

Дело человека

Джорджо Агамбен

Перевод с итальянского *Инны Кушнарёвой* под редакцией
Дарьи Фарафоновой выполнен по изданию: *Agamben G. L'opera
dell'uomo // La potenza del pensiero. Saggi e conferenze. Vicenza:
Neri Pozza, 2005. P. 365–376.*

VERSUS

Джорджо Агамбен. Европейская высшая школа (EGS),
Саас-Фе, Швейцария. gioagamben@yahoo.it.

Данная публикация — первый перевод на русский язык статьи Джорджо Агамбена, впервые опубликованной под названием «Дело человека. Комментарий к „Никомаховой этике“ Аристотеля» в первом номере журнала *Forme di vita* за 2004 год и переизданной год спустя в составе сборника «Потенция мысли» (2005). Настоящий текст продолжает и развивает основные положения из работы «Потенция мысли». Вопрос о способности человека, которому всегда присуща некоторая неспособность, в настоящей работе ставится в связи с проблемой определения природы человека в терминах деятельности и бездеятельности. Прояснение этих понятий призвано заново поставить вопрос о сущности и природе человека в связи с опытом политической жизни. Агамбен начинает с вопроса: если человеку по сути или по природе присуще некоторое призвание, то как понимать опыт сущностного безделья человека? Связывая опыт человеческой жизни с опытом чистой потенции, Агамбен выдвигает гипотезу, согласно которой сущность человека не исчерпывается никакой идентичностью и никаким делом, что влечет за собой необходимость пересмотра понятий западной традиции мысли, укорененной в конститутивной связке человека с его действием (деятельностью). Указывая на возможное альтернативное прочтение понятий аристотелевской философии *dynamis/energeia* и *zoé tis* («некая жизнь») и ставя вопрос о форме-жизни, которая не была бы включена в биополитический диспозитив, Агамбен обращается к Данте и его сочинению «Монархия». Опыт Данте позволяет Агамбену показать, что человеческая мысль в силу самого своего устройства открыта возможности собственного отсутствия и бездействия. А это, в свою очередь, влечет за собой постановку вопроса, ответ на который призваны дать дальнейшие исследования: возможна ли сегодня политика, которая бы соответствовала отсутствию дела у человека, не впадая при этом в принятие на себя биополитической задачи?

Ключевые слова: *Аристотель; Данте; бездеятельность; множество.*

В ПЕРВОЙ книге «Никомаховой этики» (1097b 22 и след.) Аристотель ставит проблему определения дела человека [*to ergon tou anthrōpou*]. Контекст этого определения — установление высшего блага как объекта *epistēmē politikē*, политической науки, по отношению к которой трактат об этике представляет собой своего рода введение. Это высшее благо — счастье. И для того, чтобы дать определение счастьем, Аристотель приступает к изучению дела человека.

Подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера [*technitē*], да и вообще у тех, у кого есть определенное назначение [*ergon*] и занятие [*praxis*], собственно благо [*tagathon*] и совершенство [*to eu*] заключены в их деле — точно так, по-видимому, и у человека [вообще], если только для него существует [определенное] назначение [*ti ergon*]. Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное дело и занятие, а у человека не было бы никакого и чтобы он по природе был без дела [*argos*]?¹

Ergon означает по-гречески «работа, дело». Однако в обсуждаемом отрывке значение этого слова усложняется через тесное отношение, связывающее его с одним из фундаментальных понятий аристотелевской мысли, *energeia* (буквально «бытие в деятельности»). Скорее всего, этот термин был придуман самим Аристотелем, использующим его в функциональном противопоставлении *dynamis* («потенция»). Прилагательное *energos* («деятельный, активный»), от которого его производит Аристотель, встречалось уже у Геродота. Противоположный термин *argos* (от *aergos*, «бездеятельный, лишенный *ergon*»; ср.: *argia*, «бездеятельность») был отмечен уже у Гомера. То, что дело человека в этом контексте означает не просто «дело», но то, что определяет *energeia*, — деятельность, бытие-в-действии, присущее человеку, — подтверждается тем, что несколькими строками ниже Аристотель определит счастье как *psychēs energeia <...> kat'aretēn*, «деятельность души сообразно добродетели» (1098a 16)². Таким образом, вопрос о деле или отсутствии дела у человека имеет решающее стратегическое значение, потому что от него

1. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 64. Перевод незначительно изменен.

2. Там же.

зависит не только возможность наделения его собственной природой и сущностью, но и, как мы могли видеть, возможность дать определение счастья и его политики.

Вопрос носит не только риторический характер. Противопоставляя человеку вообще четыре типа ремесленников — флейтиста, изготовителя *agalmata*, плотника и башмачника — Аристотель нарочно выводит фигуры, чье дело (или деятельность) легко идентифицируется. Но выбор, так сказать, «скромных» примеров не исключает возможности продолжения списка вверх (незадолго до этого он упомянул врачевателя, строителя и военачальника). Проблема, таким образом, имеет более широкое значение и касается самой возможности выявления *energeia*, бытия-в-деятельности человека как человека вообще, независимо от конкретных социальных ролей, которые он может принимать на себя. Пусть и в форме парадоксального вопроса, но идея *argia*, сущностного безделья человека, противопоставленного его конкретным назначениям и занятиям, выдвигается в безоговорочной форме. Модерная (или даже, скорее, постмодерная) проблема полного осуществления человеческого дела, а значит, и возможной *désœvrement*, бездеятельности (*désœvré* как нельзя лучше соответствует *argos*) человека, в конце истории получает здесь свое логико-метафизическое основание. «Хулиган-бездельник» у Раймона Кено, «шабат» у Кожева и «безработное сообщество» у Нанси становятся в таком случае постисторическими фигурами, соответствующими отсутствию у человека собственного дела. Но в широком смысле под вопросом здесь оказывается сама природа человека: он представляется живущим без дела, то есть лишенным специфической природы и назначения. Если у него нет присущего ему *ergon*, человек не может иметь и *energeia*, деятельности, которая могла бы определять его сущность: то есть тогда он — существо чистой потенции, которая не исчерпывается никакой идентичностью и никаким делом.

То, что эта гипотеза должна была казаться Аристотелю вполне допустимой, подтверждается тем, что в трактате «О душе», в том месте, где он определяет *pous*, ум человека, он утверждает, что «ум по природе не что иное, как способность (*potenza*)» (429a 21)³. Поэтому даже когда он переходит в действие, «тогда он точно так же есть некоторым образом в потенции <...>, и тогда он способен мыслить сам себя»

3. Он же. О душе // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 433.

(429b 9)⁴. Лексикон бездеятельности, к которому принадлежит *argos*, а также *sholē*, не несет в древнегреческом языке никакой негативной коннотации. Но с точки зрения христианских комментаторов Аристотеля, гипотеза о сущностной бездеятельности человека неизбежно должна была показаться шокирующей. Поэтому в своем комментарии к указанному пассажиру из «Никомаховой этики» Фома Аквинский не преминул уточнить, что «невозможно, чтобы человек был бездельником по природе, как если бы у него не было своей деятельности» [*impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi non habens propriam operationem*] (Sent. Ethic., 1, 10, 4).

Однако в следующем пассаже Аристотель, кажется, отступает перед гипотезой об отсутствии дела у человека вообще и, неожиданно сделав разворот, начинает искать *ergon* человека в сфере жизни:

Если же подобно тому, как для глаза, руки, ноги и вообще каждой из частей [тела] обнаруживается определенное назначение, так и у человека [в целом] можно предположить помимо [*para*⁵] всего этого определенное дело? Тогда что бы это могло быть? Простой факт жизни [*to zēn*] представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое нами присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения [*aphōristeon*] жизнь с точки зрения питания и роста [*tēn threptikēn kai auxetikēn zoēn*]. Следующей будет жизнь с точки зрения чувства⁶ [*aisthētikē tis*], но и она со всей очевидностью то общее, что есть и у лошади, и у быка, и у всякого живого существа. Остается [*leipetai*], таким образом, какая-то деятельная форма жизни [*praktikē tis*] обладающего суждением [существа] [*to logon ckhon*]. Хотя и эта [жизнь, жизнь разумного существа] определяется двояко, следует полагать ее [именно] деятельностью, потому что это значение, видимо, главнее⁷.

Аналогия между отношениями, которые существуют у отдельных *erga* с делом человека, и отношением между отдельным органом тела и телом в целом стратегически подготавливает переход к сфере жизни. В самом деле, этот переход

4. Он же. О душе. С. 434. Перевод незначительно изменен.

5. Букв.: рядом. — Прим. ред.

6. У Агамбена: *vita sensitiva*, жизнь чувственная. — Прим. ред.

7. Он же. Никомахова этика. С. 64. Перевод изменен.

вовсе не очевиден. Если отдельными видами человеческой деятельности (игра на кифаре, изготовление башмаков, высекание изображений) не исчерпывается дело человека вообще, это не означает, что это дело нужно обязательно искать в сфере жизни. Если дело человека (от выявления которого зависит установление цели «политической науки») определяется как некая форма жизни, это свидетельствует о том, что связь между политикой и жизнью с самого начала была частью того, как греки мыслили *polis*.

В типично аристотелевском жесте выявление *ergon*'а человека осуществляется через серию цезур в континууме жизни. Она подразделяется на жизнь с точки зрения питания и роста, жизнь с точки зрения чувства и деятельную жизнь наделенного суждением существа. Артикуляция понятия жизни в некотором наборе функций использовалась уже в трактате «О душе». В нем Аристотель на основе различных способов, которыми говорится слово «жить», выделил более общее и отделимое понятие:

Одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: мышление, ощущение, движение и покой в пространстве, движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и все растения наделены жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой [потенцией] и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться <...>. Это начало можно отделить от других, другие же начала смертных существ от него отделить нельзя. Это очевидно у растений: ведь у них нет никакой другой способности [потенции] души. Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам <...> Растительной, или способной к питанию, мы называем ту часть души, которой обладают также растения (413а 20 и след.)⁸.

Надо отметить, что Аристотель никоим образом не определяет, что есть жизнь: он ограничивается тем, что разлагает ее на составляющие, выделяя функцию питания и роста, чтобы затем реартикулировать ее в серии отличительных и соотносимых способностей (питание, чувство, мысль).

8. *Он же*. О душе. С. 397.

Жизнь с точки зрения питания (или растительная жизнь, как она будет называться уже у античных комментаторов на основе особого статуса, темного и абсолютно отделенного от *logos*'а, который растения имеют в философии Аристотеля) есть то, на исключении чего основывается в «О душе», как и в «Никомаховой этике» и в «Политике», определение человека, то есть живущего, которое обладает *logos*'ом.

Итак, определение дела человека производится посредством отделения растительной жизни и жизни чувства, каковое отделение оставляет в качестве единственно возможного «остатка» жизнь сообразно *logos*'у. А поскольку эта жизнь сообразно *logos*'у может также рассматриваться с точки зрения своей чистой возможности [потенции], Аристотель не преминул уточнить, что дело человека не может быть одной лишь возможностью и способностью, но может быть только *energeia* и применением этой способности.

Если назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением [*logos*] или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного (*spoudaios*) человека, как тождественно назначение кифариста и изрядного (*spoudaios*) кифариста, и это верно для всех вообще случаев, а преимущества в добродетели — это [лишь] добавление к делу: так, дело кифариста — играть на кифаре, а дело изрядного кифариста — хорошо играть — если это так (то мы полагаем, что дело человека — некая жизнь [*zoēn tina*], а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа — совершать это хорошо (*to eu*) и прекрасно в нравственном смысле (*kalōs*) и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей (*oikeia*) ему добродетели; если все это так), то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной] [1098a 7–18]⁹.

Здесь Аристотель может перейти к определению «дела человека». Это дело — как явствует из предшествующего пассажа — форма жизни, «некая жизнь» (*zoē tis*), которая проживается в согласии с *logos*'ом. Это означает, что Аристотель

9. Он же. Никомахова этика. С. 64.

определяет высшее благо, — выявлению которого посвящено рассуждение и которое также образует цель политики, — через отношение к некоему *ergon*, некоей деятельности или бытию-в-деятельности. Эта деятельность состоит, как мы видели, в актуализации рациональной жизненной возможности [потенции] (а не возможности с точки зрения питания или чувства). Как следствие, этика и политика будут определяться для человека через участие в этом деле, в целом и сообразно добродетели (играть на кифаре и играть на ней изрядно, просто жить и жить хорошо, сообразно *logos'y*). Мы не должны удивляться, если в соответствии с этой предпосылкой аристотелевское определение *polis'a*, то есть идеального политического сообщества, артикулируется через различие между жизнью (*zēn*) и хорошей жизнью (*eu zēn*): «[В]озникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни» (1252b 39)¹⁰.

Таким образом, аристотелевское определение дела человека предполагает два тезиса о политике: 1) поскольку она определяется по отношению к *ergon*, политика является политикой деятельности, а не бездеятельности, она находится в действии, а не в потенции; 2) этот *ergon*, однако, в конечном счете есть «некая жизнь», которая определяется в первую очередь через исключение простого факта жизни, голой жизни.

Этот завет, который аристотелевская мысль оставила западной политике, представляет собой апорию, поскольку 1) связывает судьбу политики с неназначаемым делом в отличие от отдельных видов человеческой деятельности (играть на кифаре, ваять статуи, тачать башмаки) и 2) его единственное определение в конечном счете — биополитическое, в силу того что оно зиждется на разделении и артикуляции *zoē*. Политическое, как дело человека вообще, изымается из живого посредством исключения части жизнедеятельности как неполитической.

В модерную эпоху западная политика, таким образом, мыслилась как коллективное принятие на себя исторической задачи («дела») народом или страной. Эта политическая задача совпадала с метафизической задачей, то есть реализацией человека как рационального живого существа. Проблематичность, заложенная в этой «политической» задаче в отношении к конкретным фигурам работы, действия и в конечном итоге человеческой жизни, постепенно усили-

10. Он же. Политика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 378.

валась. Мысль Маркса, предложившая реализацию человека в качестве родового существа (*Gattungswesen*), представляет с этой точки зрения повторение и радикализацию аристотелевского проекта. Отсюда возникают две апории, заложенные в этом повторении: 1) субъектом дела человека обязательно должен быть неприписываемый класс, который сам себя уничтожает, потому что представляет какой-то отдельный вид деятельности (например, рабочий класс); 2) деятельность человека в бесклассовом обществе невозможна или в любом случае с большим трудом поддается определению (отсюда колебания Маркса в том, что касается судьбы труда в бесклассовом обществе, и отстаивание лени у Лафарга и Малевича).

И когда с конца Первой мировой войны парадигма дела вступает в кризис и европейским национальным государствам становится очевидно, что исторических задач больше не осталось, переформулирование биополитического завета классической политической философии становится предельным результатом западной политики. Невозможность дать определение новому «делу человека» означает принятие биологической жизни как последней и решающей исторической задачи. «Дело» живущего сообразно *logos*’у — принятие на себя ответственности и забота о той самой жизни с точки зрения питания и чувства, через исключение которой аристотелевская политика определяла *ergon tou anthrōpou*.

Однако возможно и иное прочтение этого пассажа из Аристотеля. Оно содержится в двух разнородных текстах, которые, однако, некоторым образом связаны между собой. Первый — комментарий Аверроэса к «Государству» Платона, сохранившийся только в переводе на древнееврейский. Второй — «Монархия» Данте. Оба исходят из аристотелевского определения человеческого совершенства как актуализации рациональной способности; оба воспроизводят аристотелевское противопоставление между человеком с одной стороны и растениями и животными — с другой. Однако оба, как мы увидим, подчеркивают в качестве свойства человеческого момент потенции. И Аверроэс, и Данте считали, что животные некоторым образом причастны рациональной деятельности («Многие животные, — пишет Аверроэс, — имеют это общее свойство с людьми»). Однако специфическая характеристика человеческого *logos*’а в том, что он не всегда уже в действии, но существует прежде всего и по большей части как потенция («Ибо рациональная часть, — пишет

Аверроэс, — не существует в нас с самого начала в своем конечном совершенстве и в действии, ее существование в нас только потенциально»). Но обратимся к тексту Данте (Монархия, I, 3), артикулированному как незаявленный комментарий к аристотелевскому определению дела человека в «Никомаховой этике», из которой Данте черпает лексику и аргументацию:

Теперь нужно рассмотреть, что же есть цель всего человеческого общества в целом <...> А для уяснения того, о чем ставится вопрос, следует заметить: подобно тому, как существует цель, ради которой природа производит палец, и другая, ради которой она производит всю ладонь, и еще третья, отличная от обеих, ради которой она производит руку, и отличная от всех них, ради которой она производит человека, подобно этому одна цель, ради которой предвечный Бог своим искусством (каковым является природа) приводит к бытию единичного человека, другая — ради которой он упорядочивает семейную жизнь, третья — ради которой он упорядочивает поселение, еще иная — город, и еще иная — королевство, и, наконец, существует последняя цель, ради которой он производит весь вообще человеческий род [*universaliter genus humanum*]¹¹.

Данте воспроизводит здесь аристотелевский пример отношения между отдельными органами и всем человеком (*totus homo*), но переносит акцент с множественности видов человеческой деятельности на множественность форм сообщества (к семье, селению и городу, которые есть уже в «Политике» Аристотеля, добавляются королевство и цель, пока еще не названная, которая соответствует всеобщности рода человеческого). Именно здесь Данте переформулирует аристотелевскую проблему дела человека:

Для уяснения этого надлежит знать, во-первых, что Бог и природа ничего не делают напрасно [*nil otiosum facit*], но все, что получает бытие, предназначено к какому-нибудь действию [*ad aliquam operationem*]. Ведь в намерении творящего как творящего последней целью является не сама сотворенная сущность, а свойственное этой сущности действие. Вот почему не действие, свойственное сущности,

11. Данте А. Монархия. М.: Кучково поле, 1999. С. 24–25.

существует ради этой сущности, а эта последняя ради него. Существует, следовательно, некое действие, свойственное человечеству в целом [*humane universitatis*], в соответствии с которым упорядочивается великое множество людей во всей своей совокупности [*in tanta multitudine ordinatur*], и этого действия не может совершить ни отдельный человек, ни семья, ни селение, ни город, ни то или иное королевство¹².

Operatio — латинский термин, соответствующий *ergon* в латинском переводе «Никомаховой этики», который был перед глазами и у Фомы Аквинского, и у Данте. Так в комментарии Фомы Аквинского читаем: «*Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius*». Данте, как и Фома Аквинский, воспроизводит (и, как мы увидим, модифицирует) аристотелевский мотив превосходства действия над сущностью (или потенцией); но определение этого «дела» рода человеческого как такового тут же влечет у него введение фигуры множества. И подобно тому, как у Аристотеля никакая конкретная деятельность человека не могла исчерпать *ergon* человека вообще, у Данте актуализация *operatio humane universitatis* выходит за пределы отдельных людей и отдельных сообществ.

А что это за действие, станет очевидно, если будет выяснена последняя черта потенции всего человечества в целом. <...> Итак, специфическим свойством человека является не само бытие как таковое, ведь этому последнему причастны и элементы; и не тот или иной состав, потому что он обнаруживается и в минералах; и не одушевленность, потому что она есть и в растениях; и не способность представления, потому что ею наделены и животные; таковой является лишь способность представления через посредство «возможного интеллекта» [*esse apprehensivum per intellectum possibile*]; последняя черта не присуща ничему, отличному от человека, — ни стоящему выше, ни стоящему ниже его. Ведь хотя и существуют иные сущности, причастные интеллекту, однако их интеллект не есть такой же «возможный интеллект», какой имеется у человека, коль скоро такие сущности суть некие интеллектуальные виды и ничего больше, и их бытие есть

12. Данте А. Указ. соч. С. 26.

не что иное, как разумение самих себя; иначе они не были бы вечными. Отсюда ясно, что последняя черта потенции самой человеческой природы есть потенция или способность интеллектуальная. И так как эта потенция не может быть целиком и сразу сведена к действию в одном человеке, или в одном из частных, выше перечисленных сообществ, необходимо, чтобы в человеческом роде существовало множество возникающих сил, посредством которых претворялась бы в действие вся эта потенция целиком, — подобно тому, как должно существовать множество возникающих вещей, дабы всегда была проявлена в действии [*sub actu*] потенциальная сила первой материи; иначе потенция могла бы существовать обособленно, что невозможно¹³.

Данте определяет здесь дело, присущее роду человеческому как таковому. И делает это расширяя, по сравнению с Аристотелем, контекст определения специфического свойства человека: не только растения и животные, но и неживые сущности (элементы и минералы) и сверхъестественные создания (ангелы). В этой перспективе рациональной деятельности больше недостаточно для того, чтобы выявить свойство, присущее человеку, поскольку он разделяет его с животными (*bruta*) и с ангелами. Если вернуться к фундаментальной теме интерпретации «О душе» Аристотеля Аверроэсом, то, что теперь определяет человеческую рациональность, — это ее потенциальный, то есть контингентный и прерывистый характер. Если интеллект ангелов постоянно находится в действии без прерывания (*sine interpolazione*), а интеллект животных естественным образом вписан в каждую особь, человеческая мысль в силу самого своего устройства открыта возможности собственного отсутствия и бездействия: то есть в терминах аристотелевского перевода *pous dynatos, intellectus possibilis*. Поэтому, будучи по сути своей потенцией и находясь в действии только исходя из «прерывания» (которое в аверроистской традиции совпадает с представлением), дело человека требует множества, более того, делает множество (а не народ, город или отдельное сообщество) истинным субъектом политики.

Тема *multitudo* у Данте повторяет аверроистскую теорию о вечности рода человеческого как корреляции единства воз-

13. Данте А. Указ. соч. С. 26–27. Перевод изменен.

можного интеллекта. Поскольку, согласно Аверроэсу, совершенство способности к мышлению в человеке сущностно связано с биологическим видом, а акцидентально с отдельными индивидами, всегда будет хотя бы один индивид — философ — который будет осуществлять в действии потенцию мысли. Согласно формулировке одного из тезисов, осужденных в 1277 году Этьеном Тампье, возможный интеллект численно один, хотя он и отделен от того или иного конкретного тела, он никогда не отделен от любого тела.

Данте развивает и радикализирует эту теорию, делая *multitudo* субъектом одновременно и мысли и политической жизни. Множество не бездельно [не является попросту праздным], потому что в отличие от единицы оно не отделено от единого интеллекта; с другой стороны, оно и не только лишь деятельно, потому что переход к действию всегда контингентно зависит от той или иной единицы. *То есть множество — это родовая форма существования потенции*, которая таким образом всегда держится в принципиальной близости к действию (*sub actu*, не *in actu*). Выражение *sub actu* придумал не Данте. Оно встречается в текстах его современников (например, у Дитриха Фрайбергского, чей трактат *De intellectu et intellegibili* Данте мог читать), обозначая модус бытия первой материи, которая не может быть никогда полностью отделена от какой-либо формы и потому находится *sub actu*. Но если Дитрих открыто противопоставлял возможный интеллект, полностью отделенный от действия, первой материи, Данте проводит аналогию между модусом бытия интеллекта в потенции и модусом бытия материи. Потенция мысли, хотя она и подвержена «прерываниям» в сравнении с мыслью в действии, не совсем отделена от нее, а множество — это то самое существование потенции *sub actu*, вблизи действия.

Данте мыслит политику, соответствующую бездеятельности человека, то есть такую политику, которая определяется не просто и не абсолютно исходя из бытия-в-деятельности человеческой рациональности, но как операция, которая являет и содержит в самой себе возможность собственного небытия, собственной бездеятельности. Из этой бездеятельности Данте выводит потребность в множестве как субъекте политики, превосходящем всякое конкретное сообщество — и сообщество Монархии, и сообщество Империи как регулирующий принцип, соответствующий этому избытку. Какие еще последствия мысль могла бы вывести из осознания собственной сущностной бездеятельности,

и вообще возможна ли сегодня политика, которая бы соответствовала отсутствию дела у человека, не впадая при этом в принятие на себя биополитической задачи — этот вопрос пока остается открытым. Но наверняка нужно будет отказаться от акцента на работе и производстве и попытаться помыслить множество как фигуру если не бездействия, то по крайней мере деятельности, которая в любом действии реализует собственный *shabbat* и в любом деле способна показать собственную бездеятельность и собственную потенцию.

Библиография

- Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 54–293.
- Аристотель. О душе // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 371–448.
- Аристотель. Политика // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 376–644.
- Данте А. Монархия. М.: Кучково поле, 1999.

The Work of Man

Giorgio Agamben. European Graduate School (EGS), Saas-Fee, Switzerland, gioagamben@yahoo.it.

This publication is the first translation into Russian of an article by Giorgio Agamben, originally published as “The Work of Man: A Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics” in the first issue of *Forme di vita* in 2004. This text builds upon and expands upon the main ideas presented in “The Potency of Thought.” The work raises the question of human capacity, which is always accompanied by inherent incapacity, in connection with the problem of defining human nature in terms of activity and inactivity. The clarification of these concepts aims to reopen the inquiry into the essence and nature of man in relation to the experience of political life. Agamben begins by asking how we can understand the experience of man’s essential inactivity if man inherently possesses a vocation. By linking the experience of human life to the experience of pure potency, Agamben hypothesizes that man’s essence is not confined to any identity or cause, thus requiring a reevaluation of notions within the Western tradition of thought rooted in the constitutive relation of man to his action (activity). By suggesting an alternative interpretation of the concepts of Aristotelian philosophy, *dynamis/energeia* and *zoē tis* (“a certain kind of life”) and raising the question of a form-of-life that is not encompassed by the biopolitical apparatus, Agamben turns to Dante and his work *Monarchy*. Through Dante’s experiences, Agamben demonstrates that human thought, by its very structure, is open to the possibility of its own absence and inactivity. Consequently, this raises a question that further research aims to address: Is it possible today to conceive of a politics that corresponds to the absence of work of man without succumbing to the biopolitical imperative of assuming it?

Keywords: *Aristotle; Dante; inactivity; multitude.*

DOI: 10.58186/2782-3660-2023-3-2-24-38

References

- Aristotle. Nikomakhova ehtika [Nicomachean Ethics]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 4, Moscow, Mysl', 1983, pp. 54–293.*
- Aristotle. O dushe [On the Soul]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 1, Moscow, Mysl', 1975, pp. 371–448.*
- Aristotle. Politika [Politics]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], vol. 4, Moscow, Mysl', 1983, pp. 376–644.*
- Dante A. Monarkhiya [De Monarchia], Moscow, Kuchkovo pole, 1999.*