

## У пошуках нового місця. Метамодернізм і об'єктно орієнтована онтологія — два боки однієї філософії

Георгій Незабитовський<sup>1</sup> та Симон Радченко<sup>2</sup>

---

**Анотація:** *Об'єктно орієнтована онтологія і метамодерністська культурна теорія — дві найяскравіші інновації сучасної філософської думки. Попри те, що постали вони й розвиваються відокремлено та не мають очевидних точок перетину, висловлені разом ці теорії віднаходять елементи, які дають підстави розглядати їх у межах спільної світоглядної моделі. У цьому есе автори прагнули поглянути на нову онтологію і метамодерн як два боки однієї медалі, які не тільки пов'язані, а й збагачують і доповнюють одна одну.*

**Ключові слова:** *об'єктно орієнтована онтологія, метамодернізм, осциляція, нова щирість, антропоцентризм, постгуманізм, метафізика, епістемологія, кореляціонізм*

---

Протягом усього часу існування людської раціональної думки онтологія як розділ філософії була одним із наріжних варіантів опису буття з позиції суб'єкта, який пізнає світ. Сформульована ще в Античності ідея про людину як таку, що сприймає довкілля як придатні до пізнання об'єкти, не змінюється вже 2000 років. До того ж, одна з ключових її (як і філософії глобально) ідей — пошук певної базової конвенції щодо того, чим є предмети цього світу за суттю. Дещо подібне виклав Арістотель у своїй «Метафізиці»:

Стосовно діяльності досвід, вірогідно, нічим не відрізняється від мистецтва; також ми бачимо, що ті, хто має досвід, є успішними більшою мірою, ніж ті, хто мають загальне розуміння, не маючи при цьому досвіду. Причиною цього є те, що досвід — це знання речей поодиночі, а мистецтво — загалом... Однак ми гадаємо, що знання й розуміння властиві радше мистецтву, ніж досвіду, і вважаємо тих, хто володіє мистецтвом, мудрішими за тих, хто володіє досвідом... Тому й керівників у будь-якій справі ми цінуємо вище й вважаємо їх мудрішими й обізнанішими за ремісників, ...через те, що мають загальне розуміння і знають причини.<sup>3</sup>

Завдання онтології — дати людині фундаментальне уніфіковане розуміння того, чим є Буття і як воно розкривається тому, хто його споглядає.

Водночас, абсолютно очевидною для філософів була ідея, що все, чому властивий онтологічний статус, або сприймається, або може бути сприйнятим, або постулюється (хоч і не пізнається) нашим умоглядом.

Тут важливо відмітити, що трансцендентне (те, чие існування наш розум готовий визнавати) з точки зору деяких мислителів також має онтологічний статус, адже людина як Боже творіння утримує в собі божественну природу. Однак «утримувати» не означає «знати», ми лише існуємо з відчуттям і явленням Бога, «два града переплетені і взаємно перемішані у цьому часі, поки не будуть розділені на останньому суді».<sup>4</sup> Водночас ми, як вірно зазначає Рене Декарт, тим не менш постійно перебуваємо в умоглядному процесі, іноді навіть без конкретної мети. Ми робимо це просто тому, що людина допитлива.

Смертними володіє допитливість настільки сліпа, що часто вони ведуть свої розуми незвіданими шляхами без будь-яких підстав для сподівань, але тільки для того, щоб перевірити, чи не лежить та те, що вони шукають.<sup>5</sup>

Саме наша допитливість у пізнанні призводить до формування парадигми антропоцентричної: **Я** прагну пошуку істин цього світу, **Я** привласнюю собі плоди цього пошуку, тільки **Я** визначаю, що **Мені** належить у досвіді. Під **Я** розуміємо, звісно, не окрему особистість, а глобально людський розум як такий. Ми мислимо цей світ постійно — і філософія прагнула створювати такі підходи, які б давали чітко описані й окреслені інструменти пізнання. Зрозуміло, інструменти мали бути спрямовані на речі з онтологічним статусом — дані нам у будь-якій формі буття — потенційній чи вже реалізованій. Звичайно, тут одразу постає питання експліцитного / імпліцитного і «небуттєвого буття», виходу у сферу трансцендентного, але, як зазначено вище, навіть трансцендентне може мати онтологічний статус, отже — не руйнувати звичне для людини визначення «реальності» — як того, що є у дійсності.

Такий підхід прекрасно діяв у класичній філософській парадигмі, адже поки ми перебуваємо в реальності — ми пізнаємо її й працюємо з нею. Але виклики, з якими людина стикнулася наприкінці ХХ століття, дуже швидко почали розхитувати остов онтології, що здавався непорушним. Першою ластівкою цього стало відоме «Назад, до самих речей!» Е. Гусерля.

Без подальших міркувань тут приймається, — при цілком зрозумілому натуралістичному обмеженні рамок доступних пізнанню «речей», — що досвід є єдиним актом, який подає самі речі. Проте речі — це не просто речі природи, дійсність у звичайному сенсі — це не просто дійсність взагалі, а той акт

з самого першоджерела, який ми називаємо досвідом,  
що сполучається тільки з дійсністю природи.<sup>6</sup>

Філософська феноменологія приводить людину в нову реальність, де замість природної установки нам належить практикувати епохе («брання в лапки» всього, що було відомо нам до зустрічі з предметом пізнання) і феноменологічну редукцію (поетапне «виключення» наших натуралістичних налаштувань з метою очистити свідомість і набути найяснішого знання). То чому такий підхід розхитує, а не зміцнює онтологію? Здавалося б, це ідеальний спосіб звернути увагу на «буттєвість» реальності, підійти до неї зі ще більшою повагою й пієтетом, позбуваючись усього зайвого й усього особистого.

Відповіддю стає ще одна важлива філософська ідея, яку розвиває Жан Борійяр. Мова, власне, про гіперреальність та симулякри. Симулякри як хибні подоби, копії без оригіналу, творять нову реальність, але ніяк не основані ні на чому. Ця безпідставна реальність стає гіперреальністю, намагаючись дати людині відчуття буття, що приходить до неї, але щойно людина спробує зайти глибше, то стикнеться лише з порожнечою. У цьому є якась очевидна іронія: феноменологічна редукція виводила людину з «людського», щоб вона могла побачити світ який він є. Але зрештою виявилось, що навіть умови «чистого світу» вже не рятують суб'єкта у ході пізнання, він остаточно стикається з безмістовністю власних актів пізнання. Тепер він ставить запитання навіть не довколишньому світові, а самому собі: хто є я? Якщо бодрійярівський «світ речей» має таку владу над людьми, чи можемо ми продовжувати вважати їх суб'єктами у цьому світі? Антропоцентричний принцип в онтології й епістемології губиться сильніше й сильніше. Можна сказати, що антропоцентризм нині минає ті самі стадії, які, на думку Бодрійяра, проходить образ:<sup>7</sup>

1. Спочатку антропоцентризм був безальтернативним способом, адже людина нічого не знала про довколишній світ (формування відображення базової реальності).
2. Далі завдяки антропоцентризму виникає відчуття, що людина «щось знає», що людині відкрились певні смисли (науки та релігії), якими вона намагається пояснити різні явища реальності (маскування й викривлення реальності).
3. Людство формує філософію й методологію пізнання, пояснюючи різні явища вже навіть не експліцитно, а імпліцитно (на цьому етапі реальність, яку ми прагнемо пізнавати, уже піддається сумніву — чи існує вона в принципі?).
4. Зрештою, ми опиняємось у ситуації, коли цього світу як такого немає, його місце заступають сутності без реальних аналогів (медіа, реклама, соціальні мережі), реальність — у руках людини, але жодного стосунку до

реальності вона не має. Антропоцентрична гносеологія стикається з порожніми об'єктами, ми ніби прагнемо продовжувати розвивати наші пізнавальні й розумові здібності, але нам нема з чим працювати.

Таким чином, глобалізація, уніфікація, комерціалізація стали передвісниками епохи постмодерна, яка, своєю чергою, проголосила смерть автора і, понад те, смерть суб'єкта. Людина як творець вже не є джерелом розуміння й інтерпретації, тепер первинним стає власне продукт, який буде інтерпретований людиною. Це радикально зсуває акценти у розумінні та сприйнятті світу штучного, створеного нашими руками.

Якщо у класичній онтології суб'єкт не просто існує, але визнаний сутністю дієюю, такою, чие пізнання спрямовано на дійсність і чие пізнання є особистим, внутрішньо обумовленим, то об'єктно орієнтована онтологія розхитує цей концепт. Подібне відбувалось, як описано вище, у філософській феноменології, де будь-які соціальні й ідеологічні нашарування по суті «виносились за дужки». Отже, як влучно вказував Л. Альтюсер, людина — не вихідний пункт, але результат теоретичної рефлексії, вона не може бути тим, через що ми прагнемо пояснити щось соціальне.

Настає епоха нової онтології, завдання якої — примирити нас зі смерю суб'єкта і дати певне нове бачення того, як ми можемо взаємодіяти з реальністю. Наприклад, Мануель Деланда пропонує концепцію «нової онтології для соціальних наук», де змінюється сенс поняття індивідуума й відбувається перехід до поняття індивідуальних сутностей:

Незважаючи на те, що термін «індивідуум» може бути коректно застосований до виду, він все ще несе безліч конотацій, які мають бути виключені.

Тому для надання ясності, напевно, варто було б говорити про «індивідуальні сутності» (individual entities), а не «індивідууми» (individual), тим самим використовуючи термін не як іменник, а як онтологічний визначник.<sup>8</sup>

Більше немає «людини» загалом, є окрема сутність, визначена своєю популяцією, власним контекстом, можна сказати, навіть власною реальністю.

Утім, є ще один проєкт, який видається найцікавішим й робочим у контексті і гіперреальності, і «антропоцентризму» — об'єктно орієнтована онтологія (ООО). Піддаючи критиці кореляціонізм (так в ООО називають зв'язок між буттям і свідомістю), представники ООО намагаються здолати його й вивести онтологію за межі людської свідомості, розірвати суб'єкт-об'єктний зв'язку. Квентин Мейясу, зокрема, говорить:

Кореляціонізм базується на аргументі, одночасно простому і сильному, який можна сформулювати наступним чином: не може бути ніякого X без даності X і жодної теорії про X без твердження X. Якщо ви міркуєте про щось, то кореляційніст скаже: мовляв, ви говорите про те, що дано вам і належить вам. Аргумент на користь цієї тези так само просто сформулювати, як складно спростувати: його можна назвати «аргументом від кола», і він полягає в тому факті, що будь-яке заперечення проти кореляційності — це заперечення, зроблене мисленням, а тому залежить від нього.<sup>9</sup>

Ми не можемо уявити цей X без себе, адже не знаємо, якою є реальність сама по собі, не можемо відділити якості, властиві винятково їй, від якостей, притаманних нам у процесі взаємодії з реальністю. Тут постає проблема «привілейованого доступу» — наділення людини якимись особливостями, привілеями порівняно з іншими предметами світу з боку різних філософських течій.

Мейясу пропонує інший спосіб мислення, який дасть змогу відійти від кореляціонізму — ми маємо визнати, що фізичні закони реальності — не необхідність, а лише результат наших спостережень й наших пояснень. Ми не можемо стверджувати, що те, як існує Всесвіт за нашими уявленнями, є істиною, не можемо відкидати ідею, що все може відбуватись абсолютно інакше. Наше уявлення про причиново-наслідкові зв'язки — це саме **наше** уявлення, очікування й результат, що їх підтверджує, — не гарантія, а лише фактичність. Рационаліст знає, що неможливо довести принципову необхідність цих законів. Але ми можемо прийняти фактичність їхніх проявів, а факти можуть змінюватись. Пошук кореляцій позбавлений сенсу, адже самі кореляції сутності й моментні, вони не сягають рівня загальноонтологічних концептів, які можна було б назвати категоріями, універсаліями або хоч би ноуменами. Закони природи для Мейясу контингентні — вони не є необхідними.

Розуміння ООО не може бути повним без Грема Хармана. Для нього людська свідомість — лише одна з міріадів. Поділ усього світу на «тілесне» й «духовне» виявляється беззмістовним, адже з цієї точки зору вся природа протиставлена людині як носієві духу. Так, імовірно людина має певні особливості власного існування, які дають їй змогу формувати комплексні уявлення про реальність, але на основі чого доходять висновку, що людина «ліпша»? Чому ідеалісти вважають, що відображення ідеї відбувається саме (чи хоча б тільки) у людському розумі? Чому Імануїл Кант думає, що саме людина приречена не усвідомлювати речі-в-собі?

Ми критикуємо Канта за його передбачення, що примара речі в собі переслідує тільки людських істот. Зрештою, будь-який об'єкт кінцевий у своїй здатності вступати у стосунки з іншими об'єктами, і тому будь-які відносини —

не більше, ніж переведення речі в собі  
у власний кінцевий план цього відношення.<sup>10</sup>

Книга Хармана «Спекулятивний реалізм: вступ», цитована тут, буквально перевертає весь світ з ніг на голову. Якщо раніше людина уявляла себе в певному сенсі епістемологічним вінцем (саме вона є суб'єктом, який здійснює пізнання, і саме вона спостерігає всі взаємозв'язки світу), то тепер запропонована точка зору, що все (включно з людиною) є лише набором об'єктів, і набір цей не є обчислюваним. Людина як субстанціональний посередник більше не потрібна. Нові об'єкти можуть виникати самі у своїй взаємодії, людство жодним чином на це не впливає.

Варто ще вказати, що Харман розрізняє два типи об'єктів: реальні й карикатури. Реальні — це об'єкти самі по собі як вони є. Карикатури — чуттєві об'єкти, з якими відбувається взаємодія. У книзі «Партизанська метафізика» він пише:

Не можна сказати, що камінь і вогонь просто стикаються з якостями інших об'єктів: вогонь не спалює «білизну», «горючість» чи «бавовняність» бавовни, так само й камінь не руйнує «крихкість» чи «скляність». Навпаки, вогонь спалює бавовну (cotton), а камінь розбиває вікно. І все ж ці об'єкти повністю не торкаються один одного, оскільки кожен з них приховує додаткові секрети, недоступні для іншого, наприклад, коли легкий аромат бавовни й зловісний блиск вогню залишаються глухими до пісень один одного. Коротше кажучи, неживий причинний зв'язок загнаний на ту саму загадкову серединну ділянку, що й нічийна територія людського сприйняття, яка не належить ні якостям, ні об'єктам, але тільки орієнтована на об'єкти, навіть на таємничому рівні матеріальних (tangible) елементів.<sup>11</sup>

Таким чином, ООО вибудовує абсолютно новий світ, де онтологічно немає місця суб'єкту і множині об'єктів. Водна гладь озера, яку скуйовдив вітер, — це такий самий онтологічно реальний і цільний феномен, як і наше уявлення про те, чому яблуко обов'язково падає вниз. І зовсім неважливо, бачить людина цю гладь озера чи яблуко у падінні — ми не маємо привілейованого статусу спостерігача, а включені в цю систему нарівні з усім іншим. Людство нарешті віднаходить спосіб відійти від антропоцентризму, не руйнуючи всього, що набула філософія, не нівелюючи попереднього досвіду. Треба лише вимкнути установку про те, що людина — точка, яка констатує й універсалізує.

Цікаво, що ідеї ООО, та й інших проєктів «нової онтології», є активно застосовними в історичній й археологічній науці. Теоретики до-Історії

(наприклад, Бенджамін Альберті<sup>12</sup> чи Бйорнар Олсен<sup>13</sup>) визнали їх надзвичайно точними й змістовними для опису складного й малозрозумілого для сучасної людини світу, де панує магічне мислення, а конкретні артефакти минулого якщо й не одухотворені, то, принаймні, мають здатність взаємодіяти з людиною й людським. «Назад, до самих речей!» Гусерля набуває тут і іронічно-історичного контексту, адже те, до чого сучасна філософія наближається нині довгим і тернистим шляхом, до-Історичні суспільства передбачали ще до появи філософії як такої. Навіть процедура археологічного дослідження передбачає сприйняття артефактів як повноправних і дієвих учасників процесу (від-)творення минулого. Археологи відходять від сприйняття множини об'єктів як «комплексу предметів» до опису (assemblage), де дослідники й знахідки відіграють однакову роль. Просте кам'яне знаряддя не є більше нічим джерелом для видобутку інформації, але є незалежним об'єктом із набором якостей, залученим у до-історичні процеси і процес археологічного дослідження одночасно. «Метаморфічність природи», «твердість», «заполірованість», «життєвий цикл», «сліди використання» і «характерні типологічні маркери» стають властивостями, які предмет готовий розкривати залежно від власної індивідуальної волі й правильного, змістовного вибору методів комунікації, який, утім, залишається за ученим. Призводить це радше не до глобального переосмислення археологічної реальності, а до меншого свавілля у виробництві археологічних інтерпретацій як конкретного предмета, так і асембляжа загалом, отже і до зниження рівня суб'єктивності дослідження. І, певно, основою цих міркувань в археологічній теорії стають не тільки процесуально-постпроцесуальний досвід, що відбиває дискусії довкола постмодернізму як гносеологічної системи, але й міркування Грема Хармана.

Світ Хармана статичний, адже самі об'єкти існують один абсолютно безвідносно одного. Разом з тим, тут доречний розумний релятивізм — чуттєві об'єкти (карикатури) взаємодіють, створюють рух. Людина у власному пізнанні стикається з результатами цього руху, але повсякчас враховує: все, що дано їй у досвіді про річ, не забезпечує розуміння того, чим ця річ є. Це стосується і якості предметів, з якими взаємодіє пізнання — реальні якості недоступні нам у досвіді, адже стикаємось лише з чуттєвими. Існує вся ця система не відокремлено, а у постійній напрузі між полюсами. Так, з точки зору Хармана, напруга між чуттєвими об'єктами та їхньою якістю утворює час, а простір утворений напругою між реальними об'єктами й чуттєвими якостями. Ейдоси — це напруга між чуттєвим об'єктом і реальною якістю, а непізнаваність — напруга між реальним об'єктом і реальною якістю. Така четверна система хоч і спекулятивна, але добре пояснює, чому непізнаваність — непізнавана, а ейдос усе-таки доступний нашому пізнанню.

Відмовляючись від ідеї привілейованого суб'єкта, який пізнає, ООО робить людину, тим не менш, істотно вільнішою й значущою. Так, все стає доволі відносним, людство у такій системі губить точку опертя, оскільки абсолютизм в ООО працювати не може. Натомість це відкриває зовсім нові

способи взаємодії зі світом і культурою, а також забезпечує можливість жити у гіперреальності, не прагнучи її долати. Людина як учасник процесу пізнання стає ширішою, справжнішою, адже замість намагання підкорити світ, прагне усвідомити правила й норми нової гри в розуміння. Більше того, це не просто правила й норми — це певного рівня домовленості, у межах яких триває переосмислення вже звичних для нас концептів.

Однак це спричинює цікавий курйоз, пов'язаний із людськими стратегіями пізнання світу й існування у світі. Той самий постмодернізм, що породив ідею про смерть суб'єкта і, таким чином, створив передумови формування ОО, привчив нас сприймати себе (індивідуум) як дещо відділене від світу, нездатне доп'ясти навряд чи наявну істину та взаємодіяти з нею в який-небудь спосіб.

Замкнуті всередині власної картини світу та позбавлені шансу вийти за межі свого сприйняття, ми позбавлені й змоги до розуміння *Іншого*. А відсутність розуміння природним чином призводить до втрати довіри й договороспроможності. Ось так стається, що культурна ситуація, яка породила постгуманістичні ідеї та призвела до нового онтологічного перевороту, породила й таку структуру чуття, за якої пізнавати об'єкти і взаємодіяти з ними ми, носії цієї структури чуття, не можемо. Без здатності довіряти й домовлятися, а головне — без віри у результативність цих спроб, буття індивідуальної сутності у новій онтологічній реальності позбавлене інструменту для спілкування з цією самою реальністю. Таким чином, культурна логіка постмодернізму виявляється чимось, що запитам пізнання ХХІ століття не відповідає, та й взагалі не працює. Проголошена чи не перед його народженням «смерть постмодерну» нарешті починає оприявнюватись і в конкретних явищах культури — насамперед літературі, кіно, живописі й творах віртуальної реальності.

За логікою Фредеріка Джеймісона, відомого завдяки чи не найсистемнішим спробам опису постмодерну як явища, придатного до описання, на відміну від, наприклад, гранично абстрактного й суб'єктивного опису Ігаба Хасана,<sup>14</sup> постає нова структура чуття, яка природньо заступає стару, постмодерністську, яку він називає позбавленою глибини сприйняття майбутнього.<sup>15</sup> Але як описати її та усвідомити таким чином, щоб вона відповідала на філософські і культурні запити ХХІ століття, пов'язані, значною мірою, саме з онтологічним переворотом?

Очевидно непридатними виявляються спроби говорити про культуру ХХІ століття, виходячи зі змін у способах конструювання наративу — віртуальних реальностях, інтерактивності, поширенні кібертексту й інших відкриттях цифрової епохи. І справа навіть не в тім, що всі ці наративні стратегії було віднайдено набагато раніше за виникнення модерної культури,<sup>16</sup> а скоріше у тому, що, описуючи інструменти для трансляції структури чуття (чи культурної ситуації) ми лишаємось гранично далекими від опису культурної ситуації як

такої й геть нічого не говоримо про те, як відчуває, взаємодіє з культурою й світом, а головне, пізнає його, індивідуальна сутність. Тому за бортом нової онтології залишаються проекти кібермодернізму й діджимодернізму Алана Кірбі, який, втім, розуміє саме цей їхній недолік: «світ діджимодернізму перетворюється на культурну пустелю»<sup>17</sup>, адже він порожній без інтерактивних персонажів.

За таким принципом неефективними й нерелевантними стають міркування про пост-постмодернізм або про все ще незавершений постмодернізм — нова культурна ситуація й нова культура чуття потребує нових термінів для опису й постмодерністський інструментарій з цим просто не вправляється (що, позатим, не скасовує величезного впливу постмодерну на все, що відбувається і, вірогідно, відбуватиметься в культурі до нового глобального перевороту у мисленні людини). Ще від початку останнього десятиліття минулого міленіуму це було постульовано, насамперед у художній літературі. Передвісником нового почуття став Девід Фостер Уоллес: він перший сказав про нову щирість і те, як бути «разом» попри стіни сприйняття, що нас розділяють.<sup>18, 19</sup> Нині здається, що ідея нової щирості дійсно відбиває певну культурну ситуацію, але, як досить лаконічна, робить це радше як окремий аспект масштабніших побудов, аніж самостійний концепт.

Серед усіх доступних способів опису пост-постмодерну найпопулярнішим і, начебто, найефективнішим, видається метамодернізм Тімотея Вермюлена й Робіна ван дер Аккера. Передовсім, через «ширину мазка» — відштовхуючись від філософії і теорії літератури й вторячи ідеям Джеймсона про структуру чуття, нідерландські теоретики створили модель, яка просто умістила в себе багато інших, поглинула їх як компоненти метамодерністського світогляду чи доторкнулась до них якоюсь зі своїх граней. Така доля чекала й ідеї «нової щирості», адсорбовані метамодерністським «поверненням афекту»,<sup>20</sup> і перформатизм Рауля Ешельмана, який хоч і вказує, що перформатизмові «властиві такі саме масштабні претензії щодо пояснення постпостмодернізму в літературі, мистецтві, фотографії, архітектурі й теорії», але й нагадує, що останній «описує твори мистецтва у термінах імпліцитних норм, які регулюють їх використання», повертаючись таким чином скоріше до методичних стратегій, ніж до структури почуття і власне культурної логіки.<sup>21</sup>

Попри відмову від спроб сконструювати яку-небудь стратегію, теорію чи філософію,<sup>22</sup> теоретики метамодерну формують доволі системний підхід до описання нової структури почуття, виводячи її появу насамперед із гуманітарних потреб людини й людства.<sup>23</sup> Саме поточна ситуація, разом із загрозою тероризму й гуманітарної катастрофи спонукає до дій, отже — виводить з постмодерністського глухого кута. За деконструкцією постмодерну приходиться жага до реконструкції.<sup>24</sup> Однак реконструкцію неможливо здійснити самотужки. Жодні соціальні процеси, гуманітарні дії й активності задля спасіння людства не можуть мати успіху для однієї людини, адже епоха

постмодерністських супергероїв (як перед тим й епоха давньогрецьких напівбогів, і романтистських підкорювачів зорі) безславно скінчилась. Це вказує, що необхідним є повернення до суспільства, структури, комунікації. Необхідно знову єднатись, спільно створювати нові простори і нові моделі. Але чи можливо це в атмосфері нерозуміння й недовіри, де комунікація завжди приречена на провал? І чи досяжно це у світі постійної іронії й постмодерного скепсису? Вермюлен і ван дер Аккер відповідають «ні», відповідно закликаючи до пошуків нового способу комунікувати, вибудовуючи систему довіри.

І саме основою, базисом до системи довіри, й стає запропонована Уоллесом «нова щирість», переформульована в ідею про «повернення афекту», про нову чуттєвість, повернення до емоцій, про наївність і ностальгію. Саме щирість індивідуальної сутності й дає підстави передбачати щирість *Іншого*, отже, довіритись йому і повірити у можливість конструктивної комунікації. Таким чином ми можемо повернути віру у досяжність конкретної істини, що є за виднокраєм. Звісно, сама по собі вона залишається віддаленою й невидимою. Але щоб хоча б почати рух до мети, треба повірити, передбачити її існування й досяжність. Повертаючи, перевибудовуючи систему довіри, метамодерністське «повернення афекту» повертає нам і договороспроможність, змогу комунікувати й діяти разом, а не поодинці. Стаючи усе щирішою й справнішою, людина після постмодернізму наближається до того, щоб зрозуміти іншого, а не підкорити його, і рухатись до кінцевої мети разом із цим «іншим», а не переступаючи через нього. Саме метамодерністський афект стає основою структури почуття, яке формує культурну логіку пост-постмодерністського світу й фреймує наш механізм пізнання й сприйняття *Іншої* індивідуальної сутності.

Ще один, чи не найважливіший елемент метамодерного чуття — безкінечне й безперервне коливання між безліччю полярних ідей. Першими й найбільш значущими протилежностями у цьому стають «модерністський» і «постмодерністський» досвіди — потреба в (ре-)конструкції змушує повернутись до наївних і оптимістичних істин модерну, що обіцяли людству хепі-енд у найрізноманітніших проявах. Проте досвід ХХ століття свідчить — такі істини неконструктивні й не ведуть до щасливого фіналу, а сліпо вірити у них — безглуздя. Власне коливання між наївною і дещо штучною вірою у передбачувану досяжність істини і розуміння її справжньої ілюзорності (з відповідним постійним сумнівом у раціональності зусиль, докладених до чогось) і стають головною відмінністю метамодернізму від інших структур почуття Новітнього часу. Заковика в тому, що метамодерніст раціонально розуміє одночасно два полюси й перебуває у них ніби одночасно. Але така ситуація спонукає до дії, ніби<sup>25</sup> вона може призвести до бажаного й досяжного результату.<sup>26</sup> Парадоксально, стратегія щирості ХХІ століття полягає насамперед у вдаванні, наївному припущенні, що щирість можлива, і постійному сумніві у тому, що це припущення виправдане.

З таким набором описових характеристик (жага конструктивності; потяг до соціального, до «бути з»; повернення афекту; осциляція) метамодерн стає зручним інструментом для опису й дослідження явищ сучасної літератури. Коли ж справа доходить до пошуку його виразу в інших способах мистецтва, потрібно шукати й формувати додатковий інструментарій для опису засобів вираження цього самого метамодерного почуття. Ось тут і стануть у пригоді ідеї та концепти, запозичені в інших способів опису пост-постмодерну — перформатистське подвійне фреймування чи інтерактивність й інкорпоративність діджимодернізму. Деякі явища сучасної культури все-таки не надто надаються до описів засобами цієї моделі, деякі простіше мислити з посмодерністських позицій. Саме це й стає наріжною думкою критиків метамодернізму як ідеї — ніби, з точки зору взаємодії зі світом він не показує нічого за межами постмодерної парадигми. Утім, Вермюлен і ван дер Аккер на це й не претендують — вони просто описують нову структуру чуття, що постала на початку нового тисячоліття.

І принциповою її відмінністю від попередньої, постмодерністської, стає саме повернення до щирості й договороспроможності, яку ця щирість породжує. Жага договороспроможності настільки висока, що метамодерніст може передбачати, діяти «так, ніби» колективна система сприйняття світу не тільки реальна, а ще й досяжна у межах конкретного проєкту. Доволі просто пояснити, для чого це потрібно в термінах соціальних і культурних, водночас питання про те, як «нова договороспроможність» взаємодіє з досягненнями сучасної філософії, залишалось дещо осторонь, адже структура почуття сама по собі перебуває явно за межами «онтологічного повороту». Однак перебуває вона там тільки до виникнення питання про те, як індивідуальні сутності взаємодіють у світі ООО. Адже взаємодія об'єктів через «активного посередника», яким раніше була людина і тільки людина, більше неможливо — передбачаючи їхню самостійність і незалежність від нашої присутності, ми наділили їх можливістю діяти, припускаємо волю. Взаємодія двох рівних у правах об'єктів стає результатом домовленості, результатом їхніх спільних намагань. І такі домовленості неможливі ні з позиції грубої сили, ні з позиції замкнутої відокремленості постмодерну. Саме тому прийняття основних передумов ООО потребувало і зміни способу сприйняття світу — винайдення й створення нового, метамодерністського, чуття. Ба більше, метамодерне «так, ніби» одержує практичне застосування — домовляючись з індивідуальними сутностями, ми діємо «так, ніби» сприймаємо їх намагання безпосередньо, розуміючи його, попри нетипові й неочевидні для людини засоби це намагання висловити.

Таким чином, метамодернізм як стратегія сприйняття реальності отримує власну роль не тільки як культурний проєкт, а й як частина актуальної філософії. До того ж, зі спроби системно описати явища культури як вони є, він стає ледь не єдиною доступною стратегією пізнання й сприйняття у світі нової онтології. Щирість, афект і договороспроможність, перевіднайдені

метамодернізмом, стають саме *потрібними*, необхідними для існування у епоху постгуманізму, що надходить. ООО від «дотику» до метамодерну також виграє, отримуючи для себе практичний інструмент реалізації постульованої рівності індивідуальних сутностей. Інструмент цей не тільки відповідає філософській і культурній логіці часу, але й пов'язаний з конкретною ситуацією у суспільстві й мистецтві, оприявлений у літературі й кіно, теорії науки та економічних процесах. Застосування його як епістемологічного підґрунтя для сприйняття буття після проголошеного «кінця історії» видається ефективним методом для реалізації того самого «онтологічного повороту», тобто нарешті пропонує когнітивні інструменти для того, щоби жити у світі, де людина позбавлена привілейованого статусу «суб'єкта», а разом із ним — завдання з подолання й підкорення реальності. Нова щирість стає інструментом, здатним звільнити людину від тягаря антропоцентризму.

---

## Бібліографія

- Арістотель. *Метафізика*. Харків: «Фоліо», 2020.
- Августин Блаженний. *О граде Божием*. Минск: Харвест, 2000.
- Бодрийяр, Жан. *Симулякры и симуляция*. Тула: Тульский полиграфист, 2013.
- Гуссерль, Едмунд. *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](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.
- 

## Посилання

- 1 Георгій Незабитовський — PhD, філософ, логік, випускник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Лектор освітнього простору «Майбутні». Спеціалізується на логіці творчості та евристиці.
- 2 Симон Радченко — літературознавець і археолог, PhD студент Університету Турину, спеціалізується на вивченні доісторичного мистецтва методами високоточного 3D моделювання. Лектор освітнього простору «Майбутні». Автор робіт про застосування метамодерністської теорії в сучасній літературі.
- 3 Арістотель. *Метафізика* (Харків: «Фоліо», 2020).
- 4 Переклад Георгія Незабитовського за: Августин Блаженний, *О граде Божиєм* (Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000), 56.
- 5 Переклад Георгія Незабитовського за: Рене Декарт, *Правила для руководства ума* (Сочинения в 2 т. Т. 1. М., "Мысль", 1989[1628]).
- 6 Переклад Георгія Незабитовського за: Едмунд Гуссерль, *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1* (Академический Проект, 2009).
- 7 Переклад Георгія Незабитовського за: Жан Бодрийяр, *Симулякры и симуляция* (Тульский полиграфист, 2013).
- 8 Переклад Георгія Незабитовського за: Мануэль Деланда, "Новая онтология для социальных наук," *Логос* 27(3) (2017): 38.

9 Переклад Георгія Незабитовського за: 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 Переклад Георгія Незабитовського за: Грэм Харман, *Спекулятивный реализм: введение* (М.: РИПОЛ классик, 2020), 36.

11 Переклад Георгія Незабитовського за: 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 Детальніше про нарративні стратегії кібертексту та їхній історичний контекст див.: Espen J. Aarseth, *Cybertext: Perspectives on Ergodic literature* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997).

17 Переклад Симона Радченка за: Alan Kirby, “The Death of Postmodernism And Beyond,” *Philosophy Now* 58 (2006), [https://philosophynow.org/issues/58/The\\_Death\\_of\\_Postmodernism\\_And\\_Beyond](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 Переклад Симона Радченка за: Raoul Eshelman, “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), 199–200.

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 “Екосистему надзвичайно порушено, фінансова система стає некерованою, а геополітична структура віднедавна почала видаватись настільки ж нестабільною, наскільки непевною вона була завжди. Виконавчі директори підприємств та політики висловлюють своє «прагнення змін» на кожному інтерв’ю та озвучують щиросердне «так, ми можемо!» на кожному пресзаході. Архітектори та проектувальники все частіше замінюють «синьки» проектів на еко-документацію, «зеленки». А нове покоління митців все частіше полишає естетичні приписи реконструкції, паратаксису та пастиша на користь *ест-етичних* концептів реконструкції, міфу та метаксису. Ці тренди та тенденції неможливо більше пояснювати у термінах постмодерну. Вони виражають (а часто і захищають) оптимістичну надію та (подеколи удавану) щирість, які натякають на іншу структуру почуття та передбачають інакший дискурс. Історія, здається, стрімко рухається поза межею свого передчасно проголошеного кінця”, переклад Симона

Радченка за: Timoteus Vermeulen and Robin van den Akker, “Notes on Metamodernism”, *Journal of Aesthetics and Culture* 2 (2010), e1.

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

25 Вермеулен та ван ден Аккер покликаються тут на Кантіанське “*as if*”

26 “...Цей корабель нині тоне, а мореплавець (суддя) вимушений причалити до якогось із островів, розуміючи, однак, що кожен має власну цінність. Для нас метамодернізм — момент радикального сумніву, постійного, а подеколи відчайдушного, руху поміж островами та нарешті вибір одного з них”, переклад Симона Радченка за: Timoteus Vermeulen and Robin van den Akker, “Misunderstandings and clarifications”, *Notes on Metamodernism*, June 3, 2015, <https://www.metamodernism.com/2015/06/03/misunderstandings-and-clarifications/>.