическое, но и практико-политическое значение. В условиях реализации цифровой трансформации Казахстана ключевым вопросом становится не только вопрос инфраструктурного развития, но и вопрос нормативной архитектуры цифровых систем. Цифровая политика, ориентированная исключительно на эффективность, скорость, охват и управляемость, неизбежно рискует воспроизвести цифровой патернализм. Система может стать «умной» технически и одновременно проблематичной философски, если она слышит граждан только как массив данных, но не вступает с ними в герменевтический диалог. В этом контексте одним из прикладных результатов диссертации является обоснование «антипаноптического стандарта» государственных цифровых систем. Его четыре принципа, прозрачность, subsidiarity, симметрия и культурная адекватность, позволяют оценивать цифровые решения не только с точки зрения функциональности, но и с точки зрения их воздействия на субъектность. Прозрачность требует открытости методологии и процедур интерпретации данных. Subsidiarity означает, что алгоритм должен поддерживать человеческое суждение, а не заменять его. Симметрия предполагает двусторонность информационных потоков, государство не только получает данные о гражданах, но и предоставляет гражданам понятное

знание о логике цифрового управления. Культурная адекватность требует, чтобы цифровые системы не импортировали чужие нормативные матрицы без учета локальных ценностных структур.

Эти принципы могут быть использованы при философской экспертизе государственных цифровых платформ, образовательных программ, систем аналитики общественного мнения и проектов, связанных с данными граждан. Их значение состоит в том, что они позволяют различать две внешне сходные, но, по сути, противоположные модели, «слушающее государство» и государство цифрового патернализма. Первое стремится понять смысловые горизонты граждан и включить их в процесс совместного проектирования будущего; второе обрабатывает поведенческие паттерны и программирует среду так, чтобы управляемость подменила понимание. Именно поэтому цифровая трансформация Казахстана должна быть дополнена гуманитарной экспертизой. Философия, культурология, социология, религиоведение, антропология и педагогика не суть внешними комментариями к цифровой политике; они должны рассматриваться как необходимые дисциплины проектирования цифрового будущего. Без такого междисциплинарного сопровождения цифровизация рискует стать технически успешной, но ценностно недостаточно рефлексивной. Сильная цифровая политика XXI века должна быть не только технологически эффективной, но и антропологически ответственной [140].

Научная новизна диссертации состоит в разработке целостной философской модели цифрового отчуждения, которая соединяет критическую теорию, феноменологию, философию техники, социальную философию и казахстанский социокультурный материал. В отличие от подходов, ограничивающихся политэкономией данных или моральной критикой цифровой зависимости, данная работа показывает, что цифровое отчуждение имеет онтологический, гносеологический, аксиологический и институциональный уровни. Его ядро заключается не просто в использовании данных, а в изменении тех условий, при которых субъект способен понимать себя, выносить суждения и сохранять связь с другими. В научный оборот были введены и концептуально обоснованы категории «Когносинтез», «эпистемологическая петля», «онтологическая клаустрофобия», «аксиологическая деривация», «цифровой патернализм», «биосоциальный долг», «рекурсивная герменевтика», «суверенная навигация», «антипаноптикальный стандарт», «ценностная суверенность» и «суверенный цифровой субъект». Их значение состоит не в терминологическом расширении, а в возможности аналитически схватить те аспекты цифровой эпохи, которые остаются недостаточно видимыми в рамках существующих теоретических языков.

Особый вклад исследования состоит в том, что казахстанская культурная традиция была рассмотрена не как объект модернизационного преодоления, а как источник нормативных ресурсов для критики цифрового отчуждения. Это позволяет предложить иную рамку разговора о цифровом

развитии, модернизация не должна означать аксиологическую самоколонизацию, а традиция не должна пониматься как препятствие инновации. Напротив, подлинно суверенная цифровизация предполагает способность общества переводить собственные ценностные ресурсы в язык современных институтов и технологий без их редукции к внешним метрикам [141].

При всей теоретической завершенности предложенной модели надлежит с академической честностью зафиксировать ограничения настоящего исследования.

Во-первых, работа носит преимущественно философско—концептуальный характер, разработанные категории, «Когносинтез», «эпистемологическая петля», «аксиологическая деривация», «стратегический Когносинтез», требуют эмпирической социологической верификации, которая выходит за рамки философского исследования. Утверждения о том, что «эпистемологическая петля» реально сужает когнитивный горизонт казахстанских пользователей, или что «цифровая юрта» функционирует как «аксиологический фильтр», остаются на данном этапе теоретическими гипотезами, требующими качественных и количественных проверок.

Во-вторых, несмотря на заявленную критику западнцентричности, теоретический корпус работы в значительной мере опирается на западный философский канон. Казахские источники, при всей их ценности, используются прежде всего на уровне описания контекста и культурных ресурсов, но не на уровне концептуального инструментария. Развитие подлинно незападной теоретической рамки для анализа цифрового отчуждения остается задачей, частично превышающей горизонт данного исследования.

В-третьих, предложенный «антипаноптический стандарт» является нормативной архитектурой, но не прикладным регуляторным инструментом. Перевод его принципов в конкретные требования к проектированию платформ, законодательные нормы или процедуры алгоритмического аудита требует отдельной специализированной работы. Осознание этих ограничений не умаляет ценности проведенного исследования, но определяет направления его необходимого продолжения.

Второе направление дальнейших исследований связано со сравнительным анализом незападных моделей цифровой субъектности. Казахский случай демонстрирует важность коллективной онтологии, но аналогичные или альтернативные конфигурации могут быть выявлены в тюркских, исламских, восточноазиатских, южноазиатских, африканских и латиноамериканских контекстах. Такой анализ позволил бы уточнить, какие элементы предложенной модели имеют универсальное значение, а какие являются специфически казахскими.

Третье направление связано с практической разработкой образовательных программ по рекурсивной герменевтике и цифровой мудрости. Дальнейшее исследование должно перевести философские

категории в педагогические методики, пригодные для школ, университетов, государственных служащих, исследовательских организаций и гражданского общества. Это направление особенно важно, поскольку без образовательного закрепления рефлексивная дистанция остается элитарной компетенцией, доступной лишь узкому кругу специалистов.

Четвертое направление касается нормативной экспертизы государственных цифровых систем. Необходима разработка критериев оценки цифровых платформ по параметрам прозрачности, subsidiarity, симметрии, культурной адекватности, права на объяснение и сохранения человеческого суждения. Такая экспертиза должна быть междисциплинарной и институционально закреплённой, поскольку цифровое управление уже сегодня формирует не только административные процессы, но и глубинные условия гражданского доверия [142].

Итоговый вывод диссертации может быть сформулирован следующим образом, цифровое отчуждение не есть неизбежной судьбой цифровой эпохи, но является наиболее вероятной конфигурацией цифрового развития в отсутствие философской рефлексии, культурной ответственности и институциональных ограничителей. Оно возникает там, где алгоритм начинает не просто помогать человеку, а предварительно задавать структуру его внимания, желания и самопонимания; там, где данные подменяют диалог; там, где предсказание вытесняет понимание; там, где эффективность становится выше достоинства, а персонализация, выше свободы. Противоположностью цифрового отчуждения является не отказ от цифровой среды, а «честный симбиоз». Это такая конфигурация «Когносинтез», при которой алгоритм остается инструментом, субъект сохраняет способность суждения, культурная традиция выполняет функцию ценностного ориентира, а цифровая инфраструктура усиливает, а не разрушает меж субъектную связь. В этом смысле цель цифрового развития должна состоять не в том, чтобы сделать общество максимально управляемым, а в том, чтобы сделать человека более способным к ответственному действию в сложной технологической среде.

«Биосоциальный долг» фиксирует глубинное нормативное обязательство настоящего поколения перед будущими поколениями, не передавать им цифровую среду как непрозрачный «черный ящик», в котором субъект становится материалом предикции, а создавать такие условия, в которых человек сохраняет возможность быть автором собственной жизни. Этот долг обращен к каждому уровню, индивидуальному, образовательному, научному, государственному и институциональному. Он требует не только регулирования алгоритмов, но и воспитания способности к суждению; не только защиты данных, но и защиты смысловых горизонтов; не только цифровой грамотности, но и цифровой мудрости.

В казахстанском контексте данный вывод приобретает особую значимость. Цифровое будущее Казахстана не должно строиться как механическое копирование глобальных платформенных моделей. Оно должно

быть осмыслено как пространство ценностно суверенного «Когносинтез», в котором «Адал азамат» выступает не объектом цифровой нормализации, а субъектом ответственного самоопределения; «цифровая юрта» не превращается в замкнутый информационный пузырь, а сохраняет функцию живой общинной связи; государственная цифровизация не подменяет слышание граждан обработкой данных, а создает условия для более глубокого общественного диалога [143].

Таким образом, диссертационное исследование приходит к принципиальному философскому утверждению, будущее человека в мире цифр зависит не только от того, какие технологии будут созданы, но и от того, какие нормативные горизонты будут встроены в саму архитектуру их использования. Если цифровая среда будет проектироваться без философии, она почти неизбежно станет инфраструктурой отчуждения; если же она будет проектироваться в горизонте ценностной суверенности, рекурсивной герменевтики и биосоциального долга, она может стать пространством нового гуманизма. Именно в этом состоит центральная ставка настоящей работы, показать, что «Когносинтез» может быть не тюрьмой без стен, а формой ответственного, культурно укорененного и философски осознанного цифрового бытия.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
- 2 Маркс К. Экономическо—философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2—е изд. – Т. 42. – М.: Политиздат, 1974. – С. 41–174.
- 3 Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 221–238.
- 4 Сартр Ж.—П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
- 5 Фромм Э. Здоровое общество. – М.: АСТ, 2005. – 544 с.
- 6 Маркузе Г. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. – М.: REFL—book, 1994. – 368 с.
- 7 Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. – М.: Весь мир, 2022. – 880 с.
- 8 Jaeggi R. Alienation. – New York: Columbia University Press, 2014. – 256 p.
- 9 Honneth A. Reification: A New Look at an Old Idea. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – 160 p.
- 10 Zuboff S. The Age of Surveillance Capitalism. – New York: PublicAffairs, 2019. – 704 p.
- 11 Han B. The Burnout Society. – Stanford: Stanford University Press, 2015. – 64 p.
- 12 Stiegler B. Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus. – Stanford: Stanford University Press, 1998. – 320 p.
- 13 Turkle S. Alone Together. – New York: Basic Books, 2011. – 384 p.
- 14 Rushkoff D. Program or Be Programmed. – New York: OR Books, 2010. – 168 p.
- 15 Castells M. The Rise of the Network Society. – Oxford: Blackwell, 1996. – 594 p.
- 16 Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
- 17 Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». – М.: Праксис, 2007. – 208 с.
- 18 Назарчук А.В. Сетевое общество в его теоретических осмыслениях // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 61–75.
- 19 Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке. – М.: Либроком, 2009. – 240 с.
- 20 Иванов Д.В. Виртуализация общества. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 96 с.
- 21 Маслова Е.В. Цифровая трансформация общества. – М.: Проспект, 2020. – 192 с.

- 22 Кишибеков Д.К. Национальная идея: генезис, формирование и развитие. – Алматы: Гылым, 2011. – 256 с.
- 23 Бижанов А.Х. Модернизация общественного сознания. – Астана: ИФиП, 2020. – 280 с.
- 24 Нурмуратов С.Е. Духовные ценности в мире культуры. – Алматы: ИФиП, 2003. – 232 с.
- 25 Сужиков М.М. Социально—философские проблемы информатизации. – Алматы: Гылым, 1998. – 210 с.
- 26 Шайкемелев М.С. Казахская идентичность. – Алматы: ИФиП, 2013. – 240 с.
- 27 Молдабеков Ж.Ж. Философия национальной идеи. – Алматы: Казак университети, 2010. – 320 с.
- 28 Нурышева Г.Ж. Духовные ценности казахской культуры. – Алматы: Казак университети, 2008. – 256 с.
- 29 Байтенова Н.Ж. Казахстан в пространстве цивилизаций. – Алматы: Казак университети, 2014. – 280 с.
- 30 Габитов Т.Х. Культурология: теория и история. – Алматы: Казак университети, 2005. – 320 с.
- 31 Касымжанов А.Х. Философская мысль в Казахстане. – Алматы: Гылым, 1998. – 304 с.
- 32 Абдильдин Ж.М. Философские проблемы познания и диалектики. – Алматы: Гылым, 2000. – 320 с.
- 33 Нуржанов Б.Г. Нация, конституция, государство. – Алматы: Казак университети, 2013. – 180 с.
- 34 Масалимова А.Р. Национальная идентичность в контексте глобализации. – Алматы: Казак университети, 2017. – 220 с.
- 35 Нысанбаев А.Н. Философия и культура мира. – Алматы: Казак университети, 2011. – 300 с.
- 36 Шаукенова З.К. Национальная идея и казахстанская идентичность. – Астана: ИФиП, 2018. – 256 с.
- 37 Телебаев Г.Т. Этнорелигиозная идентичность казахов. – Алматы: Казак университети, 2008. – 256 с.
- 38 Кусаинов А.К. Философские основания казахстанской идентичности. – Алматы: ИФиП, 2016. – 312 с.
- 39 Ашимбаев М.Б. Политические трансформации в условиях цифровизации. – Алматы: ИФиП, 2020. – 280 с.
- 40 Лифанова Т.Ю. Человек в мире цифровых технологий. – Алматы: КазНПУ, 2022. – 180 с.
- 41 Белов В.Н. Философия техники и цифровая реальность. – М.: РУДН, 2024. – 310 с.
- 42 Niyazbekov S.A. Specificity digitisation traditionalabranch religion in modern Kazakhstan // Pharos Journal of Theology. – 2023. – Vol. 104, № 5. – P. 1–15.

- 43 Niazbekov S.A. Christian Communities: Comparative Analysis of Church—State Relations in Finland and Kazakhstan // *Pharos Journal of Theology*. – 2025. – Vol. 106, № 5. – P. 1–18.
- 44 Гринфилд А. Радикальные технологии: устройство повседневной жизни. – М.: Дело, 2018. – 424 с.
- 45 Floridi L. *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 248 p.
- 46 Миллер Д. Цифровая антропология. – М.: Изд—во Института Гайдара, 2019. – 450 с.
- 47 Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. – 496 с.
- 48 Husserl E. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. – London: Allen & Unwin, 1931. – 465 p.
- 49 Pariser E. *The Filter Bubble*. – New York: Penguin Press, 2011. – 304 p.
- 50 Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
- 51 Тегмарк М. Жизнь 3.0. Быть человеком в эпоху ИИ. – М.: Корпус, 2019. – 560 с.
- 52 Витгенштейн Л. Философские исследования. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
- 53 Clark A. *The Extended Mind // Analysis*. – 1998. – Vol. 58, № 1. – P. 7–19.
- 54 Гелен А. О систематике антропологии. – М.: Праксис, 2011. – 280 с.
- 55 Kant I. *Critique of the Power of Judgment*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 424 p.
- 56 Лукьянов А.В. Философия техники. – Уфа: БашГУ, 2015. – 190 с.
- 57 Pasquale F. *The Black Box Society*. – Cambridge: Harvard University Press, 2015. – 320 p.
- 58 Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. – New York: Routledge, 1990. – 272 p.
- 59 Юдковский Э. Искусственный интеллект как фактор риска. – М.: Наука, 2008. – 120 с.
- 60 Hardimon M.O. *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – 271 p.
- 61 Слотердаик П. Критика цинического разума. – Екатеринбург: У—Фактория, 2001. – 584 с.
- 62 Мерло—Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента, 1999. – 608 с.
- 63 Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд—во Новосиб. ун—та, 1997. – 320 с.
- 64 Бауман З. *Текущая современность*. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

- 65 Морозов Е. Технологический солюционизм и его последствия. – М.: Дело, 2014. – 320 с.
- 66 Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. – М.: Жуковский, 2003. – 464 с.
- 67 Слотердаjk П. Сферы. – СПб.: Наука, 2005. – 672 с.
- 68 Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
- 69 Йонас Г. Принцип ответственности. Этика для техноцивилизации. – М.: Айрис—пресс, 2004. – 480 с.
- 70 Рашкофф Д. Программируй или будь запрограммирован. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2011. – 168 с.
- 71 Кастельс М. Власть коммуникации. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2016. – 564 с.
- 72 Абай Кунанбаев. Слова назидания. – Алматы: Рауан, 1995. – 128 с.
- 73 Шакарим Кудайбердиев. Три истины. – Алматы: Казахстан, 1991. – 80 с.
- 74 Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – 380 с.
- 75 Гидденс Э. Последствия современности. – М.: Праксис, 2011. – 352 с.
- 76 Бек У. Общество риска. – М.: Прогресс—Традиция, 2000. – 384 с.
- 77 Сеннет Р. Коррозия характера. – М.: Альпина, 2004. – 296 с.
- 78 Латур Б. Пересборка социального. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2014. – 384 с.
- 79 Нысанбаев А.Н. Казахстан в системе глобальных вызовов. – Алматы: ИФиП, 2015. – 320 с.
- 80 Колчигин С.Ю. Философия духа. – Алматы: КазНУ, 2016. – 215 с.
- 81 Сейтахметова Н.Л. Ислам и современность. – Алматы: Казак энциклопедиясы, 2012. – 256 с.
- 82 Кастельс М. Галактика Интернет. – Екатеринбург: У—Фактория, 2004. – 328 с.
- 83 Мэтьюз П. Облачные технологии и цифровое отчуждение. – Лондон: Routledge, 2018. – 210 p.
- 84 Абуов А.П. Религиозная идентичность в цифровой среде. – Алматы: КазНУ, 2021. – 170 с.
- 85 Косиченко А.Г. Влияние глобализации на культуру и ценности. – Алматы: ИФиП, 2014. – 190 с.
- 86 Хабермас Ю. Рациональный выбор и коммуникативное действие. – М.: Весь мир, 2010. – 320 с.
- 87 Луман Н. Социальные системы. – М.: Наука, 2007. – 644 с.
- 88 Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М.: Прагматика культуры, 2002. – 160 с.
- 89 Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Атамура, 1999. – 296 с.
- 90 Токаев К.—Ж.К. Послание «Экономический курс Справедливого Казахстана». – Астана, 2023.
- 91 Концепция развития «Адал азамат». – Астана: Акорда, 2024.

- 92 Бурбаев Т.К. Национальное мышление и менталитет. – Алматы: Казак университети, 2009. – 288 с.
- 93 Есим Г.Е. Феноменология «Я» в казахской культуре. – Алматы: Ана тілі, 1996. – 104 с.
- 94 Харауэй Д. Манифест киборгов. – М.: Ad Marginem, 2017. – 128 с.
- 95 Брайдотти Р. Постчеловек. – М.: Изд—во Института Гайдара, 2021. – 265 с.
- 96 Хейлз Н.К. Как мы стали постчеловечеством. – Чикаго, 1999. – 330 р.
- 97 Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. – М.: АСТ, 2004. – 352 с.
- 98 Сандел М. Против совершенства. – Кембридж: Belknap Press, 2007. – 176 р.
- 99 Хёсле В. Философия техники. – М.: Наука, 2011. – 240 с.
- 100 Апель К.—О. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
- 101 Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
- 102 Милль Дж.С. О свободе. – М.: Праксис, 2012. – 240 с.
- 103 Шваб К. Четвертая промышленная революция. – М.: Эксмо, 2016. – 208 с.
- 104 Стиглер Б. Техника и время. – Stanford, 2011. – 280 р.
- 105 Липовецки Ж. Гипермодерн. – М.: Праксис, 2012. – 160 с.
- 106 Блох Э. Принцип надежды. – Cambridge: MIT Press, 1986. – 368 р.
- 107 Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
- 108 Рикер П. Память, история, забвение. – М.: Изд—во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
- 109 Коннертон П. Как общества помнят. – Cambridge, 1989. – 174 р.
- 110 Ассман А. Культурная память и западная цивилизация. – М.: НЛО, 2014. – 552 с.
- 111 Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993. – 175 с.
- 112 Левинас Э. Тотальность и Бесконечное. – М.: Культурная революция, 2014. – 416 с.
- 113 Нанси Ж.—Л. Бытие единичное множественное. – М.: Праксис, 2004. – 272 с.
- 114 Агамбен Г. Грядущее сообщество. – М.: Праксис, 2008. – 144 с.
- 115 Негри А. Множество. – М.: Культурная революция, 2006. – 559 с.
- 116 Роза Х. Социальная акселерация. – New York, 2013. – 456 р.

- 117 Гадамер Г.—Г. Истина и метод. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
- 118 Рикер П. Я—сам как другой. — М.: Изд—во гуманитарной литературы, 2008. — 416 с.
- 119 Деррида Ж. О грамматологии. — М.: Ad Marginem, 2000. — 512 с.
- 120 Лиотар Ж.—Ф. Состояние постмодерна. — М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. — 160 с.
- 121 Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. — М.: Постум, 2015. — 240 с.
122. Лифанова Т.Ю. Образовательные стратегии в условиях цифровой трансформации общества. — Алматы: КазНПУ имени Абая, 2024. — 210 с.
- 123 Гидденс Э. Модерн и идентичность. — Stanford, 1991. — 256 p.
- 124 Бурдье П. Различение: социальная критика суждения. — М.: Праксис, 2005. — 613 с.
- 125 Кастельс М. Становление общества сетевых структур. — М.: Academia, 1999. — 608 с.
- 126 Морозов Е. Сетевое заблуждение. — New York, 2011. — 432 p.
- 127 Ланир Д. Вы не гаджет. — М.: Астрель, 2011. — 320 с.
- 128 Кин Э. Культ дилетанта. — М.: Альпина, 2015. — 228 с.
- 129 Санстейн К. Republic.com 2.0. — Princeton, 2007. — 272 p.
- 130 Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы. — М.: Праксис, 2016. — 301 с.
- 131 Фрейзер Н. Весы правосудия. — New York, 2009. — 224 p.
- 132 Хоннет А. Борьба за признание. — Cambridge, 1995. — 215 p.
- 133 Тейлор Ч. Источники Себя. — Cambridge, 1989. — 601 p.
- 134 Макинтайр А. После добродетели. — М.: Академический проект, 2000. — 448 с.
- 135 Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. — СПб.: Алетейя, 2000. — 437 с.
- 136 Лефевр А. Производство пространства. — Oxford, 1991. — 454 p.
- 137 Урри Дж. Мобильности. — М.: Праксис, 2012. — 336 с.
- 138 Хоркхаймер М. Критическая теория. — М.: Праксис, 2011. — 392 с.
- 139 Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — М.: АСТ, 2003. — 312 с.
- 140 Стиглер Б. За новую критику политической экономии. — Cambridge, 2010. — 156 p.
- 141 Хан Б.—Ч. Инфократия. Истина и свобода в цифровую эпоху. — М.: АСТ, 2020. — 128 с.
- 142 Срничек Н. Капитализм платформ. — М.: Изд. дом ВШЭ, 2019. — 128 с.
- 143 Кулдри Н. Цена связности. — Stanford, 2019. — 312 p.