

УДК 316.733

ВИДЕНИЕ И ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО ВИЗУАЛЬНОГО ОПЫТА

В.В. Колодий

Томский политехнический университет
E-mail: kovv@sibmail.com

Видение определяет особенности «скопического режима» в обществе и особенности визуальных репрезентаций, визуального опыта. Визуальные репрезентации существенно отличаются от вербальных, текстовых. Феноменологическое описание репрезентации Другого выявляет глубинные основания репрезентаций любого типа, оно даёт возможность освоения инаковости Другого. Другой трактуется как воплощение иной сущности, иной рациональности, иной деятельности.

Ключевые слова:

Видение, визуальный опыт, визуальные практики, режим видения.

Key words:

Vision, visual experience, visual practice, mode of vision.

Видение всегда интересовало философов, культурологов, социальных теоретиков и практиков. Оно рассматривалось мыслителями в ряду других важнейших категорий: зрение, умозрение, репрезентация, визуальная репрезентация, визуальное познание.

Актуальность этой проблемы обуславливается тем, что видение конституирует визуальный опыт, а этот опыт становится доминирующим в современной культуре. Также видение обуславливает «скопический» режим – режим взгляда, порядок рассматривания мира.

Этот порядок «рассматривания мира» становится объёмным, если визуальный опыт позволяет представить «абсолютную инаковость Другого». «Другой» – нами будет пониматься как манифестация чужого в культуре, иного в рациональности, всего того, что существует вне-меня. Раскрытие «друговости Другого» в современной ситуации сопровождается не столько вербальными, текстовыми репрезентациями, сколько – визуальными [1]. Представители текстоцентризма считали, что презентация это собственно говоря пространство самодостаточной и абсолютной инаковости, что «начать говорить и думать о Другом – значит «присвоить» его себе, о-своить его в терминах своего языка и в своих мыслительных схемах, найти ему место в своей классификации мира, растворить его реальность в моем мышлении» [1. С. 50]. Представители окуляроцентризма рассматривают репрезентацию не столько как эпистемологическое рискованное предприятие, сколько как ключевую современную культурную практику: «реальность репрезентации – это единственная реальность, которой мы располагаем» [1. С. 51].

Вербальные презентации строили идеализированный образ Другого на его собственной территории, и реальной природой дискурса, благодаря которому осуществляются разнообразные формы присвоения Другого. Дискурс понимался прежде всего как «речь, присваиваемая говорящим, в противоположность «повествованию, которое разворачивается без эксплицитного вмешательства субъекта высказывания», во-вторых, как «определенный тип вы-

сказывания, произведенный в институциональных рамках, которые накладывают ограничения на акты высказывания» [1. С. 52–53]. Присвоение же, которое имеется ввиду в этом концепте, понималось в духе Ж. Лакана или его последователей как осуществляемый через язык «трансфер» от абсолютно непредставимого неотступующего Символического Другого к воображаемому другому.

Дескрипция Другого во всей своей «друговости» и инаковости тоже стала возможна в феноменологическом типе философствования. Понимание Другого, как и понимание внутренней социальности мы обнаруживаем в феноменолого-герменевтических проектах. В классической философии определенность человеческого сознания задавалась его интенцией отношения к объекту, современная постнеклассическая философия определяет сознание посредством фиксации его отношения к Другому. Не только для Ж.-П. Сартра была близка идея того, что «мне нужен Другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия» [2. С. 278]. Многие из феноменологов, замечали, что единственная форма бытия, которая становится актуальной, это бытие для Другого, зеркало которого заменило собой разбитое зеркало прежней объективной реальности, овеществленного и отчуждённого мира.

Опыт Другого служил в феноменологии, например, образцом для всех форм опосредованного знания, будь то исторический опыт или герменевтическое толкование социальности, культуры, коммуникации.

В феноменологии, несмотря на развитие представлений о трансцендентальной субъективности, всегда было четкое осознание того, что реальный индивид всегда находится в том интенциональном горизонте, в котором пребывают другие люди. Уже давно в научной литературе было зафиксировано то, что феноменологическое конституирование есть процесс, суть которого заключается в вычлениении тех интенциональных переживаний, на основе которых неосознанно осмысливается окружающий мир. По Э. Гуссерлю, конституирование и должно объяснить изначальную дорефлексивную

укорененность intersубъективных структур [3]. Как совместить с основным феноменологическим требованием – рассматривать все феномены мира в качестве конститутивной деятельности моего трансцендентального Его – сам факт существования в моем сознании представления о Другом я, принципиально, по самому своему смыслу являющегося не моим?

В соответствии с основным принципом феноменологии только мои собственные переживания даны мне непосредственно и очевидно. Непосредственно дано мне и чувственно воспринимаемое тело Другого. Личность же Другого открывается для меня только с помощью особого акта вчувствования. Intersубъективное конституирование – это и есть, в сущности, интенциональный опыт Другого, который осуществляется посредством вчувствования. При конституировании intersубъективной сферы, по Э. Гуссерлю, в дело включается три вида вчувствования [3]. Благодаря разному рода «вчувствования» Другой понимается как душевное, личностное и трансцендентальное Я. Подлинную сферу intersубъективности можно реконструировать, лишь обратясь к конституированию трансцендентального Я.

В основе акта присвоения находится субституция, замещение «Чужого» Другого просто Другим – уже не-чужим, воображаемым, понятным. Для создателей образа Другого прежде всего было важно этическое измерение репрезентации. Оно стало особенно важным потому, что для теоретиков, отстаивающих тезис о невозможности для интеллектуала говорить за молчащего Другого, любое действие в символической социальной структуре представляется асимметричным, подавляющим и присваивающим чужую речь.

Но как же выстроить равноправный диалог между Я и Другим? Лингвисты часто признают невозможность подобного: «Лингвистика не знает Другого – того, что находится за пределами языка, хотя постоянно спекулирует на эту тему» [1. С. 62]. Более того в тексте указывается на то, что Другой существует во множестве дискурсов как некий симулякр. Подобная практика симуляции поддерживается мощным лингвистическим механизмом, обеспечивающим иллюзию присутствия Другого в языке, дискурсе. Субъект дискурса вообще хозяином не является. Вербальная репрезентация Другого таким образом возможна; трудно реализуемым предстаёт проект онтологического преобразования оснований равноправного диалога меня и Другого.

Диалог Я и Другого можно увидеть в современных социальных практиках, которые фундаментальны историческими практиками, практиками человека, прежде всего, в мире истории. Собственно говоря, создавая исторический нарратив, мы тоже реконструируем Другого, иного, запредельного всякому самоопределению сознания, без понимания которого трудно вообразить бытование смыслов. Другой – как в смысле «другости», инаковости, так и в смысле чуждости – неотделим от Я, самости, Дру-

гой никогда не развоплощается, никогда не поглощается этим «я», не снимается им. Другой существенно, конститутивно необходим для образования самости, мира Я, просто мира.

Исследователь концепта Другого у М.М. Бахтина А. Понцо заметил некогда, что «поскольку отношение к другому и «другости» имеет место внутри я, то в лингвистическом аспекте, то есть в плане языка, это отношение связано с внутренней диалогизацией слова: слово никогда не целостно, не замкнуто само на себя, не идентично; слово-высказывание изначально расколото, расщеплено, разделено внутри себя самого, двухголосо...» [4. С. 67]. Может быть, Слово в Истории не только диалогично, но и дискурсивно. Для осуществления акта идентификации и для конституирования идентичности, «самости» субъект нуждается в Другом, определяя себя через присвоение чуждости, инаковости «я» через «не-я». Другой, не-я становится объектом моего пристального взгляда, поскольку я желаю овладеть этой непонятной мне сущностью, объективировать её, свести эту сущность до тех значений и смыслов, которые мне понятны и знакомы, конечны и интерпретируемы.

Герменевтика дискурса и социальных практик побуждает обратиться к таким ее составляющим, в которых исследуется неналичное в наличном, неструктурированное в структурированном, историческое в неисторическом, властное в не-властном. Социальная онтология как проект в этом случае может обосновать подлинную коммуникацию, преодолевающую любую асимметрию в диалоге. Эта онтология принципиально динамична, и то бытие, которое высвечено в ней, является открытым, разомкнутым, становящимся. Оно делает возможным не параллельное существование Я и Другого, а их диалог, хотя и существует проблема тотальности коммуникативных практик, пронизанных явным и неявным стремлением к власти. Но и власть – не единственная составляющая пространства дискурса, нарратива, если они объявляются ныне единственно возможной формой артикуляции бытия.

В нынешней ситуации Другой в истории это нетипичный Другой. Нетипичность в современной науке рационализируется как неопределенность, неизвестность, неизмеренность, неопианность, недоступность в какой-то степени. Дискурс различия и различания не позволяет редуцировать это неизвестное, непостижимое, нетипичное, нетождественное только к известному, постижимому, типичному, тождественному, и в то же самое время конечный результат исследования, это когда Иное все-таки тождественно Тому же самому.

Антагонизм между Тем же и Иным – важная дихотомия, которая заставляет сделать выбор любого исследователя. Одни игнорируют эту абсолютную несхожесть Другого (выражение Э. Левинаса), другие предлагают новую философию ответственности за Другого, где рождается не мысль «о...», а мысль «для...», где рождается новое чувство

ответственности за Другого [5]. Историю мы застаём в ожидании новой этики. Такой истории еще нет, но она пытается быть созданной. Необъективирующее мышление — основа подобной этики. Чтобы показать возможности необъективирующего мышления, охарактеризуем на анализе двух ситуаций ограниченность объективирующего подхода и потенциал противоположного.

Ситуация первая: описание в рамках объективирующего мышления. Приведем его по тексту «Тенденции изменения концепции социальных наук»: «Одна и та же сцена покупки меховой шубы с длинным ворсом может быть описана в терминах символического взаимодействия продавца и покупателя, считаться рациональным актом *homo economicus* в модели спроса и предложения, индикатором благосостояния, проявлением демонстративного потребления, противостоянием зеленому движению, проявлением эмоционального самовознаграждения или реализацией подавленной детской сексуальности и «возвращением в материнское лоно» [6. С. 10]. Как видим, автору удалось представить несколько интерпретаций наипростейшего явления из современной социальной практики, даже не обратившись к представленности этой деятельности в сознании, мысленному переживанию социальной реальности. Социальные теоретики, аналитики пытаются судить о самом сущем мире (для каждого — о своем), привносить в него те же каузальные связи, что привносятся в мир природы, объяснять его, исходя из принципов жесткого детерминизма, так, как будто не было герменевтической традиции понимания, феноменологической археологии сознания, да и современных версий текста, письма, контекста.

Ситуация вторая: как выглядит описание в рамках необъективирующего мышления? Возьмем, к примеру, описание интенционального действия известным исследователем феноменологической традиции Р. Шмиттом: «Лютер думал, что в его келье находится дьявол» [7. Р. 136]. Р. Шмитт считает, что интенциональные действия, а именно они должны стать предметом понимания социальной философии, могут быть рассмотрены с четырех точек зрения. Первый аспект касается того обстоятельства: кто совершает интенциональное действие? Лютер. Второе: что он делает? Думает. Третий момент касается интенционального объекта действия — дьявола. Четвертый: каким образом интенциональный объект является объектом действия: что думает Лютер о дьяволе? Думает, что дьявол находится в его келье» [7. Р. 136].

Существование или несуществование объекта интенционального действия — в принципе невозможно вывести из самого описания этого действия. Р. Шмитт называет эту особенность интенциональных действий «критерием невозможности сделать вывод об онтологическом статусе объекта действия» [7. Р. 138].

Оставим пока в стороне все рассуждения о специфике феноменологического описания интен-

ционального действия, как и исследование разновидностей интенциональных действий. Заметим только, что интенциональный анализ демонстрирует взаимосвязь смыслов, которые наличествуют в деятельности и познании. Цель интенционального анализа — реконструировать то, как некие акты сознания взаимосвязаны, как они предполагают существование друг друга, как они находятся в интерактивной связи друг с другом.

В смысловом горизонте конституируется вся система последовательных интенциональных действий. В интенциональной системе развёртывания актов сознания на первый план выходит не объект исследования, а процесс *ноэзиса*, точнее — *ноэма*, которая замещает сам реально существующий объект, выполняя функции интендируемого объекта. Таким образом, феноменологический анализ — основа дескрипции опыта, он возможен и необходим тогда, где возникает прочная опора на наличный эмпирический материал, так как без этого материала трудно проследить последовательность всех видов интенциональных действий, сложно установить существующую взаимосвязь смысловых горизонтов.

Таким образом вербальные репрезентации Другого, с нашей точки зрения, становились продуктивными, если были основаны на феноменологической дескрипции.

Визуальная репрезентация Другого, хоть и основана на видении, но все предыдущие феноменологические рассуждения о дескрипции Другого имеют смысл и раскрывают более системно целостность видения. Охарактеризуем его возможности и особенности.

При рассмотрении механизма перцептивного действия видения, следует отметить, что оно направляет «знанческие» интенции человека вовне: в видении *extra* (вне нас) мы «присваиваем» реальность, которая существует вне нас. Если мы смотрим на мир вещей, на «что-то» помимо нас (пусть это будет фотоизображение, экранная плоскость, произведение живописи, графики, скульптуры), то, в отличие от процесса абстрактно-логического мышления, мы не ощущаем дистанцию между нами и миром. В целостном естественном видении человек и предмет созерцания образуют нечто единое. Именно поэтому визуальное познание считается имманентным сущности человека. Оно как бы встроено в собственно психофизиологическую природу человека. Благодаря видению «схватываются» и различаются пространственные свойства мира, внешней среды. Это «схватывание» происходит непосредственно, очень быстро — практически мгновенно (психологи отмечают: длительность перцептивного действия для глаза в среднем — 7 мс), в сравнении с процессом абстрактно-логического мышления.

«Видение» постепенно стало важнейшей гуманитарной проблемой первого десятилетия XXI в. Оно из разряда философских проблем перешло в разряд проблем повседневного социального опы-

та. В современном обществе возник призыв: «учиться видеть». В определённом смысле символический для нашего общества императив, обращенный ко всем, кто сам творит пространство визуальной культуры, органически включён в него. «Учиться видеть» такой призыв возник в среде представителей русского авангардистского искусства, эксперименты которого с формой произведения искусства и радикальное неприятие канонов классической визуальности, начиная с пикториализма, подражающего импрессионизму, привели к более серьезным сдвигам, результатам, смещениям, нежели это предполагалось изначально.

В эту эпоху фотография, как и кисть художника, становится художественным инструментом и инициирует изменения не только визуальных практик. Искусство претендует на то, чтобы быть больше, чем искусство. Перемены затрагивают всё общество. Художники становятся фотографами, а фотографы — художниками. Конструирование вместо копирования реальности привлекает художников советского и европейского авангарда, они все не просто вовлечены в проект будущего, а они его создают. В «авангарде авангарда» оказалась фотография, хотя она, разумеется, более тесно связана с визуальностью не будущего, а визуальностью «здесь и сейчас». Такое сосуществование и взаимодействие понятно: мануграфическое искусство уступает место более совершенным технологиям, фотография начинает рассматриваться как истинный медиум, проводник будущего. Авангардисты-художники активно используют этот медиум, пытаясь создавать уже не искусство, а какие-то иные визуальные формы. Существенный вклад в изменения «режима видения» вносят не только художники, фотографы, медийные технологии.

Эмансипация взгляда перешла рубикон, покинув зону собственно искусства, и превратилась в эпистемологическую метафору.

Современные исследователи, к примеру, визуальные антропологи, трактуют проблему видения уже инструментально. Но эта инструментализация удерживает некоторые феноменологические смыслы. Жизненный мир не сам по себе оказывается визуальной средой. Он конструируется, делается таковым в результате усилий людей, когда их взглядам открывается объёмность, многомерность среды, пространственные дистанции между предметами. Видеть — это состояние, которое предполагает максимальное приближение к миру вещей, процессов, перемещение их в пространство взгляда. Тогда в основе взгляда — уже не просто зрение, а умозрение, зрение, которое превращается в телесно-интеллектуальную форму. Чтобы увидеть мир повседневности, мир сущего, одного лишь приближения мало. Человек должен повернуть к ним лицо, ему нужно захотеть увидеть, человеку нужно «уговорить» вещи стать персонажами своего жизненного мира и убедиться в том, что они сумеют стать таковыми. Феноменологи не случайно выдвигали требование отказа от естественной

установки, веры в состоявшееся бытие. Только тогда возникает необходимость придать значение и смысл событию. Это собственно феноменологическое требование по сию пору остаётся в силе.

Фотографический опыт (способность создавать изображение, быть изображенным, рассматривать изображение) вырастает из такой модальности, как взгляд. Как отмечает В.А. Подорога, фотография преодолевает человеческий взгляд как лишний для себя и неуместный. «Мы видим, но не видимы, но видим не потому, что способны видеть, а потому, что это позволяет нам «объектив». Но оттого, что мы видим, изображение на фотографии не изменяется» [8. С. 198].

Традиционный подход к проблеме визуальности часто формулировался просто — как мы видим то, что видим? Сегодня вопрос звучит иначе: кто это видит? Является ли он в собственном смысле «собственником» взгляда? Что видит этот «собственник»? Что ему разрешается видеть, а что — нет? Что он зачастую трагически обречен увидеть? Что удерживает взгляд и собственно видение? Чего человек боится увидеть и что бы человек одновременно хотел и не хотел увидеть? Каковы антропологические следствия такого видения?

Видение выступает разновидностью социального действия, оно обусловлено социальным контекстом, опосредовано символами и паттернами. Мое видение — это ответ на ожидания, на призыв увидеть. Далеко не все люди имеют возможность услышать такой призыв, точно также как не все могут быть обладателями видения, не все могут стать экспертами по «подлинному» видению. А социальные теоретики ещё более заостряют проблему: фотографируя, люди реализуют свое стремление к контролю над ситуацией через ее стандартизацию, производят рубрикацию событий, выстраивают их иерархию, реализуют свою стратегию микрофизики власти, власти над реальностью, памятью. Так в интерпретации появляется всё больше социальных смыслов, социальных контекстов.

В понимании сущности изменений видения гораздо ближе то понимание, которое связано с носителями социального видения, его проводниками.

На первый взгляд, число персонажей, обладающих особым видением, кажется бесконечным. Привычно выделение простых обывателей, исследователей города, туристов и путешественников, которые принадлежат к одному классу, но их визуальный опыт, опыт создания фотографических изображений — различен. В поисках общих оснований типологии нового видения мы охарактеризуем особенности четырех персонажей — обывателя и путешественника, фланера и классического исследователя, обладающих специфическим взглядом и особыми темпорально-фотографическими отношениями с миром.

Взгляды путешественников и обывателей существенно различаются. Но именно они являются носителями сиюминутного и ретроспективного

зрения. Вслед за А. Лефевром и М. де Серто [9] мы признаем повседневную «слепоту» горожан – их невнимание бытию, повседневности, к ситуации «здесь и теперь».

В отличие от горожанина, путешествующий предельно внимателен к миру, повседневному бытию, миру в его сиюминутных проявлениях: он воспринимает его преимущественно как уникальное зрелище и набор определённых символов. Закономерно то, что от всех иных типов наблюдателей его отличают взгляд и моторика: он смотрит по сторонам, а его тело, по сути, не обладает знанием пространства, в котором он находится. Расфокусированный взгляд, порожаемый стремлением уловить, «схватить» различные объекты; энергичная моторика, покдровое видение – вот особенности оптики путешественника, особенно фотографирующего.

В культурологической литературе принято считать, что различия взглядов в немалой степени связаны и с темпоральным измерением опыта. Нам важно осознать, что путешественник привносит в визуальный опыт современного человека. Естественно, что он, помня о строго ограниченном времени пребывания в месте путешествия, паломничества, стремится интенсифицировать свои усилия по фотографическому запечатлению образов, впечатлений, настроения. Благодаря фотокамере, он превращается в настоящего собирателя образов, изображений, видов, впечатлений, но при этом он существует в границах определённого «скопического режима», задаваемого матрицей культуры.

Взгляд горожанина, подобно взгляду путешественника, также имеет культурные и символические пределы. Но оба делают эти границы подвижными и массовыми.

Горожанин, разумеется, не стремится к особой интенсивности и концентрации визуального опыта. В его визуальном опыте, скорей, проявляется кумулятивный эффект: образы систематизируются, выстраиваются в определённой архитектурной последовательности, меняя само качество визуального опыта.

Фланер, в отличие от исследователя, скользит взглядом по пространству, по предметам, вещам. Он просто пребывает «здесь и теперь». Фланёр даёт миру возможность соблазнить себя, и следует ему, ведомый определёнными символами, образами: природными пейзажами, выразительными эпизодами, интригующими эстетически-окрашенными ситуациями. Его внимание не отличается особой концентрацией, оно рассеяно: фланер быстро переключается на самое интересное, экзотическое, экстравагантное, бросающее ему вызов. Его видение (ответ на вызов), усиленное фотокамерой, максимально соответствует современному взгляду. При этом он не теряет периферийное, боковое зрение, он способен представить событие во всей полноте, целостности и сложности. Он не привязан ни к месту путешествия, планирования, ни к его

достопримечательностям, он включён в определённый режим видения и зрения. Его визуальный опыт меняется. Меняется и модель визуального опыта.

Фланёр и исследователь такие персонажи, что могут внезапно поменяться ролями и выполнять несвойственные прежде функции: «Вглядывающийся в предметы мыслитель невероятно успешно-образом сосуществует ... с фланером, рассеянно-безразличный взгляд которого сквозит по наполняющим улицы и пассажи мегаполисов, стёртым толчеей лицам и размытым фигурам, вдруг останавливаясь и погружаясь в них, придавая им обличье и отчетливые контуры, встраивая их в перспективу большого города и большого культурного времени» [10. С. 12]. Однако смена позиций не столь проста. Роль фланёра доступна не всем. Только фланёр способен сфокусировать визуальную оптику исследования, перестраивая режим «окоцентризма» в «телесный» режим, позволяющий говорить о мире онтическом, мире сущего и одновременно – о внутреннем мире. Игра на различиях видения фланера и исследователя может быть подлинной игрой, если она не будет сопровождаться «символическим намеренным убийством» одной из охарактеризованных фигур. Игра препятствует преобладанию одного-единственного способа видения.

Смотреть – не значит видеть, провозглашает философ В. Савчук. В своей книге «Философия фотографии» он пытается придать новый смысл этому утверждению. В современном мире фотография, возможно, благодаря опыту всех четырёх персонажей, о которых шла речь, «разыгрывает ситуацию подлинности». Слово «разыгрывает» означает некое имитирование, сценическую эксплуатацию подлинности. Это обстоятельство осложняет возможность интерпретации. В. Савчук, к примеру, желает построить некую новую фигуру интерпретации. В качестве фигуры, обозначающей вклад автора в теорию фотографии, выдвигается понятие «*позы логоса*»: это «поза внутреннего сосредоточения, которую принимает фотограф, в идеале воспроизводится зрителем, включаясь в его архитектуру тела и взгляда. Она констатирует принципиальную неразрывность мысли и тела, понятия и образа, мыслительных и телесных практик» [11. С. 234].

Выводы

Понимание сущности видения даёт представление о визуальных репрезентациях, визуальном опыте. Видение даже в одной культуре множественно, фотографические ракурсы многообразны, они усиливают эту множественность, формируя в культуре предельное внимание к различию в философском смысле этого слова. Визуальный образ «улавливает» и отражает многообразие мира, постепенно обретая явные преимущества по сравнению с вербальными репрезентациями. Особенно явно эти преимущества проявляются в условиях визуального поворота в гуманитаристике и культуре.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Усманова А. Репрезентация как присвоение: к проблеме существования Другого в дискурсе // Топос. – 2001. – № 1. – С. 50–66.
2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 432 с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
4. Понцо А. «Другость» у Бахтина, Бланшо и Левинаса // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895–1995) / Сост., ред. К.Г. Исупова. – СПб.: Алетейя, 1995. – С. 61–78.
5. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Алетейя, 1999. – 267 с.
6. Леденева А. Тенденции изменения концепции социальных наук (вступительная статья) // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: НГУ, 1995. – С. 3–15.
7. Schmitt R. Phenomenology // The encyclopedia of philosophy. – N.Y.: Routledge, 1971. – V. 6. – P. 136–151.
8. Подорога В.А. Непредъявленная фотография // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии / под ред. В.А. Подорога. – М.: Логос, 2001. – С. 195–240.
9. Де Серто М. По городу пешком. 2011. URL: <http://artkos.livejournal.com/40336.html> (дата обращения: 26.04.2011).
10. Белобратов А. Предисловие // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 68–84.
11. Савчук В. Философия фотографии. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. – 256 с.

Поступила 26.04.2011 г.

УДК 124.51

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ АКСИОЛОГИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Я.В. Кушнаренко

Сибирский государственный университет телекоммуникации и информатики, г. Новосибирск
E-mail: janakush@mail.ru

Аксиологическая стратегия современного образования тесно связана со сферой целеполагания и нуждается в разработке. Задача статьи – указать на негативные последствия педагогических принципов интеллектуализма, волюнтаризма и релятивизма, обозначив контуры их преодоления. Обоснована необходимость обращения к философской традиции с целью решения ключевого вопроса о природе ценностей. Автор сосредотачивает внимание на трех способах понимания природы ценностей в истории философии: субъективно-волюнтаристском; советско-марксистском и религиозно-философском. Все три подхода подвергаются в статье критическому осмыслению. Вывод автора: трактовка ценностей в рамках третьего подхода позволяет окончательно преодолеть мировоззренческий релятивизм и сформировать продуктивную аксиологическую стратегию образования.

Ключевые слова:

Ценности, релятивизм, субъективизм, свобода, аксиология, образование.

Key words:

Values, relativism, subjectivism, freedom, axiology, education.

Актуальность данной темы обусловлена, прежде всего, той ситуацией, которая сложилась в современной системе российского образования. Налицо явный отказ от постановки вопроса о целях и ценностях образования. Но игнорирование такой тематики как «цели и ценности современной системы образования» имеет отрицательные последствия как в области теоретической, так и в области практической. В области теоретической из поля зрения исчезает рассуждение о существенных характеристиках образования, в области практической плодом забвения целей образовательного процесса является мировоззренческий релятивизм, обнаруживающий себя не только в тезисе «у каждого – своя истина», но и в откровенном смешении добра и зла, в размывании границ между добродетелью и грехом.

Оппонент возразит – а чем плох релятивизм как тип мировоззрения? Что плохого в релятивизации целей образования? Ответ дает вся 24-х веко-

вая история философии (VI в. до н.э. – XVIII в. н.э.): мир един, истина – одна. Тезис «у каждого – своя истина» равнозначен тезису «истины нет». Это доказал еще Сократ в споре с софистами. Но именно тезисы софистов стали ведущими в философии XIX–XX вв. Для философии новейшего времени характерен также отказ от метафизической проблематики, практическая ориентированность и возведенный в ранг принципа прагматизм. Однако поставим вопрос честно – каковы плоды прагматизма? Не скрывается ли за лозунгом релятивизации целеполагания отказ человека мыслить, если под мышлением понимать не просто совокупность рассудочных операций в заданных кем-то рамках, но и установление самих рамок, выбор ориентиров деятельности при обязательном согласовании своего выбора с высшей истиной? Не открываются ли тем самым «двери» для манипуляции человеком? Ведь очень легко превратить человека в средство для выполнения определенных заданий,