

В поисках нового места. Метамодернизм и объектно ориентированная онтология — две стороны одной философии

Георгий Незабитовский¹ и Симон Радченко²

***Аннотация.** Объектно ориентированная онтология и метамодернистская культурная теория — две ярчайших инновации современной философской мысли. Несмотря на то, что они возникают и развиваются отдельно, и не находят очевидных точек пересечения, будучи высказанными вместе, обе теории обнаруживают элементы, позволяющие рассматривать их в пределах одной мировоззренческой модели. В этом эссе авторы стремятся рассмотреть новую онтологию и метамодерн как две стороны одной медали, не только связанные, но и обогащающие и дополняющие друг друга.*

***Ключевые слова:** объектно ориентированная онтология, метамодернизм, осцилляция, новая искренность, антропоцентризм, постгуманизм, метафизика, эпистемология, корреляционизм*

На протяжении всего существования человеческой рациональной мысли онтология как раздел философии оставалась одним из основополагающих вариантов описания бытия с точки зрения познающего субъекта. Заложённая ещё в Античности идея о человеке как том, кто воспринимает окружающий мир в качестве познаваемых объектов, не менялась на протяжении 2000 лет. При этом, одна из ключевых её (как, впрочем, и философии глобально) идей — поиск некоей базовой конвенции относительно того, чем являются предметы этого мира в своей сути. Нечто подобное подразумевал Аристотель в своей «Метафизике»:

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлечённым знанием, но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего...
...Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством — более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник — более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном — выше искусств творения. Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.³

Задача онтологии — дать человеку фундаментальное унифицированное понимание, что есть Бытие и как оно раскрывается смотрящему.

Вместе с тем, абсолютно очевидным для философов была идея, что всё, обладающее онтологическим статусом, или воспринимается, или может быть воспринято, или постулируется (хоть и не познается) нашим умозрением. Здесь важно отметить, что трансцендентное (то, чьё существование наш разум готов признавать) с точки зрения некоторых мыслителей также обладает онтологическим статусом, поскольку человек, будучи созданием Бога, удерживает в себе божественную природу. Впрочем, «удерживать» не означает «знать», мы лишь существуем с ощущением и явлением Бога, «два града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке, пока не будут разделены на последнем суде».⁴ При этом, мы, как верно подмечает Рене Декарт, тем не менее постоянно находимся в процессе умозрения, иногда — даже без какой-то конкретной цели. Мы делаем это просто потому, что человек любопытен.

Смертными владеет любопытство настолько слепое, что часто они ведут свои умы по неизведанным путям без всякого основания для надежды, но только для того, чтобы проверить, не лежит ли там то, чего они ищут.⁵

Именно наше любопытство в познании приводит к формированию парадигмы антропоцентрической: **Я** стремлюсь к поиску истин этого мира, **Я** присваиваю себе плоды этого поиска, только **Я** определяю, что **Мне** полагается в опыте. Под **Я** подразумевается, естественно, не одна отдельная личность, а глобально человеческий разум как таковой. Мы мыслим этот мир постоянно — и философия стремилась создать такие подходы, которые бы вручили четко описанные и очерченные инструменты познания. Естественно, инструменты должны были направляться на вещи, обладающие онтологическим статусом — данными нам в любой форме бытия — потенциальной или уже реализованной. Конечно, здесь сразу возникает вопрос эксплицитного / имплицитного и «небытийного бытия», выхода в сферу трансцендентного, но, как уже было сказано выше, даже трансцендентное может обладать онтологическим статусом, а значит — не разрушает привычного человеку определения «реальности» — как того, что есть в действительности.

Такой подход прекрасно работал в классической философской парадигме, ведь пока мы находимся в реальности — мы познаем её и работаем с ней. Но вызовы, с которыми человек столкнулся в конце XX века, очень быстро начали расшатывать кажущийся нерушимым остов онтологии. Первой такой ласточкой стало известное «Назад, к самим вещам!» Э. Гуссерля.

Без дальнейших рассуждений тут принимается, — при вполне понятном натуралистическом ограничении рамок доступных познанию „вещей”, — что опыт есть единственный акт, дающий сами вещи. Однако вещи — это не просто-таки вещи природы, действительность в обычном смысле — это не просто-таки действительность вообще, а ведь тот дающий из самого первоисточника акт, какой мы именуем опытом, сопрягается только с действительностью природы.⁶

Философская феноменология приводит человека в новую реальность, где взамен естественной установке нам полагается практиковать эпохе («заклЮчении в скобки» всего, что нам было известно до столкновения с предметом познания) и феноменологическую редукцию (поэтапное «выключение» нашей натуралистической установки с целью очистить сознание и получить наиболее ясное знание). Почему же такой подход расшатывает, а не укрепляет онтологию? Казалось бы, это идеальный способ обратить внимание на «бытийность» реальности, подойти к ней с еще большим уважением и пиететом, устраняя всё лишнее и всё личное.

Ответом становится еще одна важная философская идея, которую развивает Жан Бодрийяр. Речь, естественно, о гиперреальности и симулякрах. Симулякры, будучи ложными подобиями, копиями без оригинала, творят новую реальность, но никак не основываются на чем-либо. Эта безосновательная реальность становится гиперреальностью, она тщится дать человеку ощущение являющегося ему бытия, но если он попытается зайти глубже, то столкнется лишь с пустотой. В этом присутствует некая очевидная ирония: феноменологическая редукция выводила человека из «человеческого», чтоб он смог увидеть мир таким, каков он есть. Но в результате оказалось, что даже условия «чистого мира» уже не спасают познающего субъекта, он окончательно сталкивается с бессмысленностью своих актов познания. Теперь он задает уже вопрос даже не окружающему миру, а самому себе: кто есть я? Если бодрийяровский «мир вещей» обладает такой властью над людьми, можем ли мы продолжать считать их субъектами в этом мире? Антропоцентрический принцип в онтологии и эпистемологии продолжает теряться всё сильнее. Можно сказать, что антропоцентризм сейчас проходит те же стадии, которые, по мнению Бодрийяра, проходит образ:⁷

1. Сначала антропоцентризм был безальтернативным способом, ведь человек ничего не знал об окружающем мире (формирование отражения базовой реальности).
2. Далее благодаря антропоцентризму возникает ощущение, что человек «что-то знает», что человеку открылись некие смыслы (науки и религии),

которыми он стремится объяснить различные явления реальности (маскировка и искажение реальности).

3. Человечество формирует философию и методологию познания, объясняя различные явления уже даже не эксплицитно, а имплицитно (на этом этапе реальность, которую мы стремимся познавать, уже поддается сомнению — существует ли она в принципе?).

4. Наконец, мы оказываемся в ситуации, когда этого мира как такового нет, на его место приходят сущности без реальных аналогов (медиа, реклама, социальные сети), реальность — в руках человека, но никакого отношения к реальности реальной она не имеет. Антропоцентрическая гносеология сталкивается с пустыми объектами, мы вроде бы стремимся продолжать развивать наши познавательные и мыслительные способности, но нам не с чем работать.

Таким образом, глобализация, унификация, коммерциализация стали провозвестниками эпохи постмодерна, которая, в свою очередь, провозгласила смерть автора и, более того, смерть субъекта. Человек как творец и создатель уже не является исходной точкой понимания и интерпретации, теперь первичным становится сам продукт, который, в свою очередь будет интерпретироваться человеком. Это радикально смещает акценты в понимании и восприятии мира искусственного, созданного нашими руками.

Если в классической онтологии субъект не просто существует, но признается сущностью деятельной, такой, чьё познание направлено на действительность и чьё познание является личным, внутренне обусловленным, то объектно ориентированная онтология расшатывает этот концепт. Схожая ситуация происходила, как описывалось выше, в философской феноменологии, где любые социальные и идеологические наслоения по сути «выносились за скобки». В конце концов, как верно подмечал Л. Альтюссер, человек — не исходный пункт, но результат теоретической рефлексии, он не может быть тем, через что мы стремимся объяснить что-то социальное.

Настает эпоха новой онтологии, задача которой — примирить нас со смертью субъекта и дать некое новое видение того, как мы можем взаимодействовать с реальностью. Например, Мануэль Деланда предлагает концепцию «новой онтологии для социальных наук», где меняется смысл понятия индивидуума и происходит переход к понятию индивидуальных сущих:

Несмотря на то что термин «индивидуум» может быть корректно применен к виду, он все еще несет множество коннотаций, которые должны быть исключены. Помимо ассоциации с отдельными особями, этот термин отсылает к индивидуальности и личности в связи с проблемами сознания, свободы воли и т. п. Поэтому для придания ясности, наверное, следовало бы

говорить об «индивидуальных сущих» (individual entities), а не «индивидуумах» (individual), тем самым используя термин не как существительное, а как онтологический определитель.⁸

Больше нет «человека» вообще, есть отдельная сущность, которая определяется своей популяцией, своим контекстом, можно сказать, даже своей реальностью.

Впрочем, существует еще один проект, который кажется наиболее интересным и рабочим в контексте и гиперреальности, и «антропоцентризма» — объектно ориентированная онтология (ООО). Критикуя корреляционизм (так в ООО называют связь между бытием и сознанием), представители ООО стремятся преодолеть его и вывести онтологию из границ человеческого сознания, разорвать субъект-объектную связку. В этой связи Квентин Мейясу утверждает:

Корреляционизм основан на аргументе, одновременно простом и сильном, который можно сформулировать следующим образом: не может быть никакого X без данности X и никакой теории об X без полагания X.

Если вы рассуждаете о чем-то, то корреляционист скажет: мол, вы говорите о том, что дано вам и полагается вами. Аргумент в пользу этого тезиса так же просто сформулировать, как сложно опровергнуть: его можно назвать «аргументом от круга», и он состоит в том факте, что всякое возражение против корреляционизма — это возражение, произведенное мышлением, а потому зависящее от него.⁹

Мы не можем представить этот X без себя, поскольку не знаем, какова реальность сама по себе, не можем отделить качества, присущие исключительно ей, от качеств, которые присущи нам в процессе взаимодействия с реальностью. Здесь включается проблема «привилегированного доступа» — наделение человека какими-то особенностями, привилегиями в сравнении с другими предметами мира со стороны разных философских течений.

Мейясу предлагает иной способ мышления, который позволит уйти от корреляционизма — мы должны признать, что физические законы реальности — это не необходимость, это лишь результат наших наблюдений и наших объяснений. Мы не можем утверждать, что то, как существует Вселенная по нашим представлениям, является истиной, не можем отвергать идею, что всё может работать абсолютно иначе. Наше представление о причинно-следственной связи — это именно **наше** представление, ожидания и подтверждающий их результат — не гарантия, а лишь фактичность. Рационалист знает, что невозможно доказать принципиальную необходимость

этих законов. Но мы можем принять фактичность их проявлений, а при этом факты могут меняться. Поиск корреляций не имеет смысла, поскольку сами корреляции сущностны и моментны, они не выходят на уровень общеонтологических концептов, которые можно было бы назвать категориями, универсалиями или хотя бы ноуменами. Законы природы для Мейясу контингентны — они не-необходимы.

Впрочем, понимание ООО не может быть полным без Грэма Хармана. Для него человеческое сознание — лишь одно из мириадов. Деление всего мира на «телесное» и «духовное» оказывается бессмысленным, ведь с этой точки зрения вся природа противопоставляется человеку как носителю духа. Да, возможно человек обладает какими-то особенностями собственного существования, которые позволяют ему формировать комплексные представления о реальности, но на основе чего делается вывод, что человек «лучше»? Почему идеалисты считают, что отражение идеи происходит именно (или хотя бы только) в человеческом разуме? Почему Иммануил Кант считает, что именно человек обречен не осознавать вещи-в-себе?

Мы критикуем Канта за его предположение, что призрак вещи в себе преследует только человеческих существ. В конце концов, любой объект конечен в своей способности вступать в отношения с другими объектами, и потому любое отношение — включая простое неодушевленное причинное взаимодействие — не более чем перевод вещи в себе в собственный конечный план этого отношения.¹⁰

Книга Хармана «Спекулятивный реализм: введение», которая здесь цитируется, буквально переворачивает весь мир с ног на голову. Если раньше человек представлял себя в определенном смысле эпистемологическим венцом (именно он является познающим субъектом, и именно он отмечает все взаимосвязи мира), то теперь предлагается точка зрения, что всё (включая человека) является лишь набором объектов, и набор этот не может быть исчислим. Человек как субстанциональный посредник больше не нужен. Новые объекты могут возникать сами в своем взаимодействии, человечество никак на это не влияет.

Стоит еще указать, что Харман различает два типа объектов: реальные и карикатуры. Реальные — это объекты сами по себе как они есть. Карикатуры — чувственные объекты, с которыми совершается взаимодействие. В книге «Партизанская метафизика» он пишет:

Нельзя сказать, что камень и огонь просто сталкиваются с качествами других объектов: огонь не сжигает «белизну», «горючесть» или «хлопковость» хлопка,

так же как камень не рушит «хрупкость» или «стеклянность». Напротив, огонь сжигает хлопок (cotton), а камень разбивает окно. И все же эти объекты полностью не касаются друг друга, поскольку каждый из них скрывает дополнительные секреты, недоступные для другого, например, когда легкий аромат хлопка и зловещий блеск огня остаются глухи к песням друг друга. Короче говоря, неодушевленная причинная связь загнана на тот же самый загадочный срединный участок, что и ничейная территория человеческого восприятия, не принадлежащая ни качествам, ни объектам, но лишь ориентированная на объекты, даже на таинственном уровне материальных (tangible) элементов.¹¹

Таким образом, ООО выстраивает совершенно новый мир, в котором онтологически нет места субъекту и множеству объектов. Водная гладь озера, которую взъерошил ветер — это такой же онтологически реальный и ценный феномен, как и наше представление о том, почему яблоко обязательно падает вниз. При этом совершенно неважно, видит ли человек эту гладь озера или падающее яблоко — мы не обладаем привилегированным статусом наблюдателя, а включены в эту систему наравне с остальными. Человечество наконец обнаруживает способ уйти от антропоцентризма, не разрушая всего, что обрела философия, и не нивелируя предыдущего опыта. Надо лишь выключить установку о том, что человек есть констатирующая и универсализирующая точка.

Занимательно, что идеи ООО, да и других проектов “новой онтологии” находят активное применение в исторической и археологической науке. Теоретики до-Истории (как, например, Бенджамин Альберти¹² или Бьёрнар Олсен¹³) обнаружили их чрезвычайно точными и содержательными для описания сложного и малопонятного современному человеку мира, где господствует магическое мышление, а конкретные артефакты прошлого если не одухотворены, то, по крайней мере, обладают способностью вступать во взаимодействие с человеком и человеческим. “Назад, к самим вещам!” Гуссерля приобретает тут и иронично-исторический контекст, ведь то, к чему современная философия приходит сейчас долгим и тернистым путем, предполагалось до-Историческими обществами ещё до возникновения философии как таковой. Даже процедура археологического исследования сейчас предполагает восприятие артефактов, как полноправных и деятельных участников процесса (вос-)создания прошлого. Археологи удаляются от восприятия множества объектов как “комплекса предметов” к описанию “assemblage”, в котором исследователи и находки играют одинаковую роль. Простое каменное орудие больше не служит немым источником для извлечения информации, но является независимым объектом с набором свойств, вовлеченным в до-исторические процессы и процесс археологического исследования одновременно. “Метаморфичность породы”, “твердость”,

“заполлированность”, “жизненный цикл”, “следы использования” и “характерные типологические маркеры” становятся свойствами, которые предмет готов раскрывать в зависимости от своей индивидуальной воли и правильного, содержательного выбора методов коммуникации, который, впрочем, остается за ученым. Приводит это скорее не к глобальному переосмыслению археологической реальности, а к меньшему своеволию в производстве археологических интерпретаций как конкретного предмета, так и ассембляжа в целом, а значит и к снижению уровня субъективности исследования. И, конечно же, основой этих рассуждений в археологической теории становится не только процессуально-постпроцессуальный опыт, отражающий дискуссии вокруг постмодернизма как гносеологической системы, но и рассуждения Грэма Хармана.

Мир Хармана статичен, ведь сами объекты существуют абсолютно безотносительно друг друга. Но вместе с тем, здесь включается разумный релятивизм — чувственные объекты (карикатуры) взаимодействуют, создают движение. Человек в своем познании сталкивается с результатами этого движения, но он всё время учитывает: всё, данное ему в опыте о вещи, не дает понимания о том, чем является вещь. Это же касается и качеств предметов, с которыми взаимодействует познание — реальные качества нам недоступны в опыте, ибо сталкиваемся мы лишь с чувственными. Существует вся эта система не обособленно, а в постоянном напряжении между разными полюсами. Так, с точки зрения Хармана напряжение между чувственными объектами и их качеством образует время, а пространство образовано напряжением между реальными объектами и чувственными качествами. Эйдосы — это напряжение между чувственным объектом и реальным качеством, а непознаваемость — напряжение между реальным объектом и реальным качеством. Такая четверичная система хоть и спекулятивна, но хорошо объясняет, почему непознаваемость — непознаваема, а эйдос всё же доступен нашему познанию.

Отказываясь от идеи привилегированного познающего субъекта, ООО делает человека, тем не менее, куда более свободным и значимым. Да, всё становится весьма относительным, человечество в такой системе теряет точки опоры, поскольку абсолютизм в ООО работать не может. Но вместе с тем, это открывает совершенно новые способы взаимодействия с миром и культурой, а также позволяет жить в гиперреальности, не стремясь её преодолеть. Человек как участник процесса познания становится более искренним, настоящим, поскольку вместо стремления к подчинению мира, пытается осознать правила и нормы новой игры в понимание. Более того, это не просто правила и нормы — это определенного уровня договоренности, в рамках которых происходит переосмысление уже привычных нам концептов.

Однако такое положение вещей порождает любопытный курьёз, связанный с человеческими стратегиями познания мира и существования в мире. Тот самый постмодернизм, что породил идею о смерти субъекта и, таким

образом, создал предпосылки к формированию объектно ориентированной онтологии, приучил нас воспринимать себя (индивидуума) как нечто отделенное от мира, неспособное добраться до едва ли существующей истины и взаимодействовать с ней каким-либо образом. Замкнутые внутри своей собственной картины мира и лишённые шанса выбраться за пределы своего восприятия, мы лишаемся и возможности к пониманию *Другого*. А отсутствие понимания естественным образом ведет к потере доверия и договороспособности. Вот и выходит, что та культурная ситуация, что породила пост-гуманистские идеи и привела к новому онтологическому перевороту, породила и такую структуру чувства, при которой познавать объекты и взаимодействовать с ними мы, носители этой структуры чувства, не можем. Без способности доверять и договариваться, а главное — без веры в результативность этих попыток, бытие индивидуальной сущности в новой онтологической реальности лишено инструмента для общения с этой самой реальностью. Таким образом, культурная логика постмодернизма оказывается чем-то, что познавательным запросам XXI века не соответствует, да и попросту не работает. Провозглашенная едва ли не до его рождения “смерть постмодерна” наконец-то начинает проявляться и в конкретных явлениях культуры — главным образом литературе, кино, живописи и произведениях виртуальной реальности.

Следуя логике Фредерика Джеймисона, известного едва ли не самыми системными попытками описать постмодерн как явление, пригодное к описанию вообще (в противовес, например, предельно абстрактному и субъективному описанию Ихаба Хасана,¹⁴ возникает новая структура чувства, которая естественным образом заменяет старую, постмодернистскую, называемую им лишенной глубины восприятия будущего.¹⁵ Однако как её описать и осмыслить таким образом, чтобы она отвечала на философские и культурные запросы XXI века, связанные во многом именно с онтологическим переворотом?

Очевидно нерабочими оказываются попытки говорить о культуре XXI века, исходя из изменений в способах конструкции нарратива — виртуальных реальностях, интерактивности, распространении кибертекста и прочих открытиях цифровой эпохи. И дело даже не в том, что все эти нарративные стратегии были изобретены задолго до появления современной культуры,¹⁶ а скорее в том, что описывая инструменты для трансляции структуры чувства (или культурной ситуации) мы остаемся за пределами далеки от описания культурной ситуации самой по себе и ничего не говорим о том, как же чувствует, взаимодействует с культурой и миром, а главное, познает его, индивидуальная сущность. Потому за бортом новой онтологии остаются проекты кибермодернизма и диджимодернизма Алана Кирби, который, впрочем, понимает именно этот их недостаток: “мир диджимодернизма превращается в культурную пустыню”,¹⁷ ведь он пуст без взаимодействующих персонажей.

По такому же принципу неэффективными и нерелевантными оказываются рассуждения о пост-постмодернизме или о всё ещё не завершённом постмодернизме — новая культурная ситуация и новая структура чувства требуют новых терминов для того, чтобы её описать и постмодернистский инструментарий с этим просто не справляется (что, впрочем, не отменяет огромного влияния постмодерна на всё, что происходит, и, похоже, будет происходить в культуре до нового глобального переворота в человеческом мышлении). Ещё с начала последнего десятилетия прошлого миллениума это было постулировано, прежде всего, в художественной литературе. Провозвестником нового чувства стал Дэвид Фостер Уоллес, впервые заговоривший о новой искренности и том, как быть “вместе”, несмотря на разделяющие нас стены восприятия.^{18, 19} Сейчас кажется, что идея о новой искренности действительно отражает определенную культурную ситуацию, но, будучи сама по себе довольно лаконичной, скорее делает это как отдельный аспект более масштабных построений, чем как самостоятельный концепт.

Среди всех доступных способов описания пост-постмодерна самым популярным и, кажется, самым эффективным, оказался метамодернизм Тимотея Вермюлена и Робина ван ден Аккера. Прежде всего, из-за “широты мазка” — отталкиваясь прежде всего от философии и теории литературы и вторя идеям Джеймисона о структуре чувства, нидерландские теоретики создали модель, которая попросту вместила в себя многие другие, поглотив их как отдельный компонент метамодернистского мировоззрения или прикоснувшись той или иной своей гранью. Такая участь ждала и идеи “новой искренности”, адсорбированные метамодернистским “возвращением аффекта”,²⁰ и перформатизм Рауля Ешельмана, который хотя и указывает, что перформатизму “присущи столь же масштабные притязания на объяснение постпостмодернизма в литературе, искусстве, фотографии, архитектуре и теории”, но подмечает, что последний “описывает произведения искусства в терминах имплицитных норм, регулирующих их использование”, таким образом возвращаясь скорее к методическим стратегиям, чем к структуре чувства и культурной логике как таковой.²¹

Несмотря на отказ от попыток сконструировать какую-либо стратегию, теорию или философию,²² теоретики метамодерна формируют достаточно системный подход к описанию новой структуры чувства, выводя её появление, прежде всего, из гуманитарных потребностей человека и человечества.²³ Именно текущая ситуация, вместе с угрозой терроризма и гуманитарной катастрофы побуждает к действию, а значит, выводит из постмодернистского тупика. За деконструкцией постмодерна следует жажда реконструкции.²⁴ Но реконструкция как таковая невозможна в одиночку. Никакие социальные процессы, гуманитарные действия и активности по спасению человечества не могут быть успешны для одного человека, ведь эпоха постмодернистских супергероев (как до нее и эпоха древнегреческих полубогов, и романтистских покорителей зари) бесславно закончилась. Это значит, что необходим возврат к

обществу, к структуре, к коммуникации. Необходимо снова объединяться, создавать новые пространства и новые модели сообща. Но возможно ли это в атмосфере непонимания и недоверия, где коммуникация всегда обречена на провал? И возможно ли это в мире постоянной иронии и постмодерного скепсиса? Вермюлен и ван ден Аккер отвечают “нет”, а значит, призывают и к поиску нового способа коммуницировать, выстраивать систему доверия.

Вот именно основой, базисом для системы доверия, и становится предложенная Уоллесом “новая искренность”, переформулированная в идею о “возвращении аффекта”, о новой чувственности, возврате к эмоциям, о наивности и ностальгии. Именно искренность индивидуальной сущности и дает основания предположить искренность *Другого*, а значит, довериться ему и поверить в возможность конструктивной коммуникации. Таким же образом мы можем вернуть веру в достижимость конкретной истины, находящейся за горизонтом. Конечно же, сама по себе она остается удаленной и невидимой. Но чтобы хотя бы начать движение к цели, нужно поверить, предположить её существование и доступность. Возвращая, перевыстраивая систему доверия, метамодернистское “возвращение аффекта” возвращает нам и договороспособность, возможность коммуницировать и действовать вместе, а не в одиночку. Становясь более искренним и настоящим, человек после постмодернизма приближается к тому, чтобы понять другого, а не покорить его, и двигаться к конечной цели вместе с этим “другим”, а не переступая через него. Именно метамодернистский аффект становится основой структуры чувства, которое задает культурную логику пост-постмодернистского мира и фреймирует наш механизм познания и восприятия *Другого* индивидуального сущего.

Ещё один, едва ли не самый важный элемент метамодерного чувства — бесконечное и непрерывное колебание между множеством полярных идей. Первыми и самыми значимыми противоположностями здесь становятся “модернистский” и “постмодернистский” опыты — потребность в (ре-)конструкции заставляет вернуться к наивным и оптимистичным истинам модерна, прочившим человечеству хеппи-энд в разных его проявлениях. Однако опыт XX века доказывает — такие истины неконструктивны и не ведут к счастливому финалу, а слепо верить в них — глупо. Именно колебание между наивной и немного искусственной верой в предполагаемую достижимость истины и пониманием её всамделишной иллюзорности (а значит, постоянное сомнение в рациональности прилагаемых к чему-либо усилий) и становятся главным отличием метамодернизма от других структур чувства Новейшего времени. Загвоздка в том, что метамодернист рационально понимает одновременно два полюса и находится в них как бы одновременно. Но сложившаяся ситуация побуждает к действию как будто бы²⁵ оно может привести к желаемому и достигаемому результату.²⁶ Парадоксально, стратегия искренности XXI века состоит прежде всего в притворстве, наивном

предположении, что искренность возможна и постоянном сомнении в том, что это предположение оправдано.

При таком наборе описательных характеристик (жажда конструктивности; стремление к социальному, к “быть с”; возвращение аффекта; осцилляция) метамодерн становится удобным инструментом для описания и исследования явлений современной литературы. Когда же доходит до поиска его выражения в других средствах искусства, необходимо разыскивать или формировать дополнительный инструментарий для описания средств выражения этого самого метамодерного чувства. Тут-то и пригодятся идеи и концепты, заимствованные у других способов описания пост-постмодерна — перформатистское двойное фреймирование или интерактивность и инкорпоративность диджимодернизма. Какие-то явления современной культуры, впрочем, плохо поддаются описанию средствами этой модели, некоторые и вовсе проще мыслить с постмодернистских позиций. Именно это и становится основной позицией критиков метамодернизма как идеи — якобы, с точки зрения взаимодействия с миром он не представляет ничего за пределами постмодерной парадигмы. Впрочем, Вермюлен и ван ден Аккер на это и не претендуют — они просто описывают новую структуру чувства, возникшую на заре нового тысячелетия.

И принципиальным её отличием от предыдущей, постмодернистской, становится именно возвращение к искренности и договороспособность, этой искренностью порождаемая. Жажда этой договороспособности настолько высока, что метамодернист способен предполагать, действовать “как будто” коллективная система восприятия мира не просто реальна, а ещё и достижима в пределах конкретного проекта. Довольно просто объяснить, зачем это нужно в терминах социальных или культурных, но вот вопрос о том, как “новая договороспособность” взаимодействует с достижениями современной философии, оставался немного в стороне, ведь структура чувства сама по себе находится явно за пределами “онтологического поворота”. Но находится она там ровно до возникновения вопроса о том, как индивидуальные сущие взаимодействуют между собой в мире объектно ориентированной онтологии. Ведь взаимодействие объектов через “активного посредника”, которым раньше был человек и только человек, больше невозможно — предполагая их самостоятельность и независимость от нашего присутствия, мы наделяем их и возможностью к действию, предполагаем волю. Взаимодействие двух равноправных объектов становится результатом договоренности, результатом их общего стремления. И такие договоренности невозможны ни с позиции грубой силы, ни с позиции замкнутой обособленности постмодерна. Именно поэтому принятие основных предпосылок ООО потребовало и смены способа восприятия мира — изобретения и возникновения нового, метамодернистского, чувства. Более того, метамодерное “как будто” находит своё практическое применение — договариваясь с индивидуальными сущими, мы действуем “как будто” воспринимаем их стремление напрямую, понимая

его, несмотря на нетипичные и неочевидные для человека средства это стремление выразить.

Таким образом, метамодернизм как стратегия восприятия реальности получает свою роль не только как культурный проект, но и как часть актуальной философии. Более того, из попытки системно описать явления культуры как они есть, он становится едва ли не единственно доступной стратегией познания и восприятия в мире новой онтологии. Искренность, аффект и договороспособность, переизобретаемые метамодернизмом, становятся именно *нужными*, необходимыми для существования в приближающуюся эпоху постгуманизма. ОО от “прикосновения” к метамодерну также выигрывает, получая в своё распоряжение практический инструмент для реализации постулируемого равенства индивидуальных сущих. Инструмент этот не только соответствует философской и культурной логике времени, но и связан с конкретной ситуацией в обществе и в искусстве, имеет выражение в литературе и кино, теории науки и экономических процессах. Использование его как эпистемологической основы для восприятия бытия после провозглашенного “конца истории” кажется эффективным методом для реализации того самого “онтологического поворота”, а значит, наконец-то предлагает когнитивные инструменты для того, чтобы жить в мире, где человек лишен привилегированного статуса “субъекта”, а вместе с ним — задачи по преодолению и покорению реальности. Новая искренность становится инструментом, способным освободить человека от бремени антропоцентризма.

Библиография

- Аристотель. *Метафизика. Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
- Августин Блаженный. *О граде Божием*. Минск: Харвест, 2000.
- Бодрийяр, Жан. *Симулякры и симуляция*. Тула: Тульский полиграфист, 2013.
- Гуссерль, Эдмунд. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1*. М.: Академический Проект, 2009.
- Декарт, Рене. *Правила для руководства ума. Сочинения в 2 т*. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
- Деланда, Мануэль. “Новая онтология для социальных наук.” *Логос* 27, no. 3 (2017): 35–56.
- Харман, Грэм. *Спекулятивный реализм: введение*. М.: РИПОЛ классик, 2020.
- Aarseth, Espen J. *Cybertext: Perspectives on Ergodic literature*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Alberti, Benjamin. “Archaeologies of Ontology.” *Annual Review of Anthropology* 45 (2016): 163–179.
- Eshelman, Raoul. “Notes on Performatist Photography: Experiencing Beauty and Transcendence after Postmodernism.” In: *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*, edited

- by R. van den Akker, A. Gibbons and T. Vermeulen, 185–200. Maryland: Rowman & Littlefield International, 2017.
- Gibbons, Alison. “Contemporary Autofiction and Metamodern Affect.” In: *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*, edited by R. van den Akker, A. Gibbons and T. Vermeulen, 117–130. Maryland: Rowman & Littlefield International, 2017.
- Harman, Graham. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court, 2005.
- Harman, Graham. *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester, UK; Washington, USA: Zero Books, 2011.
- Harman, Graham. “Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics,” *Logos*, 4 (2011): 229–248.
- Hasan, Ihab. *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*. 2nd revised edition. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.
- Huber, Imtraud. *Literature after Postmodernism: Reconstructive Fantasies*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Jameson, Frederik. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- Kirby, Alan. “The Death of Postmodernism And Beyond.” *Philosophy Now* 58 (2006). URL: https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond
- Kirby, Alan. *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure our Culture*. New York/London: Continuum, 2009.
- Olsen, Bjørnar. *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*, AltaMira Press, 2010.
- Vermeulen, Timotei and Van den Akker, Robin. “Note’s on Metamodernism.” *Journal of Aesthetics and Culture* 2, e1 (2010). <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>
- Vermeulen, Timotei and Van den Akker, Robin. “Misunderstandings and Clarifications,” *Metamodernism*, June 3, 2015, <http://www.metamodernism.com/2015/06/03/misunderstandings-and-clarifications/>
- Wallace, David Foster. “E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction.” *Review of Contemporary Fiction* 13, no. 2 (1993): 151–94.
- Wallace, David Foster. “Certainly the End of Something or Other, One Would Sort of Have to Think.” In *Consider the Lobster and Other Essays*, 51–59. London: Abacus, 2007.
-

Примечания

1 Георгий Незабитовский — PhD, философ, логик, выпускник Киевского университета им. Т. Шевченка, специализирующийся на логике творчества и эвристике. Лектор демократической школы «Майбутні».

2 Симон Радченко — литературовед и археолог, PhD студент Университета Турина, специализирующийся на изучении доисторического искусства методами высокоточного 3D моделирования. Автор работ о применении метамодернистской теории в современной литературе. Лектор демократической школы «Майбутні».

3 Аристотель, *Метафизика. Сочинения в четырех томах*. Т. 1 (М.: “Мысль”, 1976).

- 4 Августин Блаженный, *О граде Божием* (Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000), 56.
- 5 Рене Декарт, *Правила для руководства ума* (Сочинения в 2 т. Т. 1. М., “Мысль”, 1989 [1628]).
- 6 Эдмунд Гуссерль, *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1* (Академический Проект, 2009).
- 7 Жан Бодрийяр, *Симулякры и симуляция* (Тульский полиграфист, 2013).
- 8 Мануэль Деланда, “Новая онтология для социальных наук,” *Логос* 27(3) (2017): 38.
- 9 Квентин Мейясу, “Время без становления”, *Доклад в Университете Мидлсекса в рамках семинара Центра исследования современной европейской философии, организованного Питером Холлуардом и Рэем Брасье*, 8 мая 2008 года, <http://gefter.ru/archive/7657>.
- 10 Грэм Харман, *Спекулятивный реализм: введение* (М.: РИПОЛ классик, 2020), 36.
- 11 Перевод Георгия Незабитовского по: Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (Chicago: Open Court, 2005), 170.
- 12 Benjamin Alberti, “Archaeologies of Ontology”, *Annual Review of Anthropology* 45 (2016), 163–179.
- 13 Bjørnar Olsen, *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects* (AltaMira Press, 2010).
- 14 Ihab Hasan, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (Madison: University of Wisconsin Press, 1982).
- 15 Frederik Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. (Durham: Duke University Press, 1991), 15.
- 16 Espen J. Aarseth, *Cybertext: Perspectives on Ergodic literature* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997).
- 17 Подробнее о нарративных стратегиях кибертекста и их историческом контексте см.: Alan Kirby, “The Death of Postmodernism And Beyond,” *Philosophy Now* 58 (2006), https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond.
- 18 David Foster Wallace, “E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction,” *Review of Contemporary Fiction* 13(2) (1993), 151–194.
- 19 David Foster Wallace, “Certainly the End of Something or Other, One Would Sort of Have to Think,” in *Consider the Lobster and Other Essays* (London: Abacus, 2007), 51–59.
- 20 Alison Gibbons, “Contemporary Autofiction and Metamodern Affect,” in *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*, ed. by Robin van den Akker, Alison Gibbons and Timoteus Vermeulen (Maryland: Rowman & Littlefield International, 2017), 117–130.
- 21 Рауль Ешельман, “Заметки о перформативной фотографии: познание красоты и трансцендентности после постмодернизма,” в *Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма*, ред. Тимотеус Вермюлен, Элисон Гиббонс и Робин ван ден Аккер (Рипол-Классик, 2019), 449–450.
- 22 Timotei Vermeulen and Robin van den Akker, “Misunderstandings and Clarifications,” *Metamodernism*, June 3, 2015, <http://www.metamodernism.com/2015/06/03/misunderstandings-and-clarifications/>.
- 23 “Экосистема опасно нарушена, финансовая система становится неуправляемой, геополитическая структура начинает казаться настолько неустойчивой, насколько ранее она была несбалансированной. Руководители предприятий, политики выражают своё «желание перемен» в каждом интервью и высказывают своё прочувствованное «Да, мы можем!» на каждом пресс-подходе. Архитекторы и проектировщики всё чаще заменяют свои «синьки» проектов на эко-документацию, «зелёнки». Новые поколения художников всё чаще отказываются от эстетических сенсаций деконструкции, паратаксиста, имитаций в пользу эст-

этических представлений реконструкции, мифа и метаксиса. Эти тенденции и направления невозможно более объяснять в терминах постмодернизма. Они выражают (и часто, защищают) оптимизм и (в случае ложных представлений) искренность, которые намекают на другую структуру ощущений, подразумевают другой дискурс. История, очевидно, быстро движется уже после своего поспешно объявленного конца”, см.: Тимотеус Вермюлен и Робин ван ден Аккер, “Заметки о матемаодернизме,” *Metamodern. Журнал о метамодерне*, 2 декабря 2010, <https://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/>.

24 Imtraud Huber, *Literature after Postmodernism: Reconstructive Fantasies* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 7.

25 Вермюлен и ван ден Аккер ссылаются здесь на Кантианское “*as if*”.

26 “...Это тонущий корабль, и в этой ситуации мореплавателю (судье) необходимо выбрать один остров, в то время как каждый остров имеет свою ценность. Для нас метамодернизм это момент радикального сомнения, постоянного, порой отчаянного передвижения между островами и наконец выбор одного”, см.: Тимотеус Вермюлен и Робин ван ден Аккер, “Недопонимания и уточнения,” *Metamodern. Журнал о метамодернизме*, 16 апреля 2015, <https://metamodernizm.ru/misunderstandings-and-clarifications/>.