

Виктор Владимирович Николин

Омский государственный педагогический университет, доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры философии, Омск, Россия
e-mail: nvv06@mail.ru

Ольга Ивановна Николина

Омский государственный педагогический университет, доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры философии, Омск, Россия
e-mail: olga_nikolina@mail.ru

**«Забота о себе»: сопоставление представлений о пути развития человека
в современной философии**

Аннотация. В статье анализируется проблема «заботы о себе» на материале работ М. Фуко, его предшественников и последователей. Показывается возможность развития концепции *cura sui* в современном мире в соотношении признания и призвания человека. Призвание понимается как вектор саморазвития человека, в том числе на основе различных духовных практик, творчества. Признание — как совершенствование, основанное на внешних импульсах, связанных, прежде всего, с технологическим развитием общества, прогрессом.

Ключевые слова: «забота о себе», экзистенциал, онтика субъекта, саморазвитие, признание, призвание.

Viktor V. Nikolin

Omsk State Pedagogical University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor of the Department of Philosophy, Omsk, Russia
e-mail: nvv06@mail.ru

Olga I. Nikolina

Omsk State Pedagogical University, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Professor of the Department of Philosophy, Omsk, Russia
e-mail: olga_nikolina@mail.ru

**“Self-Care”: Comparison of Ideas About the Path of Human Development
in Modern Philosophy**

Abstract. This article analyzes the problem of “self-care” using the works of M. Foucault, his predecessors, and followers. It demonstrates the potential for the development of the concept of “cura sui” in the contemporary world, exploring the relationship between recognition and human vocation. Vocation is understood as a vector of human self-development, including through various spiritual practices and creativity. Recognition is understood as improvement based on external impulses, primarily related to the technological development of society and progress.

Keywords: “self-care”, existential, ontics of the subject, self-development, recognition, vocation.

Введение (Introduction)

Тема «заботы о себе» стала популярной в современной философии после работ М. Фуко «Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 году» и «История сексуальности-III: Забота о себе». Истоки этого понятия впервые возникают в античной философии, в первую очередь в призыве Сократа: «Познай

себя». В дальнейшем эта проблематика развивается в европейской истории в период Средневековья и Нового времени. Мы можем проследить эволюцию понятия «заботы о себе» и ее соотносительность с такими явлениями духовной жизни, как мораль и религия. В рамках данной статьи мы ставим цель: выявить появление в истории философских идей различных вариантов «заботы о себе», начиная с Античности

и заканчивая современностью, определить специфику каждого из этапов. В настоящее время проблема «заботы о себе» вновь приобретает актуальность в связи с появлением различных версий трансформации человека в концепциях и практиках самосовершенствования, саморазвития и самореализации. В связи с этим необходимо, на наш взгляд, проанализировать концепцию «заботы о себе», которую мы можем обозначить как экзистенциал, рассмотрев его в методологическом и антропологическом аспектах.

В основе понимания *cura sui* содержится призыв к созданию условий возможного изменения, готовности к изменению, совершенствованию субъекта. Механизм этого процесса Фуко обозначил как технику себя, как область пересечения линий власти и знания.

Методы (Methods)

В качестве метода исследования в статье используется диалектический метод, при помощи которого мы выявляем специфические качества «заботы о себе», в контексте объективного и субъективного начала, а также в соотношении признания и призвания человека как двух возможных векторов его развития. Сравнительный метод используется при рассмотрении принципов самопознания и саморазвития, берущих свое начало в античной философии, в частности в философии Сократа. С опорой на герменевтический метод рассматривается развитие понятия «забота о себе» в культурно-историческом аспекте, выявляется его специфика в различные культурно-исторические периоды, тем самым создается возможность рассмотрения понятия в его целостности.

Литературный обзор (Literature Review)

Исследование, представленное в этой статье, опирается на концепцию М. Фуко, изложенную в его двух вышеупомянутых работах. В них Фуко анализирует проблему «заботы о себе» в период Античности и раннего Средневековья. Прежде всего, он рассматривает различные практики, направленные на саморазвитие, самоформирование. Фуко противопоставляет «заботу о себе», практиковавшуюся в Античности, знаменитому изречению Сократа: «Познай самого себя», полагая, что ключевым моментом становится не столько процесс самопознания, сколько практика преобразования себя.

В статье Е. В. Рягузовой «Забота личности о себе: возможности построения психологической типологии» «забота о себе» рассматривается как доминанта человеческого существования, определяющим моментом которой становится процесс обретения себя, что в экзистенциализме понимается как обретение подлинности существования. Рягузова классифицирует и описывает некоторые психологические практики, ориентированные на этическое, эмоциональное, психологическое благополучие [1].

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Исходная мысль М. Фуко, изложенная в работе «Герменевтика субъекта», заключается в том, что техники себя предполагаются основанием техник власти и техник знания. Фуко полагает, что история мысли — это генеалогия власти и знания, которые могут быть представлены как пересекающиеся и конкурирующие линии, усиливающие друг друга

в одних моментах и конкурирующие в других. Для прояснения этой мысли он обращается к категории истины в ее соотношении с субъективностью и властью. «В прошлом году я попытался поразмышлять в историческом плане над тем, как соотносятся между собой субъективность и истина. И для изучения этой проблемы в качестве преимущественного примера, своеобразной отражающей поверхности, если угодно, я избрал вопрос о режиме сексуального поведения и удовольствий в античности, режим, как вы помните, *aphrodisia*, “любовных дел”, в том виде, как он сложился и был описан в первые века нашей эры. Режим, который, как мне кажется, помимо всего прочего интересен тем, что именно в нем, а вовсе не в морали, называемой христианской, и тем более не в иудео-христианской морали, обнаруживается остов, каркас будущей новоевропейской сексуальной морали. В этом году я хотел бы несколько отойти от этого конкретного примера и материала, напрямую связанного с *aphrodisia* и формами сексуального поведения; я хотел бы оставить этот конкретный пример ради более широкой постановки вопроса “субъект и истина”» [2, с. 14].

Получается, что мораль имеет разные основания: религия (христианство), власть и секс, основными из которых являются власть и религия, находящиеся в постоянной конкурентной борьбе на протяжении всей истории их существования. Понятно, что исторически секс не имеет шансов победить, зато между властью и религией ведется тысячелетняя борьба.

В основании структуры европейской субъективности находится взаимное пересечение этих трех линий, из этой структуры позднее формируется структура человека Возрождения, именно в соединении конкуренции этих трех линий кроется основание сверхэнергичности и неуправляемости человека Возрождения. Позднее человек Возрождения «ломается» под воздействием культуры власти, а потом и знания.

В Новое время вопросы морали вновь становятся ведущими, начинается пересмотр оснований морали. Утопизм просветителей строит рациональный путь совершенствования в знании, но отделяет этот путь от пути власти. По сути, «забота о себе» видима только в концепции Руссо, который отделяет всеобщее от общего, как то, что будет, от того, что хочет большинство общества. Руссо подытоживает, по сути, сведение «заботы» к социальному контексту и вырождению этого понятия вместе с индивидуальностью, но утверждает его не через индивидуальность, а через всеобщее, которое трансцендентно к общему.

В русской культуре основания морали иные. Она гораздо целомудреннее в сексе, но необузданнее во власти (особенно в ее отрицании), а также совсем другая в знании (скорее в поклонении перед знанием Запада). Так что генеалогия морали русской культуры в каждой из трех линий разная. В первом контексте она приходит к всеединству и духовности, во втором — к всеобщим требованиям к власти и русскому обществу в целом: типа «самодержавие, православие, народность» Победоносцева. В третьем контексте русская культура признает долг интеллигента перед народом, обязанность вернуть полученное пользой.

В каждой из выделенных нами линий развития формируется свой собственный субъект и своя особенная истина, как и цель ее поддержания. Например, для власти истина высту-

пает как инструмент господства над обществом и человеком, для знания истина представлена как инструмент господства в деятельности. В итоге греческое *epimeleia heautou* латиняне переводят как *cura sui*. Логика власти и знания противопоставлены логике индивидуальности. Это радикально изменяет понимание тезиса оракула, который был основанием для античной философии: «Познай самого себя».

Мы полагаем, что изречение оракула подразумевает отделение личности от полиса, что было утрачено в философии Нового времени и возвращается только в XX в.

Первичным для индивидуальности становится «забота о себе», а уже позднее происходит включение индивидуальности в полис. Причем это включение происходит через меру. «Забота о себе» порождает истину как феномен, исходно побочный к эффекту заботы о себе. Оракул дает рекомендации тому, кто приходит к богу, а не распространяет истины учений. Он задает главное правило: ничего сверх меры; прежде всего, не давай обещаний, которых не выполнишь. Это означает вещание истины без предсказания и использования знания во внешнем мире.

То есть у греков «забота о себе» и «забота о других» соединены в истине. Мы бы это сформулировали так: в истине есть мера забот (даже забота о других больше, чем забота о себе), а во мнении — забота о себе превосходит заботу о других.

Если мы исходим из характера греческой культуры, в которой главное место занимает агон, то самое неприятное для человека — состязаться, вступать в агон с богами. Если человек пришел в Дельфы, он должен себе это запретить. Во многих мифах прослеживается эта тема. Но самый наглядный урок получает царь Эдип в одноименном произведении. Так проводится граница в отношениях «человек — человек» (на агоне, встретив другого, познай его и превзойди) и «человек — бог» (тут человек должен стремиться познать, но не превзойти, т. е. ограничить себя). Ни в первом, ни во втором случае у греков не идет речь о познании в современном понимании, они попадают в агон, и познание работает для превосходства, агон становится импульсом самосовершенствования, которое зависит от того, с кем грек встречается. Отсюда следует, что Бог есть, он бытие, он определен и определяет, а человека нет, он еще должен себя определить, но не через бога, и раз он пришел к богу, тем более он не определен, но человек будет стараться уйти от божественного определения. Собственно, в Дельфы за предсказанием греки и шли, чтобы узнать рок и его избежать, чтобы получить возможность выбора собственного существования через освобождение от агона и от социальности.

Для героев мифа «забота о себе» — это исполнение рока, и они, если его узнают, будут воплощать в существовании то, что предначертано, для других же забота проявляется в познании того, как стать героем или хотя бы быть на него похожим. Мы тут видим новое измерение «заботы о себе», не просто совершенствование в том, что противопоставлено в агоне и требует превосходства над другим, но освобождение от самого агона и движение по своему пути.

Таким образом, в Античности и буржуазном обществе формируется принципиально разный тип индивидуальности, а также понимание собственного предназначения, проставление стратегии существования.

Итак, тезис Сократа относительно «заботы о себе» противостоит заботе о деньгах и материальных благах. Говоря это ученикам, он заботится о них, желает им добра, как и всем афинянам, отмечая при этом, что не смог бы жить по-другому.

«Разве что боги так сильно заботятся об афинянах, что пошлют им вместо Сократа кого-нибудь, кто без усталости будет напоминать им, что надо заботиться о себе. Наконец, третий отрывок, 36 b–c, по поводу ожидающего его наказания. В соответствии с традиционными формами правосудия Сократ предлагает для себя наказание, с которым он согласится, если его признают виновным. Вот этот текст: “Чему по справедливости должен подвергнуться или сколько должен уплатить я за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устройстве, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым, участвуя во всем этом; за то, что не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, величайшее благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться (*epimeletheie*) ни о чем своем раньше, чем о себе самом, — как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом? Итак, чего же я заслуживаю, будучи таковым? Чего-нибудь хорошего, о мужи афиняне, если уже в самом деле воздавать по заслугам?” [2, с. 19].

Фактически Платон говорит, что Сократ призван или послан богами, и проявление заботы, по сути, есть соотношение себя с богом.

Итак, во-первых, Сократ занимается «заботой о себе» человека, но не сам, а по воле богов; во-вторых, при этом Сократ не заботится о себе, ставя хорошее дело выше иного, например политики или богатства; в-третьих, «забота о себе» есть пробуждение человека ото сна (обыденности).

Фуко полагает, что эти свойства «заботы о себе» ключевые для всей античной культуры, а саму «заботу о себе» можно рассматривать как всеобщее античной культуры вообще, т. е. то, что ее двигало внутри нее, внутри главных ее выдающихся личностей. Но у разных авторов Античности оно понимается по-разному, в целом «забота о себе» — это врачевание души (коррекция плана самосовершенствования). «Заботу о себе» можно сравнить с культом себя самого. Это осмысление своей души и цели в присутствии богов.

Именно здесь, согласно мысли французского философа, формируется матрица христианского аскетизма [2, с. 22]. Но мы предполагаем, что это пересмотр специфики античной культуры с позиции христианства. Позиция Сократа шире, чем просто христианское понимание аскезы.

Во-первых, это новый способ поведения, означающий установку самооценки и самоостановки, смирения. Во-вторых, формирование нового взгляда на вещи, предполагающего всегда видение внутреннего за внешним. Это своеобразное постоянное мыслительное упражнение. «В-третьих,

понятие *epimeleia heautou* обозначает не просто общую установку или обращение внимания на себя. *Epimeleia* также всегда подразумевает некие действия, такие, которые производят над самим собой, с помощью которых берут на себя заботу о себе, изменяют себя, очищаются, становятся другими, преобразуются. Отсюда целый набор практик, которые в большинстве случаев суть также и упражнения, и им в истории западной культуры, философии, морали, духовности суждена очень долгая жизнь. Это, например, техники медитации, техники обращения с прошлым, техники досмотра сознания, удостоверения возникающих представлений и т. д.» [2, с. 23].

Возникает вопрос: как современность забыла такую «заботу о себе»? Но вопрос может быть поставлен гораздо шире: как мы вообще забываем прошлые культуры? «Действительно, вы видите, что в веренице текстов, различных форм философии, различных форм упражнений, философских или духовных практик принцип заботы о себе оформляется, отчеканивается в целом ряде формул, таких как: “заниматься самим собой”, “заботиться о себе”, “уйти в себя”, “отступить в себя”, “довольствоваться собой”, “находить счастье только в себе”, “оставаться наедине с собой”, “быть себе другом”, “пребывать в себе самом, как в крепости”, “печься о себе” или “читать самого себя”, “уважать самого себя” и т. п. Так вот, как вам хорошо известно, существует некая традиция (или, может быть, традиции), в силу которой мы, такие, какие мы есть сейчас, сегодня, не склонны наделять все эти формулы, предписания и правила положительным смыслом и уж тем более класть их в основу некой морали» [2, с. 25].

Получается, что «забота о себе» — невидимое сопровождение и главный нерв формирования человека современности, да и всей истории западного человека.

Таким образом, требование к человеку, представленное в античной философии, постепенно заменяется иным требованием к индивидуальности. Особенно ярко это начинает проявляться в философии Нового времени, где познающий субъект противопоставлен миру как объекту познания. Декарт делает очевидность определяющим критерием познания мира, мира без субъекта.

В конечном итоге эта установка, возникшая в философии Нового времени, приводит в современности к ее новой форме — возникновению и совершенствованию искусственного интеллекта, постепенно заменяющего собой человека. Другими словами, речь идет не столько о развитии и совершенствовании самого человека, сколько о развитии техники и технологии. В целом можно говорить о том, что человек выносятся за скобки, дальнейшее развитие всё более игнорирует способность человека к самосовершенствованию, подразумевая возможность его развития только в техническом направлении. И сама проблема «заботы о себе» должна ставиться иначе, чем это было ранее.

В настоящем проблема «заботы о себе» должна решаться в контексте возвращения к себе. Практика возвращения к себе осуществляется через любовь к себе, «первичный эротизм», как его обозначает Фуко. Возвращение к себе означает одновременно взгляд в себя, труд над собой, но это не отменяет главной проблемы, в западной установке — опора на технику, а не на развитие человека.

Возвращаясь к Фуко, полагаем, что обратным действием может обладать стремление к истине, которая усиливает и гармонизирует индивидуальность. Истина придает уверенность субъекту, в том числе в отношении самого себя. Фуко подчеркивает: «Истина, как она есть сама по себе, больше не спасает субъекта. Определяя духовность как род практик, исходящих из постулата, который гласит, что субъект, как он есть, не способен прийти к истине, но что истина, как она есть, способна преобразить и спасти субъекта, скажем, что нынешняя эпоха отношений между субъектом и истиной начинается в тот день, когда оказывается, что субъект, как он есть, может прийти к истине, но что истина, как она есть, не может спасти субъекта» [2, с. 32].

Таким образом, одновременно сила и слабость западного взгляда состоят в том, что он «отрывает» субъекта от объекта познания и ищет понимания природы самой по себе, истины, субъекта самих по себе, это ригоризм чистого разума Запада, отчасти он от него отходит, предполагая взаимодействие субъекта и объекта, а альтернатива — отсутствие расчленения и разделения на чистый объект, субъект и прочее в познании; кончается это отделение уничтожением субъекта во внешнем господстве над природой.

Чистота как способ практики западного типа ускоряет доступ к истине, производит переход к разделению труда и к технике. Это революционный переход западного мышления к техническому стилю мышления. Значит, должна быть альтернативная чистота, где человек заботится о себе в себе самом.

Итак, согласно западному подходу «чистота в себе», как она представлена в философии Сократа и платонизме, противопоставлена заботе о власти над природой (Декарт и материализм). Мы ведь до Фуко видели наметки технического и чистого в ней.

В итоге истина у Сократа совершенствует духовность, а у Декарта истина совершенствует власть над природой. Установка Декарта порождает материализм и, соответственно, идеализм Нового времени, но утрачивает человека с его призванием, заботиться о себе и о своем совершенстве.

Возвращаясь к диалогу Алкивиада (в анализе Фуко), следует обратиться к проблеме недостатка заботы о себе: «политические амбиции; недостаток образования; критический возраст, отсутствие политических знаний» [2, с. 40]. В этой характеристике можно увидеть характер Алкивиада. Платон писал диалог после его подвигов, он показывает характер Алкивиада как его сущее в целом, и синхронно, и диахронно. Здесь Платон действует вполне в традиции трагедий: берет в качестве главного персонажа выдающуюся личность, которая может заинтересовать всех читателей, и показывает предопределенность его действий как действий человека, который с данным характером мог быть только таким, каким получился. В этом контексте Алкивиад дан не как тот, кто может менять себя «заботой о себе», а как тот, кто уже состоялся, т. е. в диалоге Платона представлено среднее между заботой, истиной и агоним.

Итак, Фуко ищет новой логики власти внутри культуры и цивилизации, для него христианская практика заботы (*cura sui* — в греческой и *epimeleia heautou* — в латинской интерпретации) идет от Сократа. В ней он создает синтез логики себя, власти и знания, который якобы потом разрушился

после переворота в субъекте Декарта, когда на место *cuius* встала *causa sui*.

Причина себя может предполагать единство, но полагание чистого мира, субъекта и объекта разрывает процесс познания, отделяя его также от практики и от развития личности субъекта.

Концепция Декарта полагает ненужным познание субъекта, направлена на познание субъектом объекта. Она, по логике Фуко, должна быть дополнена самосовершенствованием внутри субъекта, или «заботой о себе», и всё Новое время шло развитие первого без второго.

Разрыв познания объекта и самопознания субъекта лежит в самом начале западного видения мира и человека, когда познание стремится увидеть изолированно субъект и объект и понять их действия самих по себе. В жизни они не существуют один без другого, но западное познание видит их такими (точнее, видит в целом только познание объекта), тогда объект действует независимо от субъекта и этим выставляет свои законы как чистые законы природы. Такое очищение одной стороны познания и практики развития личности от другой — начало разделения труда и западной науки. Собственно, оно в науке уже происходит, и Декарт его фиксирует.

Особо отметим загадку Античности. Сам факт существования трагедии и огромного интереса к ней зрителей несопоставим с современным типом интереса к информации. Греки, которые смотрели в театре трагедии, во-первых, не видели актеров, а только маски; во-вторых, знали заранее весь сюжет трагедии и жизни описываемого в ней героя. Здесь отсутствует интерес в современном понимании к игре актера или к содержанию как новому знанию. Значит, в феномене трагедии нет ни морального христианского смирения, ни западного поиска нового содержания. Кроме того, сомнителен агон, ведь с героем трагедии нет смысла состязаться.

Можно поставить вопросы: Как и когда происходит переход к новой парадигме мышления? Насколько эта парадигма приводит к исключению человека из познания и техники, а также к замене его роботом и искусственным интеллектом? Насколько эффективно возвращение обратно к гармонии и возможно ли это с учетом значения современной техники, которая получает импульс саморазвития в обход человека? Кроме того, возникает и другой вопрос: почему происходит переход к новой парадигме культуры?

Причиной может быть истощение идей в рамках христианской культуры. Однако в период позднего христианства, наоборот, расширяется поле самоопределения и гармонизации духовности. Ответ кроется в том, что ключевую роль начинает играть новая формация, появление более эффективной цивилизационной модели.

Благодаря принципу чистоты истина уходит в сторону объекта и мир становится независимым от субъекта, что и отражает западная парадигма. Здесь же формируется и такая истина, которая касается только объекта, при этом субъект выносятся за скобки, включая в том числе вещи, как зависящие от субъекта, так и воздействующие на него.

Противоположение объекта и субъекта в ущерб субъекту возникает у схоластов. Они, отделяя науки от теоло-

гии, предполагали иной тип субъекта. Именно открытие «третьей точки», помимо мира и бога-субъекта, становится методологической новацией Нового времени. Субъект как познающий радикально отличается от бога как создающего. Но бог не становится субъектом, субъект, познающий через практику, его обходит. И как только этот субъект уподобляется богу, он снимает с себя способность создавать мир, но важнее, он и утрачивает «заботу о себе», т. е. развивается познание объекта в ущерб саморазвитию субъекта.

Субъект-бог создает мир из ничего, субъект-человек, по сути, не создает мир, а перекомбинирует предметы, потом вещества и свойства, постепенно становясь всё более независимым, т. е. внешне субъект стремится к божественному, а внутри теряет себя.

Итак, Средневековье кладет начало разрыва субъекта и объекта так, что развивается познание объекта, но не субъекта. Новое время идет по этому пути. Ф. Бэкон пишет, что главным противником науки является не теология, а магия, где многое зависит именно от субъекта. Теология к тому времени разрешила существование иного (активного) типа субъекта. Бэкон говорит, что есть творчество открывающих открытие, эти открытия подобны божественным, они делают доступными человеку новые миры. Это не творчество всего из ничего, но творчество с помощью чего-то из ничего, хотя и не всего. Он обозначает три открывающих открытия: компас, порох и книга (они перевернули мир, но утеряти субъекта и его переворот), но надо сказать, что исходным здесь является человек. Открывающее открытие — создание человека комбинирующего.

Итак, мы имеем две фигуры: бог-творец и человек-комбинатор. Человек, который идет по первому пути, должен искать «заботы о себе», понимать свою конечность в мышлении; комбинатор должен искать чистые объекты, не подверженные изменению, как и условный декартовый субъект в разных действиях. Первый ищет ингредиенты развития, а второй — инварианты прогресса. Это раскрывает характер забытой «заботы о себе» в Новое время.

Надо отметить, что новейшая философия Европы с XX в. отчасти видит проблему развития индивидуальности и пытается вернуться к истокам, чтобы дать возможность ей развиваться. Более того, трек развития индивидуальности в разных философских направлениях разный, но присутствует практически во всех. Проблема утраты человеком внутреннего импульса саморазвития, истощение этой «заботы о себе», ощущается всей европейской культурой. Это может стать проблемной перспективой восстановления личности в рамках европейской культуры, которая проблемна потому, что, как мы показали выше, весь ход западной культуры проходит мимо развития индивидуальности. Западная культура в целом «отвернулась от личности», забыла о ее развитии, а итогом является такое развитие технологии, где человек всё более отсутствует.

Первым в разворачивании альтернативного развития является экзистенциализм, вспомним попытку Ж.-П. Сартра, в добавлении к марксистской теории личности, в его предположении, что человек — это проект [3, с. 319–321].

В современном мире, где господствует технократия, мы полагаем, невозможно развитие техник совершенствования

личности. Они в любом случае приспособлены к развитию эффективности технологий.

Итак, каждое направление современной философии дает свою версию совершенствования человека, рассмотрим это на примере экзистенциализма, который, как нам кажется, наиболее акцентирован на этом и близок к «заботе о себе». Точнее, мы это можем увидеть у Хайдеггера, который называл себя феноменологом, а не экзистенциалистом, хотя именно он в «Бытии и времени» [4, с. 301–334] показал, что личность формирует в себе экзистенциалы, которые отражают подлинность ее саморазвития.

При этом Хайдеггер не только рисует путь к саморазвитию как компенсацию развития личного, в дополнение к техническому или внешнему, но также проблематизирует правильность этого пути, в его вопрошании и повороте (возврате) к бытию. У него ключевым импульсом присутствия экзистенции является страх, страх опозориться, ошибиться, что вполне соотносится с «заботой о себе» Фуко. Этот страх выливается в энергию действия, которая приобретает характер «заботы», что напоминает будущую концепцию Фуко даже по названию термина. Хайдеггер рисует широкую картину экзистенциалов, как они проявляются и растут в личном пространстве человека. Но в целом его интересует подлинное и присутствие, он акцентирует отчуждение экзистенциала в его реализации. То есть возникает система внутреннего содержания личности, ориентированная на классификацию типов человека, а также моральная оценка этих типов, или экзистенциалов.

Для Хайдеггера важно, что экзистенциалы обладают энергией действия, и чем ближе они к сущему, тем энергичнее. Однако Хайдеггер полагает, что человек слишком много натворил и оторвался от природы, поэтому должен остановиться в вопрошании, увидеть, где бытие, и повернуться к нему. Другими словами, Хайдеггер видит в экзистенциалах возможность развития человека, но акцентирует проблему скорее как моральную, как необходимость возвращения к бытию, к подлинному сущему.

Мы в терминах «заботы о себе» противопоставили бы развитие и прогресс, прогресс дает внешние стимулы и техники, и он порождает внешним импульсом и энергией, что близко к понятию признания, достижения господства над природой, славой, прибылью, эффективностью. Этому вектору противостоит развитие, которое происходит изнутри личности и отражает необходимость развития личности в условиях ее творчества. Однако, если личность сама свое развитие направляет на творчество, т. е. на критерий признания, то она может потерять принцип призвания.

Таким образом, мы «заботу о себе» разделили на два компонента: если это совершенствование по схеме прогресса, то оно задано извне и направлено на признание; если

это совершенствование по схеме развития, то оно подразумевает формирование внутри личности призвания и всё большее ее отделение от внешних стимулов. Во втором случае воплощается истинный смысл «заботы о себе».

На начальных стадиях развития личности признание исключает призвание. Отсюда сложность достижения последнего.

Из этого следует, что Хайдеггер уже поставил проблему «заботы о себе», но не пошел по пути ее решения, потому что придерживался методологии онтики, т. е. видел и решал проблемность бытия сущего вообще, а не развития отдельной личности.

Заключение (Conclusion)

Фуко пишет о власти и знании, а это отображает социальную сторону «заботы о себе», которую мы соотносим с признанием достижений самосовершенствования в окружающем социуме. Этому типу совершенствования мы противопоставляем призвание, которое субъект может для себя найти. Тогда, идя по пути призвания, субъект находит альтернативу признанию. Призвание более склонно искать совершенство себя, чем его реализацию и доказательство, как признание. Часто, особенно на первых этапах, признание «сбивает», снимает призвание, и субъект должен ориентироваться в первичной их несовместимости. В широком контексте это социальное противоречие, которое субъект при становлении «заботы о себе» может преодолеть победой призвания, тогда он в состоянии стать самодостаточным развивающимся целым. Философский уровень понимания «заботы о себе» как раз и различается ориентацией на признание, в противоположность признанию.

Мы полагаем, что признание вырождается во внешние факторы совершенствования и отталкивается от субъекта, отделившегося от объекта, личности, стремящейся к знанию как к власти, но в итоге к состязанию с природой и господству над ней как доказательству этого совершенства. Отчасти это соревнование и управление природой аналогично состязанию с богом греков.

Итог этого вектора совершенства — искусственный интеллект, в котором победивший природу человека сам себя вычеркивает из бытия. То есть игнорирование «заботы о себе» ведет к прогрессу технологии и ускользанию человека. В этом контексте «возвращение к себе» Фуко напоминает «возвращение к бытию» Хайдеггера и «вечное возвращение» Ницше.

Современные философские направления подразумевают проблему «заботы о себе», каждое по-своему, но они еще не зафиксировали ее как проблему и касаются ее только косвенно, между тем время ее решения, как и время господства человека над техникой, проходит.

1. Рягузова Е. В. Забота личности о себе: возможности построения психологической типологии // Изв. Сарат. ун-та. Новая серия. Сер. : Философия. Психология. Педагогика. 2025. Т. 25, вып. 1. С. 31–39.

2. Фуко М. Герменевтика субъекта : курс лекций, прочитанных в Коллеже де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб. : Наука, 2007. 677 с.

3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М. : Политиздат, 1990. С. 319–345.

4. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб. : Наука, 2002. 451 с.