

DOI 10.18522/2415-8852-2020-3-142-159

УДК 101.1:316 «312»

## ФИГУРА ЖИВОТНОГО В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ МАКСА ШТИРНЕРА

**Даниил Владимирович Жайворонок**

магистр политических наук, сотрудник «Лаборатории исследований сексуальности» (Тбилиси, Грузия)  
e-mail: aufhebung1844@gmail.com

**А**ннотация. Статья предлагает новое прочтение философии одного из ведущих теоретиков анархизма XX в. – Макса Штирнера. В то время как большинство традиционных интерпретаций работ этого мыслителя фокусируется на традиционных темах в его работах – анализе государства, общественного неравенства, возможностей для сопротивления, отношения между обществом и индивидом, – данная статья предлагает новую перспективу, в центре которой находятся постгуманистические интуиции современной философии и анализ фигуры животного в работах самого Штирнера. В статье показывается, что внимание к фигуре животного открывает новые грани в работах Штирнера и делает его философию актуальной в свете текущих дебатов внутри современной философии. В частности, анализ фигуры животного помогает уточнить отношение Штирнера к философии Гегеля и Фейербаха, позволяет лучше понять его теорию субъективности и концепцию восстания (Empörung).

**К**лючевые слова: постгуманизм, Макс Штирнер, анархизм, critical animal studies.

## Введение

Фридрих Энгельс в своей работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» окрестил Штирнера «пророком современного анархизма». Ценность его работ для анархистской теории признавалась Бакуниным, Кропоткиным, Маккаем и многими другими радикальными мыслителями и политическими деятелями своего времени. Однако, несмотря на то, что и современники, и более поздние исследователи неизменно относили главную работу Штирнера – «Единственный и его собственность» («Der Einzige und sein Eigentum») – к ключевым анархистским произведениям, он сам, по-видимому, никогда не относил себя к анархистам. Как, впрочем, не приписывал он себе и других политических идентичностей. Тем не менее, идеи и образы Штирнера до сих пор присутствуют в современном анархистском мышлении и более широком поле радикальной философии. Но присутствуют зачастую незримо, без различимых следов в виде ссылок и цитат, практически призрачно. Поэтому исследование Штирнера практически неизбежно становится, по крайней мере отчасти, упражнени-

ем в призракологии (hauntology [Деррида])<sup>1</sup>. Без четкой оптики, сертифицированных инструментов интерпретации и очевидных границ между регистрацией и воображением.

Ряд авторов (прежде всего пост-анархисты, для которых Штирнер стал одной из ключевых фигур) уже пускались в подобное интеллектуальное приключение, пытаясь отыскать следы пересечения между анархистской теорией и философией Каспара Шмидта<sup>2</sup>. Здесь, прежде всего, речь идет о разработанной Штирнером критике государства и механизмов власти и подчинения индивида [Antliff; Fowler; Koch 1997]. Как пишет С. Ньюмен, «Штирнер... демонстрирует анти-авторитаризм, который имеет очень много общего с анархизмом. Он хочет обнажить порочный, деспотичный характер власти, в основании которой лежит представление о том, что сила и есть право, и изучить ее эффекты: отупление и отчуждение человека, делающие его зависимым от государства» [Newman 2001: 55]. Действительно в «Единственном и его собственности» Штирнер осуществляет въедливый и кропотливый анализ государственной машины, намечая все основные линии критики, актуальные

<sup>1</sup> Именно поэтому одна из статей С. Ньюмена имеет подзаголовок «Призраки Штирнера» [Newman 2010], отсылая как к призракам современной идеологии, так и к призракам штирнеровской критики, актуальной сейчас.

<sup>2</sup> Каспар Шмидт – «настоящее» имя Макса Штирнера.

в том числе и для современной политической мысли: государство как аппарат насилия, скрытый за дискурсом прав, законов и общего блага [Штирнер: 184]; государство как состояние всеобщей взаимной зависимости и контроля [Там же: 210]; власть государства как господство абстракции [Там же: 70]; интериоризация государства и его законов самими индивидами [Там же: 83]; классовая (буржуазная) природа государства, основанного на эксплуатации труда [Там же: 96, 108–109] и т. д. Кроме того, Штирнер яростно нападает на идею нации, религию, бюрократию, рациональность и претензии науки на объективность, что также сближает его со многими современными радикальными политическими течениями.

В фокусе данной статьи будет находиться связка между штирнеровской критикой понятия человека, его использованием образа животного и теми представлениями о субъекте и субъективности, которые раскрываются через деконструктивистское прочтение текста «Единственного и его собственности», – тема, которая пока что редко затрагивалась исследователями его творчества. Таким образом, цель настоящего текста – отыскать в работе Каспара Шмидта / Макса Штирнера те, отчасти скрытые и призрачные, движения мысли, которые могут послужить точками для пересборки современной радикальной философии и политического воображения.

### **«Тайное полицейское государство», которое всегда с тобой**

Важно отметить, что в течение весеннего семестра 1827 г. Штирнер, так же как и Фейербах, посещал лекции Гегеля о религии, а осенью они оба снова записываются на его курсы по философии истории. Штирнер крайне серьезно воспринял учение Гегеля и пришел к выводу, что под маской его философии скрывалась новая, более изощренная, рациональная теология [Stepelovich: 326]. Примерно к такому же убеждению пришел и Фейербах, считавший, что гегелевский дух – это рационализированный бог христианства, а сам бог представляет собой отчужденную сущность человека и что, следовательно, проблема заключается в том, чтобы вернуть человеку утраченную и отчужденную под видом божественной сущность, используя трансформативный метод [Newman 2002: 222–223]. Однако Макс Штирнер из своего восприятия гегелевской философии сделал совершенно другие выводы, а концепция Фейербаха стала одной из главных мишеней его критики.

В «Единственном и его собственности» понятие бога и понятие человека одинаково рассматриваются как результат отчуждения и абстракции, удаленные от конкретного, индивидуального «я»: «Я – ни бог, ни «человек», ни моя сущность, и поэтому, по сути, все равно, считаю ли я, что сущность во мне или вне меня» [Штирнер: 32]. На этом осно-

вании он критикует концепцию Фейербаха: если все те качества, которые атрибутированы в христианской религии богу – любовь, могущество, воля, мудрость, – будут перенесены на человека, то результатом такой операции будет (и так, по мнению самого Штирнера, и сложилось исторически, когда христианская религия была заменена идеологией гуманизма) не освобождение, но его превращение в такой же теологический и отчужденный концепт. Как пишет Ньюмен, для Штирнера «человек – это религиозный идеал, идеологический конструкт, который ограничивает индивидуальность; это неизменная идея, подавляющее эго. И именно этот религиозный идеал, однако, превратился в дискурсе гуманизма в принцип, управляющий человеческой деятельностью» [Newman 2001: 60]. Действительно, Штирнер рассматривает понятие «человека» не просто как пассивный продукт отчуждения и абстракции, но еще и как инструмент, оказывающий влияние на индивида, на его субъективность, поведение, мышление, чувства и практики, и в этом смысле «человечность» не отличается от других понятий, выполняющих функцию контроля: «*Понятия* все решают, *понятия* регулируют жизнь, *понятия господствуют*»

[Штирнер: 89]; «Обо всем судят по понятиям, а действительного человека (то есть Я) заставляют жить по этим законам понятий» [Там же: 90].

Но, естественно, понятия не представляли бы собой проблемы сами по себе, если бы они не были бы перформативными, т. е. не производили определенные практические эффекты. Один из таких эффектов Штирнер видит в конструировании человеческого мышления и чувств через репрессивные процессы воспитания и социализации, а также в ограничениях, накладываемых обществом на индивида посредством законов, традиций, институтов и предписаний. «Мы не смеем чувствовать в каждом данном случае то, что хотели или могли бы чувствовать... нам предписано и внушено, как и что мы должны чувствовать и думать...» [Там же: 62]; «...все наше воспитание сводится к тому, чтобы родить в нас чувства, то есть внушить их нам...» [Там же: 61]. Текст Штирнера изобилует подобными суждениями. Институты нормализации дополняются учреждениями, реализующими функцию наказания за нарушение границ нормальности, к которым Штирнер относит тюрьмы и лечебницы (предлагая, таким образом, довольно раннюю критику медицинской власти)<sup>1</sup>: «Спасительное средство, или излечение, есть

<sup>1</sup> С. Ньюмен не раз отмечает симметричность мысли Штирнера и М. Фуко, посвятившего много внимания исследованию политического измерения медицинской власти и дискурсов [Newman 2001].

только обратная сторона наказания, и теория излечения идет параллельно с теорией наказания; если последняя считает какой-нибудь акт прегрешением против права, то первая считает его прегрешением человека против самого себя, уклонением от здоровья» [Там же: 228].

Само понятие «человек» оказывается аппаратом нормализации. В разные исторические периоды оно связано с сетью других концепций, таких как дух, совесть, закон, норма, грех, добродетель, сумасшествие, природа, культура и т. д., конфигурация которых и определяет то, что будет считаться «человеческим» и что, заняв место по ту сторону человеческого, будет подвергнуто исключению и репрессии. Штирнер считает, что ядро современной, атомизированной и рациональной, субъективности было сформировано в Новое время, а именно в философии Рене Декарта. Разделив природное и человеческое как вне, так и внутри самого человека, картезианская философия привела к возникновению новой нормативности, управляющей индивидуальным «я». Причем центр этой нормативности был смещен: «Прежде требовался только *поступок*, теперь же для нас важен и *образ мысли*; вы считаете, что закон нужно носить в себе и что наиболее приверженный велениям закона – и есть наиболее нравственный человек» [Там же: 49]. Теперь инстанция надзора находится не вне (в руках суверена, церкви или государства), а внутри индивида, в его рациональности, способности суждения

и самоконтроля [Там же: 80–81]. Либерализм, гуманизм, протестантизм и просвещение, представляющие собой для Штирнера взаимосвязанные явления, приводят к тому, что линии религиозной, политической и культурной власти спускаются все ниже и ниже, от короля к гражданскому обществу и индивиду, тем самым превращая последнего в «тайное полицейское государство» [Штирнер: 83].

### **Сингулярное «Я» как «творческое ничто»**

Однако после того как Штирнер вскрывает репрессивную работу «человечности», или «человеческой» субъективности, невозможно не задаться вопросом: что представляет собой сущность, именуемая «человеком», на нулевом уровне, по ту сторону этого понятия, или властного диспозитива? Или, иначе, как возможно себе представить существование вне подавляющих механизмов и дискурсов и что может лежать в основе сопротивления рассеянными аппаратами угнетения?

«То, что мы люди, – это самое незначительное, неважное в нас и имеет только значение, поскольку оно — наше *свойство*, наша собственность. Правда, я, между прочим, и человек, подобно тому, как я, например, и живое существо, следовательно, животное или европеец, берлинец и т. д. Но тот, кто уважал бы меня только как человека или берлинца, тот лично *мне* выказывал бы довольно мало почтения. Почему? Потому что он уважал бы не *меня*, а лишь одно из моих свойств» [Там же: 162].

Т. е. за границами действия категорий все-таки остается еще некоторый неуловимый остаток, сопротивляющийся наименованию, символизации и контролю. Все то, что может быть атрибутировано «я», как, например, бытие человеком, берлинцем, рабочим, животным, мужчиной, есть всего лишь модусы существования самого этого избыточного «я», которое к ним не сводимо: «Что же остается, если я освобожусь от всего, что не есть я? Только я и ничего другого, кроме меня» [Там же: 152].

Это «я» есть «не-человек, единичный, эгоист», но что же может быть сказано об этом сингулярном (в делезианском смысле<sup>1</sup>) «я»? Отвечая на критику, последовавшую за публикацией «Единственного», Штирнер писал:

«Человек» в качестве понятия или предиката не может полностью исчерпать то, что есть «я», потому что оно обладает своим собственным понятийным содержанием и потому что оно само позволяет себе предустанавливать то, что является человеческим, потому что оно может быть определено; по этой причине «я» не может иметь ничего общего с ним. Конечно, как человек вы имеете свою долю в понятии Человека, но вы не обладаете им в каче-

стве собственного. В противоположность ‘Человеку’, ‘Единственный’ не имеет никакого содержания; он сам есть неопределенность» [Stirner: 67].

Вообще следует отметить, что Штирнер довольно скупо описывает то «я», которое существует за границами установленных понятий и определений. Однако подобная скудость не означает того, что эта проблематика занимала периферийное место в его размышлениях. Скорее речь должна идти о принципиальной, стратегической осторожности, ставкой в которой является сохранение открытости и свободы «я». Впрочем, из разных мест «Единственного» также можно сделать вывод, что, помимо неопределенности и отсутствия всякого содержания, существенной характеристикой штирнеровского «я» является случайность и ситуативность, а также то, что оно представляет собой неограниченную субъективность и «творческое ничто», «не имеющее бытия» и находящееся в постоянном процессе самостановления и саморазрушения [Штирнер: 9, 64, 67–68, 169].

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что штирнеровская теория субъективности представляет собой примерно следующую модель: «я» есть неограниченная

<sup>1</sup> В работе Делёза и Гваттари [Делёз, Гваттари] можно обнаружить несколько определений сингулярности. В данном случае речь идет о содержании как морфологическом феномене, схватывающем протяженность «Я» во времени, но в то же время рассматривающем его как спонтанное и ситуационное (см.: [Borum]).

субъективность, принципиальными характеристиками которой являются неопределенность, случайность и негативность (последняя характеристика также объясняет попытку представить Штирнера в качестве экзистенциалиста [Avron]), все же прочие характеристики являются лишь внешними атрибутами ее бытия, которые «я» свободно переключать. Однако в настоящей исторической, политической ситуации «я» всегда оказывается ограничено диспозитивами (понятия, нормы) и институтами (государство, религия) власти. Как утверждает С. Ньюмен, с точки зрения Штирнера, эссенциалистская интерпретация человеческой субъективности лишает свободы единичное эго, стараясь схватить и зафиксировать присущие ему множественности и потоки внутри единого понятия [Newman 2001]. «Я» оказывается уникальной констелляцией множества в едином месте, а операция власти заключается в производстве индивидуализированных категорий, служащих ограничивающими нормами. Освобождение неограниченной субъективности лежит в центре политической программы Штирнера, и именно в этом контексте стоит анализировать его обращение к фигуре животного.

### **Нечеловеческое восстание**

Крайне интересным представляется тот факт, что для описания свободного существования «я», о котором, как уже отмеча-

лось, Штирнер старается не распространяться (чтобы не попасться в ловушку нормативных дескрипций), он обращается к миру нечеловеческого и в том числе к образам животных и растений:

«Человек ни к чему не “призван” и не имеет никаких “задач”, никаких “назначений”, так же точно, как какое-нибудь растение или животное, которое ведь не имеет никаких “призваний”. Цветок не следует призыванию усовершенствовать себя, а между тем он употребляет все свои силы, чтобы как можно больше насладиться миром и использовать его, т. е. он впитывает в себя столько соков из земли, столько лучей солнца, столько воздуха из эфира, сколько может получить и вместить в себя. Птица не живет согласно какому-нибудь призыванию, но она пользуется, насколько может, своими силами: она ловит жуков и поет, сколько ей хочется.

Ни одна овца, ни одна собака не старается стать “настоящей овцой”, “настоящей собакой”; ни для одного животного сущность его не является в виде задачи, то есть понятия, которое оно должно осуществить. Оно осуществляет себя тем, что живет, то есть пользуется собой и себя уничтожает. Оно не стремится стать чем-нибудь иным, чем оно есть на самом деле» [Штирнер: 320].

Животное, как и растение, по мысли Штирнера, имманентно самому себе, и эта имманентность открывает ему непосредственный доступ к наслаждению, проистекающему из свободного обращения с миром;

животное избавлено от давления внешних ему норм или понятий, его *telos* заключен в нем самом: мысль о том, что собака должна стать «настоящей собакой», способна вызывать только смех, потому что каждая собака и есть настоящая и каждое действие собаки есть акт ее свободного становления собакой. Фигура животного в этом контексте появляется совсем не случайно, как и вообще во всей работе, о чем говорит уже сам факт того, что даже чисто количественно Штирнер пишет о нем больше, чем, например, об «изначальном» «я». Одна из главных функций привлечения животности в поле политических проблем – указать на возможные формы сопротивления влиянию репрессивных понятий на индивидуальное «я». Как и, пожалуй, в большинстве подобных проектов в немецкой мысли середины XIX в., начинается это сопротивление с критики Гегеля.

Как пишет О. Тимофеева, «Гегель, без сомнения, ... как и подобает крупному философу своего времени, “плохо относился” к животным, считая их недостаточно исполненными духа» [Тимофеева 2011]. Для Гегеля, как и для Декарта, животное, поскольку оно лишено самосознания и поэтому всегда остается внешним самому себе, «тем самым само есть вещь» [Гегель: §44]. Но, тем не менее, оно так же и не является вещью в собственном смысле, и, более того, по мнению С. Рэнда, «по Гегелю, животных следует рассматривать как субъекты. Он применяет к ним этот тер-

мин не для того, чтобы приписать животным сознание от первого лица или самосознание, но для того, чтобы охарактеризовать их через деятельность самоотношения, отношения к самому себе, которое необходимо является также и отношением к другому (когда “другой” субъекта – это “объект”)» (цит. по: [Тимофеева, 2011]). Гегель, таким образом, старается провести тонкое различие между животным и вещью, с одной стороны, и животным и человеком, с другой, но даже ему оказывается не под силу до конца точно исполнить подобный акт спекулятивной эквилибристики, поэтому животное в его системе скорее представляет собой мерцающий объект, который философ пытается провести по определенной траектории, но который постоянно ускользает для того, чтобы внезапно появиться где-то на периферии, подрывая общую стройность концепции и устойчивость определений. Не будучи ни вещью, ни субъектом, животное занимает парадоксальное положение: место между противоположными онтологическими полюсами, которое с трудом поддается именованию и фиксации. Гегель настолько остро переживал это неудобство, причиняемое спекулятивному мышлению фигурой животного, что в одном из мест даже делает совершенно радикальный ход, отказывая животным в праве на жизнь: «Животные, правда, владеют собой: их душа владеет их телом, но у них нет права на свою жизнь, потому что они ее не волят»



[Гегель: §47]. По этому поводу М. Мардер остроумно замечает:

«Обладать чем-то, не имея на это права, означает украсть это нечто, но объект, украденный животным, оказывается самим животным. Поскольку оно является живой вещью [livingthing], оно синтетически функционирует одновременно и как прирожденный вор, и как похищенное имущество. В отличие от детей, которые еще не способны к отношению к себе и, таким образом, не могут дать самих себя самим себе законным и надлежащим образом, изначально преступное животное овладевает собой как собственностью без того, чтобы прежде предоставить себя себе. И овладевая, не давая, оно тем самым нарушает упорядоченную в остальных отношениях экономику Понятия» [Marder 2007: 96].

Возможно, именно этот момент и использует Штирнер, выстраивая свою стратегию сопротивления репрессивному понятию, управляющему индивидуальным «я» во всей тотальности его проявлений. Животное ворует себя не у своего «я», оно ворует себя у своего определения, которое старается вписать его в иерархически выстроенную, нормативную систему категорий, служащих операторами властных отношений. Поэтому в политическом проекте Штирнера животное представляет собой субверсивную фигуру, уклоняющуюся от власти понятия и, одновременно, представляющую собой

непреодолимый предел сингулярности, столкнувшись с которой понятие утрачивает свою магическую силу, эксплицитно представлявая как внешний объект, навязывающий себя «я» в качестве его сущности, т. е. как механизм управления и контроля над субъективностью.

Гегель пытается исправить положение, предпринимая попытку приручить животное, наделив его чужой, человеческой, структурой субъективности:

«Присвоить, следовательно, означает в сущности лишь манифестировать господство моей воли над вещью и показать, что вещь не есть в себе и для себя, не есть самоцель. Это манифестирование совершается посредством того, что я привношу в вещь другую цель, иную, чем та, которую она непосредственно имела; я даю живому существу в качестве моей собственности иную душу, не ту, которую оно имело; я даю ему мою душу» [Гегель: §44].

Но наделение абстрактным духом и духовностью, а также и чужой целью, входящие в гегелевский арсенал одомашнивания, как раз и являются теми операциями, против которых наиболее яростно восстает Штирнер. В своем тексте он раз за разом возвращается к этой теме, каждый раз выводя на свет из слепого пятна механизмы власти, лежащие в самом основании функционирования спекулятивных понятий и накладывающие многообразные ограничения на субъективность

индивидуального «я». Именно животное оказывается способно наиболее эффективно сопротивляться этому типу власти, так для него «нет ничего святого» [Штирнер: 67].

Штирнер, таким образом, превращает животное в машину профанации, остающуюся невосприимчивой к самым сакральным моментам в движении Просвещения или разворачивании понятия. В своей работе “Profanations” итальянский философ Дж. Агамбен определяет операцию профанации как возвращение в общее использование тех объектов, которые были из него изъяты через придание им статуса «священных» [Agamben: 73]. При этом он проводит различие между актами секуляризации и профанации. Секуляризация, по мнению Агамбена (и тут его мысль полностью совпадает с критикой Штирнера), является репрессивным актом, так как она сохраняет все те силы, с которыми имеет дело в виде священных объектов, и лишь переводит их из небесного, божественного регистра в земной. Профанация же обладает эмансипаторным потенциалом, так как она нейтрализует силу священного и тем самым деактивирует аппараты власти [Agamben: 77]. У Штирнера именно животное воплощает профанное поведение, так как для него секулярные понятия Просвещения, пришедшие на смену теологическим и эсхатологическим концептам, не имеют никакой силы, никакого значения. Своим существованием оно нейтрализует их

претензии на универсальность и общезначимость.

Таким образом, животное как будто представляет собой точку сингулярного сопротивления. Однако, если еще раз перечитать уже цитированный отрывок, в котором Штирнер с таким пафосом описывает свободных от сущности и призвания собак, овец и особенно птиц, то будет несложно сделать вывод, что эта точка представляет собой пересечение множества линий, линий наслаждения, сил, полетов, лучей, впитывания и, в конечном счете, жизни и уничтожения. В той мере, в какой животное остается этим пучком – становлением потоков, стремлений и желаний различной интенсивности, ему удастся избежать полного одомашнивания и ускользнуть от власти понятия. Но чтобы до конца понять значение фигуры животного для штирнеровской концепции субъективности, необходимо сделать еще один шаг в сторону и рассмотреть концептуализированное в «Единственном и его собственности» различие между революцией и восстанием (Empörung):

«Нельзя рассматривать революцию и восстание как однозначные понятия... Революция имела целью новые учреждения, восстание приводит нас к тому, чтобы мы не позволяли больше “устраивать” [einrichten] нас, а сами себя устраивали, и не возлагает блестящих надежд на “институты”. Восстание – не борьба против настоящего, ибо если

оно произойдет, настоящий строй сам погибнет; оно – высвобождение моего «я» из подавляющего меня настоящего. Если я высвобождаюсь из настоящего, то оно мертво и начинает гнить» [Штирнер: 304].

Из этого отрывка становятся очевидными два момента: 1) целью восстания является освобождение субъективности, но при этом 2) самоосвобождение субъективности должно предшествовать восстанию<sup>1</sup>. Восстание осуществляется в логике имманентности, в которой нет разделения на цель и средства, агента и действие: видение революции как радикального разрыва заменяется концепцией восстания как постоянного продолжения. Для Штирнера восстание – это не разовый и единовременный процесс освобождения, а способ бытия освобожденной и самоосвобождающейся субъективности. Как подчеркивает Г. Рауниг, Штирнер выступает против того, чтобы «устраивать нас»:

«...Он отказывается принимать институты, даже те из них, которые родились из революции, если они вновь оказываются закрытыми и закры-

вают сами себя. Восстание “не возлагает блестящих надежд на *институты*”; новое государство, новый народ, новая партия, новое общество не устраивают Штирнера. Режим субъективации, предполагающий закрытие в институциях, одновременно означает установление себя в качестве института и приспособление ко всему тому, что было установлено [Raunig].

Учреждение новых закрытых институтов, т. е. таких институтов, которые будут функционировать как внешние инстанции по отношению к индивиду, окажутся вне его контроля, неразрывно связано с возникновением новых форм ограничений, накладываемых на субъективность, и в этом смысле революция оказывается не более чем рекомпозицией диспозитивов власти, продолжающих воспроизводить отношения угнетения. Поэтому цель восстания, в отличие от революции, – не создание новых учреждений, но их превосходение (*aufoberemporzurichten*) [Штирнер: 423]). Таким образом, Штирнер выступает за постоянное сохранение учредительной власти восставших и против ее возвращения во власть учрежденную:

<sup>1</sup> Штирнеровская критика представления о том, что для революции определяющими являются объективные обстоятельства, а не субъективности, актуализируется в радикальной политической философии XX в., например в творчестве Г. Маркузе: «Однако диалектическая логика вопреки языку грубых фактов и идеологии настаивает на том, что рабы еще до того, как станут свободными, уже должны быть свободными для своего освобождения и что цель должна быть в средствах, чтобы быть достигнутой» [Маркузе: 304–305].

«Выбор конституции [Verfassung] – вопрос, который занимал революционные головы, и вся политическая история революции полна борьбы за конституцию, за вопросы конституции, точно так же разные социальные таланты проявляли необычайную изобретательность в созидании всякого рода общественных учреждений... Восставший, наоборот, стремится совершенно освободиться от всякой конституции» [Там же: 304–305]<sup>1</sup>.

Г. Рауниг совершенно точно подметил сходство концепции учредительной власти А. Негри со штирнеровской моделью:

«Образ мышления и Штирнера, и Негри располагается по ту сторону конституции / учреждения: так же, как восставший Штирнера стремится остаться не-конституированным [constitutionlessness], так же и концепт "republica costituente", предложенный Негри, представляет собой республику, которая возникает за пределами государства. И парадокс "republica costituente" [учредительной республики] заключается именно в том, что учредительный процесс никогда не закрывается и революция никогда не заканчивается» [Raunig].

Однако с точки зрения онтологической традиции, отделяющей субстанцию от ее

акциденций, тут возникает проблема, артикулированная Х. Арендт в работе «О революции»: сама по себе учредительная власть (pouvoir constituant) уже должна предполагать некоего конституированного субъекта, выступающего в качестве института, гарантирующего ее легитимность. Чтобы попытаться разрешить эту проблему, необходимо опять вернуться к проблеме субъективности, к Штирнеру и, конечно, к животному.

С точки зрения штирнеровской логики, проблема нелегитимности актуальна, только если мы принимаем допущение о существовании неких универсальных моральных и политических законов, стабильных идентичностей, предопределенных субъективностей и т. д., т. е. если мы продолжаем мыслить в категориях, заданных доминирующим дискурсом. Но мятежники как раз должны искать способы избавиться от тех форм мышления, языка, жизни и субъективности, которые предлагает им власть. Собственно, деятельность угнетенных и должна заключаться не в борьбе за легитимацию внутри существующего поля политического, но в том, чтобы, используя свое маргинальное положение, свою неустойчивость, неопределенность и опасность, подрывать

---

<sup>1</sup> В оригинале речь скорее идет о том, что восставший стремится остаться без-конституционным, неконституированным: "Verfassunglos zu werden, bestrebt sich der Empörer".

его изнутри, нарушая логику функционирования его аппаратов<sup>1</sup>.

«Если она [масса] – только “низший класс”, политически незначительный по сравнению с буржуазией, то по сравнению с “человеком” она должна быть еще более простой массой, в человеческом смысле не имеющей значения, даже просто нечеловечной [unmenschliche] массой, или толпой, противоположной человеку, – толпой нелюдей» [Штирнер: 138]<sup>2</sup>.

Именно эта масса, согласно Штирнеру, представляет собой «класс непостоянных, беспокойных, изменчивых, то есть класс пролетариев», т. е. класс угнетенных, класс тех,

на чьей эксплуатации покоится могущество государства, от разрушения которого они выиграют больше всех [Там же: 106–109]. Но задача, которая стоит перед штирнеровскими мятежниками, не сводится к тому, чтобы разрушить существующее государство, им предстоит также и предотвратить возможное возникновение нового, а для этого им необходимо удержать определенный тип субъективности: непостоянный, беспокойный, изменчивый, номадический: нечеловеческий. И здесь, конечно, невозможно не вспомнить о фигуре животного, чье существование воплощает перманентное преступление: жизнь вне законов, нейтрализующую само действие трансцендентной власти<sup>3</sup>. Предложенная

<sup>1</sup> Возможно здесь стоит вспомнить и еще одного выдающегося мыслителя революции, маркиза де Сада, считавшего, что «народ... который отважно сбрасывает с себя ярмо монархии, для того чтобы принять республиканскую форму правления, сможет продержаться только благодаря преступлениям, ибо он уже преступен, и если бы он захотел перейти от преступлений к добродетели, то есть от насилия к миролюбию и милосердию, то он стал бы вялым и, в результате этого, вскоре погиб» [де Сад]. Ср. с размышлениями самого Штирнера: «Деятельность государства заключается в насилии; свое насилие оно называет “правом”, насилие же каждой личности – “преступлением”. Следовательно, преступлением называется насилие единичного лица, и только преступлением сокрушает он насилие государства, если он того мнения, что не государство выше его, а он выше государства» [Штирнер: 184].

<sup>2</sup> В оригинале Штирнер употребляет выражение “Unmenschen”, которое может также переводиться как «монстр», «чудовище».

<sup>3</sup> По этому поводу О. Тимофеева пишет следующее (правда, ссылаясь на более современного мыслителя): «Им [животным] безразлично, от них ускользает само различие между разрешенным и запрещенным. Так, Жорж Батай пытался осмыслить границу между человеком и животным на основании отношения к запрету и утверждал, что, в то время как люди наполняют свою жизнь бесчисленными ограничениями, правилами, законами, ритуалами и, конечно, запретами, для животных закон не писан, они – вне закона и только наслаждаются своей неограниченной свободой» [Тимофеева 2013].

Штирнером модель восстания, одновременно являющегося способом существования освобождающегося / свободного субъекта, в своей онтологии совпадает со способом бытия животного, ворующего свое собственное существование у своего понятия. Таким образом, животное, животность оказываются встроены в штирнеровскую модель субъективности в качестве того самого остатка, который не позволяет «я» принимать заданные и фиксированные идентичности, сохраняя качества непостоянства, изменчивости и одновременно имманентности.

### **Заключение: призраки Штирнера**

Топика и идеи, артикулированные Штирнером, как будто преследует современное радикальное политическое воображение. С философией Делёза и Гваттари его объединяет внимание к сингулярному, уникальному «я», находящемуся в процессе становления и несводимого ни к какой идентичности и репрезентациям, а также анализ функционирования государства и его аппаратов захвата. С Франкфуртской школой и поставтономистами Штирнер разделяет концепцию постоянного восстания, учредительной власти, которая находится в непрерывной динамике и не застывает в новых репрессивных институтах [Raunig]. С Фуко его сближает критика нововременной субъективности и разнообразных аппаратов нормализации [Newman 2005]. Штирнеровская критика кон-

цепции «человека» и его осмысление фигуры животного в контексте радикальной политики могут быть прочитаны как точки потенциального пересечения с современными постгуманизмом и радикальными animal studies [Newman 2002]. Но если многие перечисленные элементы его мысли уже инкорпорированы в современную (пост-)анархистскую теорию, то использование метафоры животного и нечеловеческого в попытке концептуализировать свое видение восстания могут послужить для пересборки нашего политического воображения и прочерчивания новых линий ускользания.

### **Литература**

- Арендт, Х. О революции / пер. с англ. И. Косича. М.: «Европа», 2011.
- Гегель, Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем. Б. Столпнера и М. Левиной. М.: «Мысль», 1990.
- Де Сад, М. Философия в будуаре / пер. с фр. Э. Браиловской. М.: АСТ, 2011.
- Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Я. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория. М.: Астрель, 2010.
- Деррида, Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и Новый Интернационал / пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Logosaltera, 2006.
- Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек / пер. с нем. А. Юдина. М.: АСТ, 2003.

Тимофеева, О. Зверинец духа // Новое литературное обозрение. 2011. № 107. С. 164–175. [Электронный ресурс]. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2011/1/zverinecz-duha.html> (дата обращения: 01.09.2020).

Тимофеева, О. Топот котов // Новое литературное обозрение. 2013. № 119. С. 10–15. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/119\\_nlo\\_1\\_2013/article/10305/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/119_nlo_1_2013/article/10305/) (дата обращения: 01.09.2020).

Штирнер, М. Единственный и его собственность / пер. с нем. Б.В. Гиммельфарба, И.Л. Гошпиллера. Харьков: Основа, 1994.

Agamben, G. (2007) *Profanations*. New York: Zone Books.

Antliff, A. (2007) Anarchy, power and poststructuralism. *SubStance*, 113(36/2), 55–66.

Avron, H. (1954) *Aux Sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Paris: Presses universitaires de France.

Borum, P. (2017). The notion of 'singularity' in the work of Gilles Deleuze. *Deleuze Studies*, 11 (1), 95–120.

Butler, J. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Call, L. (2002). *Postmodern anarchism*. Lexington: Lexington Books.

Engels, F. (2013). *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Hofenberg.

Fowler, R.B. (1972). The anarchist tradition of political thought. *The Western Political Quarterly*, 25 (4), 738–752.

Hall, M (2011). Beyond the human: extending ecological anarchism. *Environmental Politics*, 20 (3), 374–390.

Jenkins, J. (2014). Max Stirner's ontology. *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (1), 3–26.

Koch, A. (1997). Max Stirner: the last Hegelian or the first poststructuralist? *Anarchist Studies*, 5, 95–107.

Koch, A. (1993). Poststructuralism and the epistemological basis of anarchism. *Philosophy of the Social Sciences*, 23(3), 327 –351.

Marder, M. (2007). Given the right – of giving (in Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts). *Epoché*, 12 (1), 93–108.

Marder, M. (2006). Taming the beast: the other tradition in political theory. *Mosaic*, 39 (4), 47–60.

May, T. (2013). Humanism and solidarity. *Parrhesia*, 18, 11–21.

Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: anti-authoritarianism and the dislocation of power*. London: Lexington Books.

Newman, S. (2002). Max Stirner and the politics of posthumanism. *Contemporary Political Theory*, 1, 221–238.

Newman, S. (2005). *Power and politics in poststructuralist thought. new theories of the political*. London, New York: Routledge.

Newman, S. (2010). Spectres of Stirner: A contemporary critique of ideology. *Journal of Political Ideologies*, 6 (3), 309–330.

Raunig, G. (2007). Institutent practices, no. 2: institutional critique, constituent power,

and the persistence of instituting. *Transversal texts*. Retrieved from: <http://eipcp.net/transversal/0507/raunig/en> (date of access: 01.09.2020).

Stepelevich, L. (1974). The revival of Marx Stirner. *Journal of the History of Ideas*, 35 (2), 323–328.

Stirner, M. (1977). Stirner's critics. *The Philosophical Forum*, 8 (2/3/4), 66–80.

Suchting, W. (2004). Althusser's late thinking about materialism. *Historical Materialism*, 12 (1), 3–70.

Timofeeva, O. (2012). *History of animals: an essay on negativity, immanence and freedom*. Maastricht: Jan van Eyck Academie.

### References

Agamben, G. (2007). *Profanations*. New York: Zone Books.

Antliff, A. (2007). Anarchy, power, and poststructuralism. *SubStance*, 113 (36/2), 55–66.

Arendt, H. (2011). *On revolution* (I. Kosicha, Trans.). Moscow: Evropa.

Avron, H. (1954). *Aux Sources de l'existentialisme: Max Stirner* [Sources of existentialism: Max Stirner]. Paris: Presses universitaires de France.

Borum, P. (2017). The notion of 'singularity' in the work of Gilles Deleuze. *Deleuze Studies*, 11 (1), 95–120.

Butler, J. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Call, L. (2002). *Postmodern anarchism*. Lexington: Lexington Books.

de Sade, M. (2011). *La Philosophie dans le boudoir* [Philosophy in the bedroom] (A. Brailovskaya, Trans.). Moscow: AST.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *Milleplateaux: capitalisme et schizophrénie* [Thousand plateaus: capitalism and schizophrenia] (Ja. Svirskii, Trans.). Ekaterinburg: U-Faktorija. Moscow: Astrel'.

Derrida, J. (2006). *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale* [Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning & the new international] (B. Skuratov, Trans.). Moscow: Logos altera.

Engels, F. (2013). *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy]. Hofenberg.

Fowler, R.B. (1972). The anarchist tradition of political thought. *The Western Political Quarterly*, 25 (4), 738–752.

Hall, M. (2011). Beyond the human: extending ecological anarchism. *Environmental Politics*, 20 (3), 374–390.

Hegel, G.W.F. (1990). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Elements of the philosophy of right] (B. Stolpner, & M. Levina, Trans.). Moscow: Mysl'.

Jenkins, J. (2014). Max Stirner's ontology. *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (1), 3–26.

Koch, A. (1997). Max Stirner: the last Hegelian or the first poststructuralist? *Anarchist Studies*, 5, 95–107.



Koch, A. (1993). Poststructuralism and the epistemological basis of anarchism. *Philosophy of the Social Sciences*, 23(3), 327–351.

Marcuse, H. (2003). *Eros and civilisation. One-dimensional man* (A. Judin, Trans.). Moscow: AST.

Marder, M. (2007). Given the right – of giving (in Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts). *Epoché*, 12 (1), 93–108.

Marder, M. (2006). Taming the beast: the other tradition in political theory. *Mosaic*, 39 (4), 47–60.

May, T. (2013). Humanism and solidarity. *Parrhesia*, 18, 11–21.

Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: anti-authoritarianism and the dislocation of power*. London: Lexington Books.

Newman, S. (2002). Max Stirner and the politics of posthumanism. *Contemporary Political Theory*, 1, 221–238.

Newman, S. (2005). *Power and politics in poststructuralist thought. New theories of the political*. London, New York: Routledge.

Newman, S. (2010). Spectres of Stirner: A contemporary critique of ideology. *Journal of Political Ideologies*, 6 (3), 309–330.

Raunig, G. (2007). Institut practices, no. 2: institutional critique, constituent power, and the persistence of instituting. *Transversal*

*texts*. Retrieved from: <http://eipcp.net/transversal/0507/raunig/en> (date of access: 01.09.2020).

Stepelevich, L. (1974). The revival of Marx Stirner. *Journal of the History of Ideas*, 35 (2), 323–328.

Stirner, M. (1976). Stirner's critics. *The Philosophical Forum*, 8 (2/3/4), 66–80.

Stirner, M. (1994). *Der Einzige und sein Eigentum* [The Ego and its own] (B.V. Gimmel'farb, I.L. Gohshiller, Trans.). Har'kov: Osnova.

Suchting, W. (2004). Althusser's late thinking about materialism. *Historical Materialism*, 12 (1), 3–70.

Timofeeva, O. (2011). Zverinets dukha [Menagerie of the spirit]. *Novoie literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer]. 107, 164–175. Retrieved from: <https://magazines.gorky.media/nlo/2011/1/zverinecz-duha.html> (date of access: 01.09.2020).

Timofeeva, O. (2012). *History of animals: an essay on negativity, immanence and freedom*. Maastricht: Jan van Eyck Academie.

Timofeeva, O. (2013). Topot kotov [Cat's stomping]. *Novoie literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer]. 119, 10–15. Retrieved from: [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/119\\_nlo\\_1\\_2013/article/10305](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/119_nlo_1_2013/article/10305) (date of access: 01.09.2020).

## THE FIGURE OF THE ANIMAL IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MAX STIRNER

Daniil V. Zhaivoronok, Master of Arts (Political Science and Sociology), member of “Sexuality Research Laboratory”, Tbilisi, Georgia; e-mail: aufhebung1844@gmail.com.

**A**bstract. The article offers a new reading of the philosophy of Max Stirner, one of the leading theorists of 19th century anarchism. While most of the traditional interpretations of this thinker’s work focus on traditional for political philosophy issues – analysis of the state, social inequality, opportunities for resistance, the relationship between society and the individual – this article offers a new perspective, weaving together post-humanistic intuitions of present day philosophy and analysis of the animal figure in the works of Stirner himself. As the article demonstrates, attention to the figure of the animal opens up new dimensions in Stirner’s work and makes his philosophy relevant to the current debate within contemporary philosophy. In particular, the analysis of the figure of the animal helps to clarify Stirner’s relationship to the philosophy of Hegel and Feuerbach and enables novel understanding of his theory of subjectivity and the concept of rebellion (Empörung).

**K**ey words: posthuman, Max Stirner, anarchism, critical animal studies.

