Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2024. № 1 (78). С. 166–176.
THE CASPIAN REGION: Politics, Economics, Culture. 2024. Vol. 1 (78). P. 166–176.

Научная статья
УДК 14
doi: 10.54398/1818510X_2024_1_166

ПРАЗДНОСТЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ЭПОХЕ

Костомаров Артур Сергеевич
Самарский национально-исследовательский университет имени академика С. П. Королёва, г. Самара, Россия
arthur_boyard@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-0733-3011

Аннотация. В статье праздность понимается не как свобода от труда и работы, но как как конститутивный принцип человеческого бытия. Актуальность исследования заключается в попытке экспликации позитивного онтологического смысла феномена праздности и выявления роли и значения праздности в бытии человека. Исходным замыслом статьи выступает попытка раскрыть праздность как приостановку деятельности, как форму экзистенциального эпохе, которая в онтологической перспективе позволяет человеку обнаружить близкое как первичный онтологический фон, с которым человек связан сущностным способом своего бытия; в антропологической перспективе праздность открывает человеку его бытийные возможности, его этос (форма жизни), собственный способ существования и, наконец, праздность интерпретируется как необходимое условие самой политики, которая определяется в статье как пространство потенциальности и проективности человеческого существования. Для реализации поставленного замысла исследование ставит перед собой задачу обратиться к анализу феномена близости и связанных с ним категорий привации и депривации в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, к понятию амехании в концепции В. В. Бибихина, а также к понятиям деятельности и потенциальности, манеры и жеста в критической философии Дж. Агамбена.

Ключевые слова: близость, привация, депривация, бездеятельность, праздность, амехания, потенциальность, манера, этос, жест

Для цитирования: Костомаров А. С. Праздность как экзистенциальное эпохе // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2024. № 1 (78). С. 166–176. https://doi.org/10.54398/1818510X_2024_1_166.

Это произведение публикуется по лицензии Creative Commons «Attpribution» («Атрибуция») 4.0 Всемирная.

IDLENESS AS AN EXISTENTIAL EPOCH

Artur S. Kostomarov
Samara National Research University, Samara, Russia
arthur_boyard@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-0733-3011

Abstract. In the article idleness is understood not as freedom from labor and work, but as a constitutive principle of human existence. The relevance of the study lies in the attempt to explicate the positive ontological meaning of the phenomenon of idleness and to identify the role and significance of idleness in human existence. The initial idea of the article is an attempt to reveal idleness as a suspension of activity, as a form of existential epoch, which in the ontological perspective allows a person to discover the close as the primary ontological background, with which a person is connected by the essential way of his being; in the anthropological perspective idleness opens to a person his being possibilities, his ethos (form-life), his own way of existence and, finally,

© Костомаров А. С., 2024.

idleness is interpreted as a necessary condition of politics. In order to realize its purpose, the study aims to analyze the phenomenon of proximity and the related categories of privation and deprivation in the fundamental ontology of M. Heidegger, to the understanding of amechania in the of V. V. Bibikhin conception and the concepts of activity and potentiality, manner and gesture in the critical philosophy of G. Agamben.

Keywords: intimacy, privation, deprivation, inactivity, idleness, amechania, potentiality, manner, ethos, gesture

For citation: Kostomarov A. S. Idleness as an existential epoch. *Kaspiyskiy region: politika, ekonomika, kultura* [The Caspian Region: Politics, Economics, Culture]. 2024, no. 1 (78), pp. 166–176. https://doi.org/10.54398/1818510X_2024_1_166.

This work is licensed under a Creative Commons Attpribution 4.0 International License.

Введение

Феномен праздности тематизируется в общественных науках как форма свободы человека от труда, как необходимое время для восстановления сил, которое требуется человеку для того, чтобы он вновь мог вступить в трудовые отношения. Таким образом праздность осмысляется через примат труда и деятельности. Сцепление труда и праздности оказывается в центре внимания марксистской философии. В «Капитале» К. Маркс указывает на то, что конечной целью труда является появление такого времени, которое было бы свободно от трудовых обязанностей [15, с. 113–116]. Таким временем оказывается время досуга и праздности. Если обратиться к философской антропологии, то феномен праздности рассматривается в контексте таких, во многом маргинальных понятий, как лень, недеяние и бездеятельность [13; 14; 18]. Цель настоящего исследование – представить праздность как конститутивный принцип человеческого бытия и реабилитировать праздность как самостоятельный, значимый феномен человеческого существования, нуждающийся в философском постижении. Новаторским принципом исследования, который обуславливает его актуальность, является рассмотрение праздности как экзистенциального эпохе, как формы воздержания от деятельности, от предзаданных и наличных форм существования. Праздность как экзистенциальное эпохе подвешивает смысл (Ж.-Л. Нанси, Ж. Деррида), что позволяет человеку деконструировать основания своего существования, обрести себя в аспекте своих потенциальных возможностей. Понятая таким образом праздность по-новому высвечивает творческий, рефлексивный и созидательный характер человеческого бытия.

Феномен праздности будет рассмотрен через обращение к пониманию мира как близости, к категориям привации и депривации в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, через рассмотрение понятия амехании в концепции В. В. Бибихина и онтологии потенциального Дж. Агамбена.

Основная часть

Человек в горизонте мира других людей

Фундаментальная онтология М. Хайдеггера определяет человеческое бытие, бытие dasein через априорную онтологическую структуру заботы. «Присутствие, – отмечает Хайдеггер, – есть “в” мире в смысле озаботившегося-освоившегося обращения с внутримирно встречным сущим» [20, с. 104]. Именно забота о своём существовании размыкает бытие dasein, делая его открытым другому, что позволяет нам сделать вывод об интерсубъективном характере человеческого существования и утверждать, что ближайшим для озаботившегося присутствия является мир других людей. «“Другие”, das Man, – как указывает Хайдеггер, – есть экзистенциал и принадлежит как исходный феномен к позитивному устройству присутствия» [20, с. 106]. Попытаемся всмотреться в то существование, которое человек обретает в мире других людей. Другие – это общий мир, мир совместного существования, в котором люди подручным, инструментальным образом заботятся о своём существовании. Хайдеггер

пишет: «Присутствие отсылает себя всякий раз уже из ради-чего к с-чем имения дела, т. е. оно всегда, пока оно есть, даёт сущему встречаться как подручному» [20, с. 113]. С точки зрения Хайдеггера сама встреча с другим опосредована набором подручных инструментов (производство, труд, потребление), а не из перспективы его друговости и трансценденции, о которой будет говорить Э. Левинас. В этом смысле в фундаментальной онтологии Хайдеггера мир других людей выстраивается не ко-экзистенциально, конституируется не вокруг признания инаковости другого и связанного с ней этического отношения, но через инструментальное отношение к себе как озаботившемуся присутствию. Подручное не позволяет обратиться к другому в аспекте его самости или лица, но обрекает определять другого нумерически, безлично, как часть массового Они. Таким образом, мир других людей открывается инструментально, прагматично, как то, с чем имеют дело.

Т. В. Щитцова указывает, что мир других людей становится для dasein такой реальностью, в которой система отсыланий значимости уже установлена и даже предустановлена как то, с чем dasein должно считаться [22, с. 48]. Для того чтобы обрести себя в пространстве других, dasein принимает сложившуюся систему значений и связанную с ней систему социальных ролей и масок как форму онтологической пристёжки, как то, что dasein онтологически фокусирует и определяет. Существуя по принципу das Man, dasein получает свою способность быть через других. Человек усваивает заданные способы экзистирования, некие предписанные формы осмысления и представления себя в мире. Так мир других людей становится тем первичным онтологическим пространством, в котором dasein обнаруживает себя в модусе обезличенного, несобственного бытия.

Как мы видим, в мире других людей dasein дано себе в модусе своего падения, оно лишено своей самости, отчуждено от собственных бытийных возможностей, существует как неподлинное бытие. «Субъектом повседневного существования, – пишет Хайдеггер, – является Man, которое мы отличаем от подлинной, то есть своеобразно постигаемой, личности. Фактическое существование есть не что иное, как открываемый мир обыденных связей» [20, с. 113]. По Хайдеггеру, das Man функционирует как машина самоутраты, где невозможно провести различие между собственным и чужим, где Я принимает предоставленную систему значений и продиктованный ею социальный образ как свой собственный, поэтому modus vivendi человека в мире das Man является неосознанное самоотчуждение. Мир других людей есть, как мы видим, ближайший для человека мир, но, вместе с этим, именно другие становятся препятствием для реализации моего бытия как бытия индивидуального.

Таким образом, фундаментальная онтология исходит из того, что мир других осуществляет привацию бытийных возможностей индивида, собственное бытие человека, его собственная способность быть изначально существует в отчуждённой форме, как то, что отчуждено от человека, как то, чего ему не хватает, чего ему не достаёт. В «Бытие и времени» Хайдеггер указывает на привативный характер мира других людей: «…присутствие как повседневное бытие с другими оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие. Прихоть других распоряжается повседневными бытийными возможностями присутствия» [20, с. 113]. В этом ракурсе позволим себе сравнить фундаментальную онтологию Хайдеггера с психоанализом Фрейда, поскольку психоанализ также исходит из привативного характера человеческого бытия. Человек ничего не знает о подлинной логике своего желания, которая его формирует, он не имеет доступа к своим подлинным желаниям и то, за что выдаёт себя человек, не есть он сам.

Мир как исходный горизонт близости

Зададимся вопросом: что же есть подлинная близость? Как возможна депривация своих бытийных возможностей и переход к собственному бытию? Если для Фрейда депривация связана с самой техникой психоанализа, которая помогает человеку обнаружить вытесненную фантазию, а значит, обрести себя в своём собственном желании, в своём собственном способе получать наслаждение, то в фундаментальной онтологии Хайдеггера

депривация человеческого бытия, возвращение человека к его собственным бытийным возможностям происходит через обнаружение подлинной близости, которая существует для человека непредметным, не наличным образом. Феномену близости, посвящены послевоенные работы М. Хайдеггера («Вопрос о технике», «Искусство и пространство», «Вещь»), в которых он указывает, что близкое не существует в поле опыта, оно не совпадает не с наличным, не с подручным. Близкое невозможно описать в терминах самости или какого-то фрагмента действительности. Близким для человека является сам мир, который мы не можем описать инструментально как совокупность вещей, как форму наличной реальности, которую человек осваивает предметно-практическим образом. Как полагает Хайдеггер в статье «Время картины мира», в современной культуре, благодаря развитию науки и появлению нового вида техники, утверждается такой способ тематизации мира, который рассматривает мир через принцип производства, когда само сущее определяется в терминах предметности, как то, что предстаёт в наличии, – постав [21, с. 397]. Поставляющее производство выражает ценность сущего в аспекте его функциональных и инструментальных свойств, что приводит к овеществлению и объективизации мира. Такое сущее становится тотальным, планетарным и заслоняет собой мир. Мир становится закрытым и герметичным. «Сущее в целом берётся теперь так, – указывает Хайдеггер, – что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком. Где дело доходит до картины мира, там выносится кардинальное решение относительно сущего в целом. Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего» [21, с. 399]. В перспективе производства человек определяет для себя мир как внешнюю среду обитания, с которой он стремится установить отношения господства и власти. Подобная стратегия предполагает захват и присвоение сущего. Отталкиваясь от феноменологии Гуссерля, которая определяет мир как универсальный горизонт, задающий пределы потенциальных интенциональных актов сознания [12, с. 77], Хайдеггер пытается обнаружить другой способ полагания мира, связанный не с принципом производства, а с идеей произведения. Если принцип производства предполагает перевод сущего в предмет, чья действительность определяется практическим использованием, то идея произведения, как её раскрывает Хайдеггер, выводит сокрытое из круга потаённого, осуществляет переход потаённого в непотаённое (aletheia). Увидеть мир со стороны произведения, значит, пережить его как открытое, как простор, высвобождающий место для сущего [21, с. 402]. Важно иметь в виду, что мир, по Хайдеггеру, требует понимания, мир существует благодаря тому, кто его понимает. Именно благодаря пониманию мира, а это такой опыт, который с необходимостью индивидуализирует человека, позволяет ему вступить в отношение с сущим и получить знание о себе самом. Так как же обрести понимание мира, пережить его как произведение, как открытость, ведь, как мы показали выше, мир всегда истолкован и заслонен от человека анонимностью das Man, опредмечен поставом как современным видом техники?

С нашей точки зрения, для того чтобы обрести мир как близкое, как тот изначальный онтологический фон, к пониманию которого устремлён человек, необходимо осуществить экзистенциальное эпохе, прервать деятельность, впасть в амеханию. Мы полагаем, что прерывание, приостановка деятельности позволяют человеку выйти за границы das Man, воздержаться от притяжения социальных ролей и масок и предзаданных форм идентичности, осуществить депривацию себя и перейти к другим формам использования сущего (созерцание, понимание, осмысление), которые не предполагают его присвоения и эксплуатации. Полагаем, что подобная дезактивация существования не только позволяет человеку осуществить депривацию себя, обнаружить собственные бытийные возможности, обрести свою собственную способность быть, но вступить в отношение к миру как открытому. В онтологической перспективе мы можем определить праздность, бездеятельность как условие открытия мира как подлинной и позитивной близости.

Бездеятельность и амехания как способ обнаружения собственного в концепции Бибихина

На роль и значение бездеятельности, амехании в формировании человеческого бытия указывает В. В. Бибихин. В своих работах В. В. Бибихин использует понятие амехании как простановки деятельности в двух значениях. Во-первых, амехания понимается как способ обнаружение мира как того, во что человек всегда погружён и чем он оказывается захвачен. «Никакого другого пути для человека нет, – пишет Бибихин, – ничего вообще другого, чем неподвижное бытие в амехании, отключении механизмов планирования и организации, но не отключения автоматов, потому что автоматы – сами собой действующие – в принципе отключены быть не могут, – это единственное что есть, и ничего другого просто нет, в сильном парменидовском смысле, что небытия безусловно нет» [11, с. 191]. Для Бибихина, как и для Хайдеггера, мир «остаётся заслонен для нашего взгляда искусственным культурным расписанием, привычными интеллектуальными штампами и конструктами» [8, с. 127], предустановленный миром других системой значений, т. е. человек отлучён, отчуждён от мира. Опираясь на понимание Хайдеггером современного вида техники как постава, Бибихин полагает, что современный человек опосредует своё отношение к миру различного рода искусственно созданными механизмами, машинами, которые отделяют сознания человека от мира. Это приводит к парадоксальной ситуации, когда посредством науки и техники человек осваивает и приспосабливает мир, но в нём не живёт. Для Бибихина мир есть живой автомат, самосущее, которое становится доступным человеку в ситуации, когда он приостанавливает влияние и воздействие предзаданных, наличных форм существования, что позволяет ему в свою очередь не только обрести мир, но и перейти к его пониманию. «Завороженный покой – фильтр, пройдя через который, – пишет Бибихин, – входят в автомат, настоящий, который не устаёт, но не в том смысле, что он может ремонтировать сам себя, это могут и ненастоящие программные, механические автоматы, а в том, что он воссоздаёт каждый раз не сам себя, а воссоздаёт само воссоздание больше, чем сам себя» [10, с. 233]. Таким образом амехания, бездеятельность выступает экзистенциальным условием обнаружения мира, открытости формам его явленности и понимания.

Во-вторых, амехания и связанная с ней бездеятельность выступает в концепции Бибихина условием открытия собственного. «Важно и весомо только то, что человек сделает в слабости, – утверждает Бибихин, – замешательстве, в амехании, когда нет путей» [9, с. 33]. Приостановка и деактивация деятельности позволяют человеку обнаружить мир как собственное, как распахнутый горизонт, как свой дом. Бибихин пишет: «Мир как захватывающая цель всякого захвата с самого начала проявляет черты близкого, интимного, согласного человеку» [10, с. 209]. Подчеркнём, что собственное для Бибихина устанавливается не через свободу выбора, о чём, к примеру, говорит философия Сартра, но, как и для Хайдеггера, собственное есть захваченность миром. Важным аспектом онтологии В. В. Бибихина является идея о том, что явление мира требует явленности индивидуальности человека, т. е. явление мира требует открытия, самообнаружения индивидуальности, которая, как мы показали, нуждается в бездеятельности, в недеянии.

Как мы видим, экзистенциальная философия М. Хайдеггера и её рецепция В. В. Бибихиным предполагает осуществление ревизии человеком своего наличного, предзаданного существования. Это операция осуществляется путём приостановки деятельности, амехании, позволяющей человеку осуществить деприватывный опыт, предполагающий обнаружение собственной способности быть и раскрытия мира как исходной близости. Таким образом, амехания, бездеятельность есть форма экзистенциального эпохе, которая обеспечивает событие встречи человека и мира, выступая условием раскрытия собственного как захваченности близким, миром как таковым.

Поэзис и праксис как судьба европейской философии

В современной постметафизической философии Дж. Агамбен рассматривает праздность, бездеятельность как конститутивный принцип человеческого бытия.

Опираясь на фундаментальную онтологию М. Хайдеггера, на критическую философию В. Беньямина и археологию власти М. Фуко, Агамбен осуществляет деконструкцию западно-европейской онтологии и связанного с ней антропологического проекта. В своих работах, посвящённых выявлению теологических оснований экономической парадигмы Запада, раскрытию смысла мессианского времени и анализу природы искусства, Агамбен, следуя за Хайдеггером, указывает на два типа онтологий, которые определили логику развития европейской философии: перспектива произведения (poesis) и перспектива производства (praxis). По мысли Агамбена, греческая философия и культура были основаны на различении поэзиса и праксиса. Поэзис предполагал рождение, создание, производство в настоящем, возникновение чего-то из небытия в бытие, выведение из сокрытости в открытость. Сам процесс перехода из небытия в бытие предполагает обретение формы, образа, «поскольку именно в форме и исходя из формы произведённое вступает в присутствие» [6, с. 72]. «Для греков, – пишет Агамбен, – было сущностью произведения, – то есть самого факта, что в нём нечто приходит в бытие из небытия и тем самым открывает пространство истины (α-λήθεια)» [6, с. 78]. Согласно Агамбену, отношение к миру через идею произведения не предполагает владение и обладание сущим, но удивление и созерцание. Это такое действие, которое свободно от прагматичного и утилитарного, властного освоение мира, это своего рода действие без цели. Говоря словами Хайдеггера, в перспективе поэзиса человек допускает сущего до его бытия, позволяет сущему быть таким, какое оно есть.

В отличии от поэзиса, праксис в интерпретации Агамбена – это действие, которое предполагает волевую активность человека. Праксис есть волевое действие человека, имеющее целерациональную природу. Таким образом причиной и условием практики является воля, акт воления. Специфика праксиса заключается в том, что он всегда производит то, что от него отлично. Однако Агамбен считает, что важным в праксисе является не столько производство вещей и предметов, сколько создание самого действия, в котором «воление выводит в присутствие только само себя» [6, с. 102]. В перспективе производства человек начинает соизмерять сущее со своим волевым действием, подчиняет сущее себе. По мысли Агамбена, воление и связанное с ним обладание отрицает онтологическую самостоятельность вещи. Воля субъекта овладевает вещью и на место границы вещи субъект ставит свои собственные границы. В интерпретации Агамбена в греческой культуре поэзис предшествует праксису. Однако дальнейшей развитие европейской культуры и философии приводит к смешению поэзиса и производства и, как следствие, определение праксиса как формообразующего принципа человеческого бытия.

Бытие как праксис

В своей фундаментальной работе «Царство и слава» Агамбен показывает, что средневековая культура определяет всё сущее как результат божественного праксиса, сама же логика божественного творения человеку недоступна, но человек может выстраивать себя, свой духовной облик по образу Бога, т. е. мыслить себя как практическое существо [5]. В дальнейшем в европейской культуре праксис начинает отождествляться с трудом, который благодаря христианской традиции, а после работам Гегеля и Маркса мыслится как то, что наделяет человека особым онтологическим статусом, позволяющим человеку формировать своё социальное бытие и быть движущей силой исторического процесса. Агамбен пишет: «Отныне всё человеческое “делание” понимается как праксис, то есть как конкретная производственная деятельность (противопоставляемая теории, ставшей синонимом мысли и абстрактного созерцания), а практика, в свою очередь, мыслится исходя из труда, то есть из производства материальной жизни, сообразующегося с жизненным биологическим циклом» [6, с. 96]. Как мы видим, труд и производство становится для человека способом самоудостоверения себя в мире. Деятельность и труд вменяются человеку как его обязанность, высший этический критерий его существования. В онтологическом плане подобная перспектива приводит к тому, что всё сущее постигается как то,

что существует в наличии и зависит от волевого, целерационального действия человека. Свою онтологическую определённость и значимость сущее начинает обретать в контексте своих функциональных и операциональных свойств. В антропологическом плане человек начинает мыслит себя в аспекте труда, что в свою очередь приводит к зависимости человека от конкретных социально-исторических условий производства.

В итоге, как полагает Агамбен, смешение поэзиса и праксиса приводит, с одной стороны, к утверждению практического характера бытия, под которым понимается совокупность операциональных свойств сущего, с другой стороны, практика становится конститутивным принципом человеческого бытия. Примат практики в осмыслении человеческой природы содержит важное противоречие. Человек приучается видеть и понимать себя в аспекте непрерывной деятельности, что, по мысли Агамбена, закрывает человеку доступ к потенциальности его существования, к его способности что-то делать или не делать. Утверждение в европейской философии и культуре практического характера бытия приводит к тому, что возможное, потенциальное аннигилируется производящим характером деятельности, вокруг которой выстраивается действительный порядок сущего. Возможное, потенциальное бытие блокируется самой деятельностью и внешними формами её осуществления, подобным образом потенциальность обособляется, отделяется от человека и становится недоступной для свободного использования.

Бытие как потенция

В осмыслении человеческой природы Агамбен противопоставляет примату практики бытие в его возможности, потенциальности. Потенциальность в интерпретации Агамбена – это есть то, что всегда находится при сущем, в виде некоторого остатка, указывающего на вариативность и перспективность его воплощения. Как пишет Агамбен в «Оставшемся времени», возможное и потенциальное есть такой остаток, который «не исчерпывается в действии, но всякий раз сохраняется и пребывает в нём. И если этот остаток потенции в определённом смысле слаб, если он не может ни аккумулироваться в знании или догме, ни установить себя в качестве права, он тем не менее не является ни пассивным, ни инертным: напротив, он действует именно посредством своей слабости» [3, с. 175–176]. Именно обнаружение потенциальности как ключевого свойства бытия позволяет человеку обрести своё существование в новом возможном наброске, в аспекте бытия заново. Так, в онтологическом проекте Агамбена потенциальность становится фундаментальным, неотъемлемым и неотчуждаемым свойством человеческого бытия. Но возникает вопрос: как мы можем получить доступ к потенциальности своего существования, ведь, как показывает анализ, примат практики в формировании человеческого бытия, зависимость человека от культурно-исторических форм осуществления праксиса приводит к тому, что потенциальность бытия блокируется, становится недоступной для осознания и выражения? Именно праздность, бездеятельность становится для Агамбена тем, что возвращает бытию многомерность потенциальности, открывает человеку потенциальность его существования, вводит человека в регистр бытия заново, в котором он обнаруживает свою свободу, уникальность, неповторимость своего существования. «Движение к пределу, к бездеятельности, – отмечает И. В. Соловей, – как вечной и нескончаемой субботе, с одной стороны, указывает на принципиальную непредназначенность человека для чего бы то ни было; с другой стороны, привести к состоянию бездеятельности – означает приостановить акт всех человеческих деяний, то есть обнаружить отдых и покой в самих себе, в собственной способности действовать» [19, с. 23]. Как мы видим, праздность «подвешивает», приостанавливает деятельность, указывая на «непредназначенность» человека, на незаконченность и проективность его присутствия в мире. Для Агамбена, как и для Хайдеггера и Бибихина, праздность, бездеятельность, амехания открывает человеку его собственную способность быть, его существование не в аспекте чтойности, а в аспекте его ктойности. Праздность приводит к узнаванию человеком самого себя, но не во аспекте его наличного существования, но в аспекте его возможного, потенциального бы-

тия. Приостанавливая, «подвешивая» деятельность, человек обнаруживает, что он может любым, не только тем, каким предписывает ему быть деятельность. Так представляя праздность как конститутивный принцип человеческого бытия, Агамбен пытается преодолеть в европейской философии примат практики и деятельности, вернуть бытию многомерность потенции и построить такую онтологию, которая базируется на потенциальности, вариативности и возможности бытия. Потенциальность и вариативность выступают для Агамбена механизмами субъективации, тем, что формирует человеческое бытие как автономное и суверенное существование, в качестве такого бытия, которое может утвердить себя в мире в перспективе своих возможностей, в то время как невозможность не-деяния, отказ от потенциальности в пользу действительности определяются итальянским философом как механизмы десубъективации, поскольку они скрывают от человека его бытие в возможности и отчуждают от него его потенциальность [7, с. 89].

Праздность как условие деятельности и политики

Приостановка деятельности позволяет не только обрести потенциальность существования, но и такую конфигурацию жизни, которая неотделима от своей манеры, от способа своего существования – формы-жизни. Форма-жизни – это такая жизнь, которая манифестирует, выставляет свою манеру, свой собственный способ существования. Манера открывает бытие в его модальной полноте, в уникальности своего так. В «Грядущем сообществе» Агамбен указывает на то, что человек экспонирует, выражает себя в своих качествах и свойствах, это «такое бытие не является ни акцидентальным, ни необходимым, но, так сказать, беспрерывно порождается собственной манерой» [1, с. 45]. В этом смысле праздность открывает человеку его этос, от которого человек оказывается неотделим. Поэтому форма-жизни Агамбена основана на тождестве со своим этосом, со своей манерой быть. Онтологический маньеризм, присущий антропологии Агамбена, укоренён в экзистенциальной традиции, которая предполагает, что существование предшествует сущности. Для Агамбена человеческое бытие инициирует себя посредством собственного способа существования, т. е. это бытие, которое обладает собственной детерминацией, самобытие, сущность которого в бытии-вот-таким.

Праздность, бездеятельность – это необходимое условие самой деятельности. Приостанавливая деятельность, человек обретает возможность определить не только то, что он может сделать, но и то, что он сделать не может. Знание о том, что я не могу сделать, оказывается для Агамбена принципиально важным, поскольку, зная свою «способность-не» человек понимает, что он может действительно сделать, т. е. может перейти к некоторому действию. «Живущий, – отмечает Агамбен, – существующий в образе способности, способен на собственную неспособность, и только в этом он обладает своей способностью. Он может существовать и действовать, потому что поддерживает своё отношение к собственному небытию и недеянию» [2, с. 52]. Таким образом основанием деятельности человека, её истоком и архэ является бездеятельность и праздность.

Приостановка деятельности, по Агамбену, открывает человеку саму возможность действия, предполагающую созерцание способности действия, которая не переводится в акт, в форму практического выражения. Каков антропологический смысл такого созерцания? Видимо, речь идёт о таком созерцании, которое предполагает увеличение, накопление потенции бытия в отношении его возможностей. Для Агамбена важна идея о том, что только тогда, когда человек знает и владеет своей потенциальностью, он становится политическим субъектом. «Политика, – указывает Агамбен, – существует, потому что человек является существом argos, он не определяется каким-либо присущим ему занятием – это существо чистого потенциала, не исчерпываемое какой-либо идентичностью или каким-либо призванием…» [4, с. 50–51]. В этом смысле политика для Агамбена есть пространство, в котором происходит открытие и удержание потенциальности бытия. Сама политическая сфера базируется на приостановке деятельности и дезактивации социальных форм её осуществления,

поскольку такая дезактивация открывает человеку его потенциальность, свободу, способность вступать в интерсубъективное взаимодействие и осуществлять борьбу за признание. В итоге, как мы видим, потенциальность и вариативность бытия выступает у Агамбена экзистенциальным основанием политики.

Свою онтологию политического Агамбен иллюстрирует через обращение к феномену жеста. Сам жест противостоит у Агамбена действию. Жест не тождественен действию, поскольку лишён цели, и в этом смысле жест противостоит целерациональному характеру действия. Поэтому там, где появляется жест, там прерывается, останавливается действие. Жест – это всегда средство без цели. «Жест, – утверждает Агамбен, – представляет средства как таковые, включённые в область медиальности, и потому не проецирующиеся ни на какие цели» [4, с. 58]. Жест обладает медиальной природой, которая позволяет ему выразить, предъявить саму манеру, этос существования. Именно в жесте, как нам представляется, происходит встреча человеческого бытия со своей способностью быть, со своей манерой существования, со своим характером. Однако Агамбен идёт дальше и мыслит политику как жестуальное измерение. «Политика, – по утверждению Агамбена, – есть сфера чистых средств, то есть абсолютной и интегральной человеческой жестуальности» [4, с. 68]. По мнению К. В. Прозументика, жест есть форма выражения самой жизни, то, посредством чего жизнь себя выставляет [16, с. 12]. Но что предъявляется жизнью в осуществляемом ею жесте? Представляется, что, осуществляя приостановку деятельности, жест выражает возможный, потенциальный характер самой жизни. В жесте сообщается сама потенциальность жизни, вариативность её свершения. Значит, политика это и есть собрание, констелляция жестов, в которых человек выставляет, предъявляет и отстаивает саму возможность жизни быть той или другой, использует и практикует жизнь в её различении. Политика – это есть пространство потенциала жизни.

Выводы

Обращение к фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и критической философии Дж. Агамбена позволило определить праздность не в её расхожем понимании – как свободу от труда, но как конститутивный принцип человеческого бытия и онтологическое основание самой деятельности человека. Праздность не является аксиологически ничтожным феноменом или, по меткому замечанию Д. Раскова, праздность – это форма активного очеловечивания [17, с. 131].

Опираясь на фундаментальную онтологию М. Хайдеггера и концепцию В. В. Бибихина, праздность можно определить как форму экзистенциального эпохе, которая позволяет человеку осуществить депривацию своих бытийных возможностей и обнаружить мир как исходный горизонт близости.

Праздность как форма экзистенциального эпохе оказывается в центре внимания критической философии Дж. Агамбена. Праздность есть форма дезактивации, приостановки деятельности, которая не только позволяет увидеть бездеятельность как источник деятельности, но также выступает способом обнаружения манеры, этоса жизни, потенциальности существования. Для философии Агамбена праздность – это есть также условие политического пространства как пространства потенциальности жизни.

Таким образом, праздность становится тем важным феноменом, который позволяет философии и современной гуманитарной науке не только по-новому поставить вопрос о специфике человеческого бытия, но и прояснить особенность индивидуального опыта, обратиться к экзистенциальным основаниям политики.

Список литературы

1. Агамбен, Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. – Москва : Три квадрата, 2008. – 144 с.
2. Агамбен, Дж. Костер и рассказ / Дж. Агамбен. – Москва : Грюндриссе, 2015. – 192 с.
3. Агамбен, Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / Дж. Агамбен. – Москва : Новое литературное обозрение, 2018. – 224 с.

4. Агамбен, Дж. Средства без цели. Заметки о политике / Дж. Агамбен. – Москва : Гилея, 2015. – 148 с.

5. Агамбен, Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Дж. Агамбен. – Санкт-Петербург : Институт Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019. – 552 с.

6. Агамбен, Дж. Человек без содержания / Дж. Агамбен. – Москва : Новое литературное обозрение, 2018. – 160 с.

7. Агамбен, Дж. Homo sacer. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель / Дж. Агамбен. – Москва : Европа, 2012. – 192 с.

8. Бабанов, А. В. Взаимосвязь онтологии и этики в философии В. Бибихина: автоматическая нравственность / А. В. Бабанов // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2021. – Т. 5, №1. – С. 126–135. – doi: 10.17323/2587-8719-2021-1-126-135.

9. Бибихин, В. В. Владимир Веньяминович Бибихин – Ольга Александровна Седакова. Переписка 1992–2004 / В. В. Бибихин. – Москва : Европа, 2015. – 56 с.

10. Бибихин, В. В. Собственность. Философия своего / В. В. Бибихин. – Санкт-Петербург : Наука, 2012. – 536 с.

11. Бибихин, В. В. Чтение философии / В. В. Бибихин. – Санкт-Петербург : Наука, 2009. – 436 с.

12. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – Москва : ДИК, 1999. – Т. 1. – 489 с.

13. Лафарг, П. Право на лень. Религия и капитал / П. Лафарг. – Москва : Либроком, 2012. – 216 с.

14. Малевич, К. Лень как действительная истина человечества / К. Малевич. – Москва : Гилея, 1994. – 48 с.

15. Маркс, К. Капитал / К. Маркс. – Москва : Лениздат, 2018. – 512 с.

16. Прозументик, К. В. Siate Inoperosi: поэтика бездействия Джорджо Агамбена / К. В. Прозументик // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура. История. Философия. Право. – 2018. – № 4. – С. 7–19. – doi: 10.15593/perm.kipf/2018.4.01.

17. Расков, Д, Савицкий С. Утопии праздности и лени / Д. Расков, С. Савицкий // Логос. – 2019. – № 1. – С. 130–132.

18. Рассел, Б. Похвала праздности. Скептические эссе / Б. Рассел. – Москва : АСТ, 2022. – 384 с.

19. Соловей И, В. Самообращение желания в границах свободного времени / И. В. Соловей // Вестник Удмуртского университета. Философия. Психология. Педагогика. – 2014. – Вып. 4 – С. 19–24.

20. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : Академический проект, 2015. – 464 с.

21. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие (статьи и выступления). – Москва : Республика, 1993. – С. 391–407.

22. Щитцова, Т. В. Понятие близкого и перспективы генетического подхода в экзистенциальной антропологии и этике / Т. В. Щитцова // Антропология. Этика. Политика. – Вильнюс : Европейский гуманитарный университет, 2014. – С. 42–60.

References

1. Agamben, Dzh. *Gryadushhee soobshchestvo* [The Coming Community]. Moscow: Tri kvadrata; 2008, 144 p.

2. Agamben, Dzh. *Koster i rasskaz* [Bonfire and story]. Moscow: Gryundrisse; 2015, 192 p.

3. Agamben, Dzh. *Ostavsheesya vremya: Kommentariy k Poslaniyu k Rimlyanam* [Time Remaining: Commentary on the Epistle to the Romans]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie; 2018, 224 p.

4. Agamben, Dzh. *Sredstva bez tseli. Zametki o politike* [Means without ends. Notes on politics]. Moscow: Gileya; 2015, 148 p.

5. Agamben, Dzh. *Tsarstvo i slava. K teologicheskoy genealogii ekonomiki i upravleniya* [Kingdom and Glory. Towards a theological genealogy of economics and management]. St. Petersburg: The Gaidar Institut; St. Petersburg State University; 2019, 552 p.

6. Agamben, Dzh. *Chelovek bez soderzhaniya* [Man without content]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie; 2018, 160 p.

7. Agamben, Dzh. *Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel* [Homo sacer. What remains after Auschwitz: archive and witness]. Moscow: Evropa; 2012, 192 p.

8. Babanov, A. V. Vzaimosvyaz ontologii i etiki v filosofii V. Bibikhina: avtomaticheskaya nravstvennost [The relationship of ontology and ethics in the philosophy of V. Bibikhin: automatic morality]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]. 2021, vol. 5, no. 1, pp. 126–135, doi: 10.17323/2587-8719-2021-1-126-135.

9. Bibikhin, V. V. *Vladimir Venyaminovich Bibikhin – Olga Aleksandrovna Sedakova. Perepiska 1992–2004* [Vladimir Venyaminovich Bibikhin – Olga Aleksandrovna Sedakova. Correspondence 1992–2004]. Moscow: Evropa; 2015, 56 p.

10. Bibikhin, V. V. *Sobstvennost. Filosofiya svoego* [Property. Philosophy of one's own]. St. Petersburg: Nauka; 2012, 536 p.

11. Bibikhin, V. V. *Chtenie filosofii* [Reading philosophy]. St. Petersburg: Nauka; 2009, 436 p.

12. Gusserl, Ye. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii* [Ideas for pure phenomenology and phenomenological philosophy]. Moscow: DIK; 1999, vol. 1, 489 p.

13. Lafarg, P. *Pravo na len. Religiya i kapital* [The right to laziness. Religion and capital]. Moscow: Librokom; 2012, 216 p.

14. Malevich, K. *Len kak deystvitelnaya istina chelovechestva* [Laziness as the real truth of humanity]. Moscow: Gileya; 1994, 48 p.

15. Marks, K. *Kapital* [Capital]. Moscow: Lenizdat; 2018, 512 p.

16. Prozumentik, K. V. Siate Inoperosi: poetika bezdeystviya Dzhordzho Agambena [Siate Inoperosi: the poetics of inaction by Giorgio Agamben]. Vestnik Permskogo natsionalnogo issledovatelskogo politekhnicheskogo universiteta. Kultura. Istoriya. Filosofiya. Pravo [Bulletin of the Perm National Research Polytechnic University. Culture. Story. Philosophy. Law]. 2018, no. 4, pp. 7–19. doi: 10.15593/perm.kipf/2018.4.01.

17. Raskov, D, Savickiy S. Utopii prazdnosti i leni [Utopias of idleness and laziness]. *Logos*. 2019, no. 1, pp. 130–132.

18. Rassel, B. *Pokhvala prazdnosti. Skepticheskie esse* [In Praise of Idleness. Skeptical essays]. Moscow: AST; 2022, 384 p.

19. Solovey I, V. Samoobrashchenie zhelaniya v granitsakh svobodnogo vremeni [Self-reversal of desire within the boundaries of free time]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika* [Bulletin of the Udmurt University. Philosophy. Psychology. Pedagogy]. 2014, iss. 4, pp. 19–24.

20. Khaydegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time]. Moscow: Akademicheskiy proekt; 2015, 464 p.

21. Khaydegger, M. Vremya kartiny mira [Time of the picture of the world]. *Vremya i bytie (stati i vystupleniya)* [Time and Being (articles and speeches)]. Moscow: Respublika; 1993, pp. 391–407.

22. Shchittsova, T. V. Ponyatie blizkogo i perspektivy geneticheskogo podkhoda v ekzistentsialnoy antropologii i etike [The concept of the close and the prospects of the genetic approach in existential anthropology and ethics]. *Antropologiya. Etika. Politika* [Anthropology. Ethics. Policy]. Vilnius: European Humanities University; 2014, pp. 42–60.

Информация об авторе
Костомаров А. С. – кандидат философских наук, доцент.

Information about the author
Kostomarov A. S. – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 21.11.2023; одобрена после рецензирования 10.12.2023; принята к публикации 25.12.2023.

The article was submitted 16.10.2023; approved after reviewing 10.12.2023; accepted for publication 25.12.2023.