

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

**Кваліфікаційна робота**

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Феномен “Єдиного” у філософії Макса Штірнера»**

Виконала: студент 4-го року навчання,  
Спеціальність: 033 Філософія  
Реріх Ірма Володимирівна

Керівник: Лютий Тарас  
Володимирович  
доктор філософських наук, професор

Рецензент \_\_\_\_\_  
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена  
з оцінкою «\_\_\_\_\_»

Секретар ЕК \_\_\_\_\_  
«\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	С. 3
РОЗДІЛ I. Історико-філософський контекст праці «Єдиний та його власність».....	С. 8
1.1. Штірнер в контексті посткантіанської філософії.....	С. 8
1.2. Впливи філософії Штірнера на західну традицію.....	С. 12
РОЗДІЛ II. Засади філософії егоїзму Макса Штірнера: поняття «Єдиного» і «власності».....	С. 17
2.1. Поняття власності (Eigentum).....	С. 17
2.2. Формулювання Єдиного (Einzig) в Штірнеровому егоїзмі.....	С. 21
РОЗДІЛ III. Етична й політична доктрини Штірнерового егоїзму.....	С. 27
3.1. Етична доктрина Штірнерового егоїзму.....	С. 27
3.2. Штірнерів політичний ан-архізм.....	С. 32
ВИСНОВКИ.....	С. 40
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	С. 43

## ВСТУП

В історії німецької філософії ХІХ століття істотно вирізняється постать Макса Штірнера. Після інтелектуального піднесення, спричиненого І. Кантом і Г. В. Ф. Гегелем, більшість інтелектуалів продовжували змагатися в оригінальності власних інтерпретацій та оцінок систем класиків німецької класичної філософії. З-поміж них найбільшого розквіту набули гуртки та клуби «молодогегельянців» - студентів, колег та послідовників Гегеля, що були присутні при його роботі в Берлінському університеті. Штірнер, хоч і був учасником та членом цих кіл «молодогегельянців», відразу ж почав ставити себе в радикальну опозицію до їхнього теоретичного доробку та піддав їх іронічному висміюванню, зокрема за їхнє певне некритичне захоплення та спроби схоластичного, неосмисленого прочитання творів «великого» Гегеля. Водночас, члени цих гуртків – Маркс та Енгельс – своєю чергою піддали обструкції та висміюванню самого Штірнера, у «Німецькій ідеології», що й зумовило певний брак дослідників історії філософії та філософів до його постаті. Особливо в нашій філософській традиції через очевидну перевагу марксистської інтерпретації, увагу до вивчення самотньої філософії Штірнера було втрачено та знехтувано. Макс Штірнер водночас створив свою власну, не-класичну, не схвалену більшістю членів академічної спільноти, рецепцію Гегеля та змагався за звільнення німецької філософської думки з полону його понять та систем. Інтелектуальний вплив його поглядів сягає далеко, від дадаїстів і мистецького авангарду початку ХХ століття, до навіть спроб пояснити джерела філософії Фрідріха Ніцше його захоплення «Єдиним та його власності» Макса Штірнера.

Найбільший інтерес, тому, у філософії Макса Штірнера становить оригінальне поняття «Єдиного», яке є, водночас, і породженням контексту, в якому він перебував (зміни фокусу філософії з онтології до епістемології, з об'єктивності на суб'єктивність), і спробою подолати панівні ідеологеми «університетської» філософії Німеччини першої половини ХІХ століття, з її захопленнями систем, зосереджених на постулюванні абсолютного «Я» та зведення всього до

суб'єктивності. Ця робота має на меті якраз спробу прояснити, з'ясувати та визначити місце і вагу Штірнерового поняття «Єдиного» в контексті його власних поглядів, та, ширше, впливу цього поняття на подальшу філософію.

Тому **актуальність** цієї роботи полягає, передовсім, в формалізації та синтезі теоретичного доробку філософії Макса Штірнера, зокрема в царині історико-філософських студій з німецької філософії, історії гегельянства, марксизму та політичної філософії. Філософія егоїзму Штірнера, його вплив на інших філософів XIX і XX століття формує значимий контекст для розуміння дослідниками мотивацій та джерел ідей тих систем, які ми ладні тлумачити як класичні – з-поміж них, політичної філософії Маркса-Енгельса, філософії Ніцше, французького пост-структуралізму, політичної філософії лібертаріанства та анархізму тощо. Тож попри неординарний статус та репутацію серед дослідників філософії та історії філософії, цілісний підхід до Штірнерової думки давно потребує більш ґрунтовного й неупередженого дослідження. Також актуальність роботи підвищується тим, що поволі філософські дискурси України та Східної Європи, зокрема, звертають дедалі більше уваги на здобутки доробок сучасної західної філософії, через те, що, вочевидь, у радянську добу дослідницький підхід до філософів, яких іменували «індивідуалістами» (із Штірнером це особливо іронічно), ґрунтувався на історичному ревізіонізмі та редуccionізмі, мовляв, такі філософи та їхні системи ідей становлять окремі історичні атавізми в розвитку філософської думки. Тому ця робота може стати цінним і вагомим надбанням для повнокровної інтелектуальної дискусії в українському академічному середовищі. Окрім відтворення аргументів Макса Штірнера, ця робота спробує дати критичну інтерпретацію його значення та місця в загальному колі представників сучасної німецької й західноєвропейської філософії, а також розвитку мистецького авангардизму початку XX століття, зокрема дадаїзму.

**Стан наукової розробки теми** є не зовсім задовільним, порівняно з його сучасниками або подібними інтелектуальними фігурами. Якщо зважити на його

ідейний вплив на багатьох «класичних» наступників, то таке ігнорування його корпусу текстів є особливо недоречним. Окремі спроби систематичного огляду та аналізу доробку Штірнера з'являлись як у його рідній – німецькомовній філософській традиції, хоча деякі кращі дослідження належать перу американських, британських, французьких та російських дослідників. Загалом, його внесок порушують в оглядових статтях та книгах про політичну філософію гегельянства або історію німецької філософії в XIX столітті. Переважно академічні публікації присвячують місцю чи ідейному впливу його роботи «Єдиний і його власність» у праці Маркса-Енгельса «Німецька ідеологія», або ж про його далекосяжний вплив на деяких представників європейської філософії XX століття. Утім, бракує, властиво, інтерпретативних досліджень змісту його філософії та більш скрупульозного розгляду біографічних, ідеологічних та соціальних мотивацій переконань Макса Штірнера в контексті історичної ситуації, у якій він перебував. А тому ця робота має на меті доповнити ці питання, які зазвичай оминаються дослідниками, та дати попередню оцінку потреби в подальшій науковій розробці теми.

Тому **об'єктом дослідження** цієї роботи є текстуальний корпус М. Штірнера, у якому робота «Єдиний та його власність» має особливий пріоритет. Звідси я висновую феномен «Єдиного» у філософії Макса Штірнера як **предмет** мого дослідження.

**Метою** роботи є об'єктивна та цілісна інтерпретація теорії «Я-Єдиного», самості, взаємозв'язку свободи, власності Макса Штірнера та аналіз логіки його аргументації. Звідси **головні завдання цього дослідження**:

- оцінити ідейні тенденції в німецькій філософії XIX століття, що мали вплив на М. Штірнера;
- відтворити та контекстуалізувати основні положення праці «Єдиний та його власність»;

- окреслити основні пункти його іронічної критики та коментарі стосовно сучасних та попередніх філософських, релігійних та мистецьких течій;
- здійснити узагальнення та синтез теоретичних висновків з його аргументації;
- спробувати здійснити власну історико-філософську оцінку його впливу на інших мислителів, політичних і соціальних теоретиків, політичних діячів та митців через компаративістичний аналіз.

Відповідно до вищезазначених завдань дослідження **структура цієї роботи** відтворює послідовно цю логіку. У першому розділі «Історико-філософський контекст праці «Єдиний та його власність»» відтворено історико-філософський контекст, у якому М. Штірнер формує свої ідеї та гіпотези, власне – контекст посткантіанської філософії в Німеччині XIX століття. Також у цьому розділі я стисло окреслюю місце і значення його думки для різних шкіл та течій. У другому розділі «Засади філософії егоїзму Макса Штірнера: поняття «Єдиного» і «власності»» міститься теоретичний аналіз та інтерпретація основних положень стосовно феномену «Єдиного» та засадничих понять онтології М. Штірнера. Зрештою, третій розділ «Етична й політична доктрини Штірнерового егоїзму» порушує питання практичного застосування його онтології «Єдиного» і «власності», зокрема його вплив на філософію політичного анархізму.

**Теоретико-методологічними засадами** цього дослідження є, передовсім, основні засоби та методи історико-філософського дослідження. Основними методами при виконанні дослідження був джерелознавчий пошук, історичний та текстуальний аналіз, узагальнення та синтез логічних взаємозв'язків, компаративістичне порівняння.

Ця робота є насамперед історико-філософським дослідженням академічного доробку одного представника німецькомовної філософської традиції, а тому я визнаю, що мій аналіз його впливу на інші школи, течії та напрями, особливо не західної традиції філософування, можуть бути доповнені майбутніми

інтерпретаціями та коментарями. Також доробок філософа становить і теоретичний інтерес в царині політичної філософії та соціології, а тому доречно розглядати його теоретичні позиції в певній логічній єдності, а не лише в діахроністичній парадигмі історико-філософської реконструкції, як еволюції, прогресу чи зміни впродовж його життя.

**Джерельна база дослідження** охоплює, насамперед, оригінальний текст «Єдиного та його власності» в академічному німецькому виданні з коментарями Бернарда Каста. У вітчизняній філософській традиції майже немає ґрунтовних досліджень філософського доробку Макса Штірнера, тому в нашій роботі ми переважно зосередились на англійських працях німецьких, англійських та американських істориків філософії. З-поміж них головними стали робота Якоба Блуменфельда «Всі для мене ніщо» («All Things Are Nothing To Me»), опублікована 2018 року, класичну біографію Штірнера Дж. Г. Маккея «Max Stirner: sein Leben und sein Werk», статті дослідників із критичного збірника «Max Stirner» 2011 року, за редакцією Сола Ньюмана, та роботу Рональда Патерсона 1971 року «Нігілістичний еґоїст: Макс Штірнер» («The Nihilistic Egoist: Max Stirner»). Для висвітлення властиво філософських рецепції поглядів Макса Штірнера ми вдалися до побіжного огляду робіт Карла Макса й Фридриха Енгельса, зокрема «Німецька ідеологія» та «До єврейського питання», роботи Жюльєн Дельоза «Ніцше і філософія» та Еммануеля Левінаса «Тотальне і безкінечне».

## РОЗДІЛ І. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ ПРАЦІ «ЄДИНИЙ ТА ЙОГО ВЛАСНІСТЬ»

У цьому розділі розглянуто власне ідейні витoki формування поглядів М. Штірнера та його праці, особливо його відношення з колом «молодогегельянців», чому присвячений перший підрозділ. У другому підрозділі ми стисло окреслюємо та зазначаємо головні масштабні впливи ідей Штірнера на розвиток подальшої західної філософської традиції.

### 1.1. Штірнер в контексті посткантіанської філософії

Передовсім, окреслимо загальний інтелектуальний контекст епохи написання праці «Єдиний та його власність». Характер філософування Макса Штірнера, ідейний зміст його вчення великою мірою відображають специфічні процеси в німецькій суспільно-політичній і філософській думці 40-х років XIX століття. Ба більше, справедливо зазначити, що штірнерівський маніфест – не тільки радикалізоване відображення того *Zeitgeist*, але й, у своїй історичній ретроспективі, якщо не вінець, то, щонайменше, завершення глибокого процесу деконструкції суспільних цінностей епохи, їх критичного перегляду Бруно Бауером, Людвіг Фюрбахом і Карлом Марксом. Саме цих трьох неодмінно залічують до головних опонентів Штірнера в його наступі на тогочасні течії гегельянства, а надто спроби переосмислити його в контексті лівих політичних ідей. До усталеного погляду на Штірнера як на мислителя, що постає з лона гегелівської філософії, ми повернемося більш детально у рамках цієї роботи. Отже, побіжно оглянемо і порівняємо наріжну для всієї Штірнерової думки тему – проблему особистості – в інтерпретаціях конкретних філософів, що, безумовно, відіграли не останню роль у процесі його становлення.

Зазначимо, що Кантовій філософській системі бракувало цілісної теорії особистості – особистість він редукує до логічної форми судження в понятті трансцендентального суб'єкта, що не є частиною феноменального порядку. У представників німецького ідеалізму натомість конкретну емпіричну особистість,



яка є властивою інстанцією судження, сприйняття і, головне, воління, підпорядковано надіндивідуальному метафізичному принципіві. Водночас, варто зауважити, що чільним внеском Канта була зміна «оптики», так би мовити, розгляду стосунку індивіда до світу: замість онтологічного розгляду – що існує у світі – Кант порушує питання епістемологічного кшталту – що і як може знати індивід. Однозначно, що без цього «трансцендентального повороту» не сталось би і Штірнерової теорії «Єдиного».

Далі, слід пригадати і Йоганна Готліба Фіхте, котрий був не лише послідовником Кантової лінії у трактуванні світостосунку індивіда, але й теоретиком, чий непрямий вплив на Штірнера схильні перебільшувати через, буцімто, їхню подібність у наданні завеликої ваги значення суб'єкта для претензій науки, релігії та мистецтва, що в текстах обох мислителів виражено через поняття «Я». Все ж, категорично не заперечуючи роль учення Фіхте як одного з філософських джерел створення «Єдиного...», вкажемо на фундаментальні відмінності між цими двома концепціями. Передовсім, конкретизуємо, що Штірнер не називає це (певним) «Я», але завжди «моїм Я». Подібна маніфестація принципово розмежовує його від Фіхте, котрий постулює «Я» як абсолютну, чільну настанову, на якій засновується все його «Науковчення» (*Wissenschaftslehre*). За це сам Штірнер піддає Фіхте критиці: «Коли Фіхте стверджує «Я є всім», видається, що це чудово надається до поєднання з моєю тезою. Однак, це не «Я є всім», але «Я знищує все», і лише таке Я, що розчиняє себе, Я, що перестає бути, скороминуще, плинне, конечне Я є справді Я. Фіхте мовить про «Абсолютне Я», а я мовлю про мене, перехідне Я» (Stirner, 2016, сс. 116-117) Штірнерове Я постійно перебуває в дії, переході, трансгресії, воно аж ніяк не є принципом обґрунтування чи першою аксіомою для системи знання; воно не одне з-поміж решти, але схоплюється як унікальне Я, що відмінне від решти речей (егоцентроване, так би мовити) (Blumenfeld, 2018, с. 21)

На позір видається, що на Макса Штірнера під час його творчого становлення неабияк вплинула гегелівська школа, яка, щоправда, також неминуче зазнала радикальної критики від свого ж вихідця. Поєднуючи етимологічно такі поняття,

як «власність» (*Eigentum*) і споріднені слова на кшталт «свійність» (*Eigenheit*)<sup>1</sup>, Штірнер позірно залишається в рамках європейської традиції, що устосовує людську свободу до права на власність. У філософії Гегеля ця ідея набула такого вигляду, що свобода в модерному суспільстві виявляла себе в різних формах – зокрема, як особиста свобода, що є предметом абстрактного права. Вона є залежною від царини володіння предметами зовнішнього світу – тобто до цієї царини абстрактного права належать базові принципи власності, закріплені в ліберально-індивідуалістичному тлумаченні свободи. У цьому контексті свобода принципово постає як акт набуття чи відчуження власності. Порівняно з Гегелевою, Штірнерова теорія надає власності і праву на власність набагато більшого значення. Позаяк, в Гегеля ця абстрактна особиста свобода є лише первинною і, власне, узалежненою від свободи моральної та суспільної. Для Штірнера, натомість, свобода як право на власність набуває абсолютного масштабу. Проте, справедливо зазначити, що тут ідеться, до певної міри, про Гегелеве тлумачення, де те абстрактне право володіти визначає і уможливорює найбільш безпосередній і найпростіший спосіб волевиявлення суб'єкта, себто практичний стосунок до певного неживого елементу навколишньої дійсності.

У контексті міркувань про філософські джерела Штірнерового вчення не оминемо й постать Людвіга Фюєрбаха з його інтелектуальною спадщиною. Біограф Макса Штірнера та палкий поціновувач його праці, Джон Генрі Маккей, реконструюючи психологічний портрет філософа, вказує на спогад одного з його товарищів з молодогегельянського гуртка «Вільні» (*Die Freien*): «...він [Штірнер] філософував рідко, але якщо і філософував, то, звичайно, про Фюєрбаха...» (Маскау, 2005, р. 91) Іронічний характер цього зауваження не протирічить його явній суті – на сторінках трактату «Єдиний і його власність» Штірнер не раз посилається на Фюєрбаха, щоправда, зі звичною для нього загостреною критичною сатирою. Ба більше, сама структура «Єдиного...» –

---

<sup>1</sup> Через брак адаптованого українського перекладу цього філософського новотвору з німецької традиції, я пропоную перекладати як «свійність», на противагу «своеобразие» в російському перекладі М. Л. Гохшиллера та Б. В. Гіммельфарба. Англійський переклад цього терміну як «ownness» краще схоплює його конотації. До речі, як у німецькій є спорідненість, так і в українській спостерігаємо «власна» і «власність» та в російській «собственная» і «собственность»

поділ на дві основні частини: «Людина» (*Der Mensch*) та «Я» (*Ich*) – є, вірогідно, алюзією на головний Фюєрбахів твір «Сутність християнства» (відповідно, його поділ Бог-Людина). (Blumenfeld, 2018, сс. 29-30) Власне, такі Фюєрбахові мотиви, як зосередженість на суб'єктові пізнання, людиноцентризм, критика релігії та, загалом, критика відчуження як такого, на перший погляд, зовсім не суперечать ідеям, постульованим у «Єдиному...». Однак, компаративістичний аналіз доводить певні розбіжності між двома мислителями, як і причини для палкої критики збоку Штірнера.

«... [Н]айвища сутність, звичайно, сутність людини, але саме тому, що це її сутність, а не вона сама, то абсолютно байдуже, бачимо ми цю сутність поза людиною і споглядаємо її як «Бога» чи знаходимо в ній і називаємо «сутністю людини» чи «людиною». (Stirner, 2016, с. 19) У цьому фрагменті, очевидно, бачимо Штірнерову критику непослідовності Фюєрбаха, її неспроможність подолати відчуження як таке, позаяк вона і є нічим іншим, як заміною однієї абстракції на іншу. Ми наводимо, за браком місця в цій роботі, саме цей фрагмент, щоб оприаявити істотний контекст полеміки Штірнера з мотивом Фюєрбаха показати відчуження теоретичних конструкцій, посталих з німецького ідеалізму, але також неспроможність постідеалістичної філософії звільнитися з полону власної «мови» і понять.

Реконструкція історико-філософського контексту праці «Єдиний і його власність», очевидно, була б не повною без згадки про Бруно Бауера – товариша Макса Штірнера і за сумісництвом його одвічного опонента у філософських диспутах. Слід сказати, що окремі дослідники ладні стверджувати про факт запозичення Штірнером більшості підходів та форм критики в Бауера. Насамперед, можна помітити значний інтерес до ролі особистості, індивіда – не просто суб'єкта пізнання чи дієвця в розгортанні Духу в історії – але й самосвідомого індивіда, що відокремлює себе від решти світу та руйнує його своєю принциповою негацією та нівелюванням, у якій він сам стає творцем і центром історичного прогресу. Вочевидь, це гранично відмежовує й Бауера, і Штірнера від попередніх гегельянців з їхньою догматичною прихильністю до

«ортодоксальної» версії, де партикуляризми суб'єктивної ідентичності передують розгортанню об'єктивного духу. Далі, факт Штірнерового запозичення ідей та думок Бауера фіксуємо в методі «критичної критики», чималу частину аргументів і в критиці Фюєрбаха, а також думку про необхідність перетворення теорії та мислення в засіб дії й реальної боротьби. Як доказ зазвичай наводять, що саме це були царини, в яких Бауер почував себе пречудово, а відтак – навряд чи вплив на Штірнера, чи-то, сказати, джерела, з яких він запозичував, слід шукати де-інде.

Отже, ми зафіксували та стисло прояснили основні ідейні витoki *magnum opus* Макса Штірнера з філософського середовища посткантіанської філософії першої половини ХІХ століття – взагалі коло «Вільних» з течії «молодогегельянців», а особливо «критична критика» Б. Бауера та критика відчуження людини Л. Фюєрбаха, а також теорія Й. Г. Фіхте.

## **1.2. Впливи філософії Штірнера на західну традицію**

При аналізі впливу поглядів Штірнера на подальший розвиток західної філософської думки, насамперед, порушують проблему впливу на Фрідріха Ніцше та ступінь його запозичень. Відсутність посилань на Штірнера чи будь-яка згадка його постаті в Ніцшевому корпусі текстів утруднює однозначний «вердикт» стосовно можливості непрямого впливу. Думки дослідників розділяються на прихильників доведення такого впливу та, відповідно, опонентів, але найбільший інтерес складають думки про можливий «плагіат» з боку Ніцше. Очевидно, що певна подібність існує і між поняттями та значущістю «Єдиного» та «Надлюдини», бажанням власності та «волі до влади», відповідно, в їхніх поглядах. Однією з найбільш помітних адаптацій Штірнерового трактування поняття «власність» в текстах Ніцше є динаміка використання і володіння (Blumenfeld, 2018).

Найбільш відомим апологетом припущення про прямий вплив Штірнера на Ніцше вважають Едуарда фон Гартмана. Певна упередженість та емоційне забарвлення Гартманна на позір подібні до Марксової критики Штірнера в

«Німецькій ідеології», на ваду підходу якої ми попередньо вказали в рамках свого дослідження. З огляду на очевидну «екстремальність» та оригінальність гіпотези Гартмана, дослідники німецької філософії повинні взяти до уваги імплікації такої історико-філософської інтерпретації. Адже тоді можна виснувати, що, мовляв, німецька філософія так і не зуміла розірвати зв'язок зі спадщиною Гегеля й Канта, позаяк і неklasична філософія, як-от Ніцше, перебуває в полоні рецепції Гегелевої системи понять та кола її проблем. Чимало істориків філософії намагались віднайти редуکتивну інтерпретацію ідейного розвитку німецької філософії XIX ст., і Гартманова гіпотеза також належить до таких спроб. Проте, як показали попередні розділи мого дослідження, кваліфікувати погляди Штірнера як певну ланку, буцімто, еволюції чи девіації гегельянства чи його подолання не є цілком коректними.

Водночас до цієї проблеми можна підійти не засобами історико-філософської реконструкції, а натомість поглянути, з ким і з чим полемізує Ніцше – і тоді побачимо, що об'єктом його закидів є властиво нігілізм, породжуваний німецькою філософією взагалі, а Штірнером зокрема. Власне, таку тезу висуває Жиль Дельоз – чи не найбільш відомий дослідник Ніцшевої філософії. Думка Дельоза полягає в тому, що сатира Ніцше на захоплення німецьких класиків людською сутністю та раціональністю людського мислення, по суті, критикує таку систему, що за своїми ознаками подібна до текстів Штірнера. Самознищення людини в постгегелівській філософії набуває надто яскравих рис саме у філософії Штірнера, як ми вже зазначали вище. Дельоз же якраз зауважує, що Ніцше відмежовується і критикує німецьку філософію за вивищення людського розуму задля того, аби його деконструювати. Дельоз доводить цей негативний вплив Штірнера на Ніцше в тому, що «Надлюдина» є спробою критичного подолання егоїстичного нігілізму «Єдиного» (Делёз, 2003, стр. 319-323)

Наступне, що ми повинні дослідити в історико-філософській розвідці його поглядів є рецепція Штірнерових поглядів рухом дадаїстів на початку XX століття. Дадаїсти мали на меті покінчити з ідеологією класичного мистецтва.

Насамперед, показати марність спроб класичного мистецтва схопити в денотації певне Прекрасне через низку образів. Сам факт такого заперечення вже є первинним інструментом модерністського мистецтва, хоча воно принципово не може мати конкретного сенсу чи значення, не апелюючи до історичної традиції та контексту мистецтва класичного. Ексцентричне бажання дійти чистого заперечення, чистої частки «не» без денотатів, у власному визначенні актуалізує інтерес авангардних митців до ідей активного нігілізму, зокрема, і до Штірнерової ідеї «Єдиного як «творчого Ніщо».

Вальтер Беньямін в есе «Мистецький твір в добу його технічної відтворюваності», аналізує феномен дадаїзму у контексті специфіки його художніх практик як умисного знищення критерія оригінальності (*Sichheit*) – себто аури – мистецького твору як такого. Дадаїсти створюють з підручних засобів аплікації – картини, які не денотують що-небудь значуще. (Беньямін, 2002, сс. 75-77) Твір, не наділений хоч би яким сенсом, людина не може схопити як цілісний об'єкт в силі виображення, оскільки, умовно кажучи, інший митець буде не в змозі сутнісно зрозуміти чи зафіксувати його у досвіді так, аби відтворити самотійно.

Борис Гройс, аналізуючи природу сучасного мистецтва (contemporary art), акцентує увагу на його стосунку до модерністського проекту як такого. У цьому контексті Гройс згадує і Макса Штірнера як одного з авторів лозунгу історичного авангарду. Відтак, лозунг «заперечення – це творчість» (negation is creation) відображає принципи радикальних «іконоборчих» мистецьких практик: «руйнування традицій, розрив з конвенціями, знищення старого мистецтва, викорінення застарілих цінностей...» (Гройс, 2006) Саме таке прагнення найрадикальнішої редукції традиційної образності неодмінно наділяє творчий акт формою епатажу. Тому, скульптури і колажі Жана Арпа чи поезія Аугуста Штрамма, також наведені Беньяміном у якості прикладів, унаочнюють собою реалізацію головної (себто єдиної) вимоги до нового мистецтва – здатність викликати суспільне «роздратування» – скандал і резонанс. (Беньямін, 2002, с. 78)

Очевидно, можемо вибудувати аналогію з критикою та загалом оцінкою дадаїстами «Єдиного та його власності» – праці, яка хоч і не зробила Штірнера «культовою» фігурою в історії західної філософії, як у свій час резонанс навколо реди-мейдів закарбував Дюшана на скрижалях історії мистецтв, але зуміла вплинути на «революціонерів» у мистецтві. Проблема розмежування епатажу та істинного змісту закріпила за Штірнером роль сардонічного провокатора й бунтівника, а при глибокому розгляді – руйнівника положень гегелівської філософії. Подібно до того, як авангардизм вважають за кінець мистецтва, Штірнера ми можемо назвати «завершенням» гегелівської філософії<sup>2</sup>.

Особливу увагу слід звернути на таку характерну для авангардистських течій форму художнього вислову як маніфест. Новаторство і нетривіальність цього підходу полягає у тому, що маніфести стають автономними літературними творами. А тому маніфест як мистецький твір з особливим ентузіазмом постулюється саме дадаїзмом. У його внутрішньому контексті маніфест є довершеним жанром – протиріччям у самому собі: стверджуючи програму, водночас її заперечує. У цьому контексті показовим є й те, що і Штірнерову працю в її формально-змістовній цілісності справедливо визначити як маніфест. Вдаючись до такої дефініції, ми теоретично вбираємо явні усталені асоціації відносно самого поняття «маніфесту» – щонайменше, асоціацію з певним політичним імперативом. Оскільки Штірнер формулює «Єдиного» як творче Ніщо, як Ніщо, котре знищує самого себе, ми можемо провести цю аналогію з маніфестами дадаїстів. Як підсумок, цей ідейний вплив ми відстежуємо, услід за логікою В. Беньяміна та Б. Гройса, в загальній настанові подолати антитетичну природу нашої естетизації дійсності в акті радикального розриву з ієрархічністю й політизацією мистецтва. У рухові дадаїстів ми спостерігаємо аналогії між їхнім бажанням знайти шляхи художнього вираження, що долало би конкретні образні денотації класичного мистецтва через «творче Ніщо», яке є формулюванням «Єдиного» Штірнера. Утім, подальші історико-філософські студії, сподіваємося,

<sup>2</sup> Найбільш беззаперечним фактом ідейного впливу Штірнерової настанови «творчого Ніщо» на модерне мистецтво була техніка «реди-мейдів» Марселя Дюшана. Вони, водночас, представляли щось гранично конкретне й одиничне, але порожнє, не-означене у своїй креативній силі.

можуть ясніше та чіткіше зафіксувати цей ідейний вплив Штірнера на мистецький авангард початку ХХ ст.

Отже, ми з'ясували, що головні ідейні витoki поглядів Штірнера становить специфічна інтелектуальна атмосфера німецької філософії 1840-х років, а саме доробок Й. Г. Фіхте, Г. В. Ф. Гегеля, Л. Фюєрбаха та Б. Бауера, з положеннями яких він не завжди явно полемізує. Вплив Штірнерової філософії на подальшу західну традицію, головним чином, фіксують через його можливий зв'язок і вплив на філософію життя Ф. Ніцше та авангардні мистецькі рухи початку ХХ століття.



## РОЗДІЛ II

### ЗАСАДИ ФІЛОСОФІЇ ЕГОЇЗМУ МАКСА ШТІРНЕРА: ПОНЯТТЯ «ЄДИНОГО» І «ВЛАСНОСТІ»

Як показано в попередніх розділах, в іронічному висміюванні Бауера й Фоєрбаха ми виокремлюємо головний об'єкт філософського пошуку Штірнера – онтологічну «одиночність», своєрідну єдність. На думку Штірнера, «молодогегельянці» не зуміли віддати належну увагу цій філософській проблемі, позаяк однією з їхніх програмових засад була потреба в усуненні егоїзму. Адже ж егоїзм вони розуміли як такий, що постає з конкретності (хибної загальності), а її ми мусимо розчинити чи трансцендувати в діалектичному розвитку абсолютної єдності. Штірнер перетлумачує і надає нового змісту традиційному Гегелівському поняттю єдності, що й спрямовує його етичну й політичну критику інших філософів і витворює тло для його власних теорій та аргументів стосовно суспільної проблематики.

На противагу «молодогегельянцям», Штірнер не пристає до діалектичної матриці розвитку філософської думки – його позиція є не діалектичною. Цебто, запозичення й адаптація Штірнером певних тез та аргументів Бауера й Фоєрбаха не варто розглядати як наступний крок у розвитку думки. Але відразу ж постає питання, як нам слід розуміти це не-діалектичне привласнення. Тому в цьому розділі ми аналізуємо засадничі поняття онтології Штірнера та їхню роль: **власність** (нім. *Eigentum*) і **Єдиний** (нім. *Einzige*), що є оригінальним контекстом і тлом для його філософських міркувань.

#### 2.1. Поняття власності (*Eigentum*)

Місце і роль поняття **власності** – зосібна, приватної власності – є центральним у соціальній теорії більшості «молодогегельянців». Недивно, що міркування Штірнера стосовно власності загалом має багато точок перетину із міркуваннями «молодогегельянців», особливо в спільних поняттях та мотиваціях. Передовсім, очевидно, що їхні дискурси однаково стосуються Гегелевої філософії, у якій власність постає як перше об'єктивне вираження і позначення самоті (особи,

людини взагалі) через зовнішню предметність у світі. (Гегель, 1990, сс. 113-115) Подібно до Гегеля і «молодогегельянців», Штірнер також міркує у відношенні власності з волею чи владою «Я», що виражене як у позитивній, так і негативній формах – володіти власністю – але більш важливою є здатність розірвати чи позбутися певної власності. Однак, Штірнер відмежовується від того, як «молодогегельянці» трактують власність у двох аспектах: по-перше, у розумінні суті соціальних і політичних відношень між власністю та індивідами, і, по-друге, визначення різновидів речей (предметів), що належать до категорії об'єктів власності.

Щоби прояснити контекст відношення між власністю й егоїзмом, ми звертаємось до ранніх праць Карла Маркса – того етапу, коли його філософія також ще була частиною та породженням дискурсу «молодогегельянців». У їхній теорії, поширення приватної власності, що захищає держава через закони й конституційні права, є прямим наслідком поширення егоїзму, а отже дедалі більшої політичної ізоляції чи, либонь, суспільної атомарності. Маркс прагнув, як Фосрбах та Бауер перед ним, спробувати означити це відношення між ідеологічним егоїзмом та суспільно-політичними матеріальними умовами. Справді, у ранніх формулюваннях Марксових теорій відчуження та товарного фетишизму спостерігаємо подібне діалектичне обернення Гегеля – у сучасному суспільстві власність перестає бути ознакою, породженням людської волі, самості, а натомість стає суб'єктом владарювання над людиною. Тому держава стає руйнівною сама для себе («власним гробарем», якщо вдатися до марксистських ідеологем), оскільки через дедалі більший захист та підтримку інститутів власності, вона перешкоджає власним претензіям на всезагальність своєї влади через посилення окремішності безлічі «Єдиних» у формі приватних власників. (Маркс, 1955, сс. 401-402) Марксове витлумачення розширює формулювання «молодогегельянців» так, що егоїзм охоплює не лише релігійну, етичну й суспільну зосередженість на своєму «Я», але й економічний утилітаризм та індивідуалістичну ідеологію «практичних потреб». Хоча згодом, Марксові праці після «Німецької ідеології» засвідчують його переконання, що

ідеологічний егоїзм (модус свідомості) є породженням суспільних відносин капіталістичної формації, проте його ранні праці артикулюють, що він радше є причиною капіталізму. Егоїзм постулюється як практичний та ідеологічний двигун капіталістичної конкуренції, Гоббсової «війни всіх проти всіх». Тому в Марксових ранніх текстах спостерігаємо таку тезу: егоїзм як причину і чинник соціальної атомарності потрібно знищити заради емансипації всіх членів суспільства. Тут ми відтворили Марксову теорію (коли він належав до кола «молодогегельянців»), щоби означити та підкреслити ті пункти рецепції Гегелевої філософії права, з якими не згоден та які піддає критиці Штірнер.

Очевидно, що таке розуміння егоїзму аж ніяк не імпонує Штірнерові – і ця незгода, зокрема, постає через відмінності у визначеннях самого поняття «власність». Попри певну подібність у самому стилі міркувань між Штірнером та «молодогегельянцями», він вдається тлумачень власності не лише в економічних чи бодай матеріальних категоріях. Передусім, власність охоплює ідеологічні об'єкти, на думку німецького мислителя. Цей перехід від матеріальної до ідеологічної власності прояснюється наприкінці його закидів ідеології гуртка «Вільних» (*Die Freien*): «Соціалісти, позбуваючись власності, не помічають, що якраз-таки забезпечують їй тривале існування у власності самого себе (*Eigenheit*). Чи це лише гроші та товари, що є власністю, чи кожна думка і переконання є щось, що належить мені, є моєю власністю?» (Stirner, 2016, с. 83)

Штірнер розширює в цьому стосунку поняття власності так, що воно охоплює й нематеріальні сутності, чи «духовний крам» (Stirner, 2016, с. 215) Так само як Буття «стало матеріалом» для людського привласнення, «подібно і дух як власність повинен опуститись до рівня матеріалу», щоби бути привласненим чи розчиненим. (Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe*, 2016, с. 293) Те, що вони під час дискусії з Фюєрбахом вважали за «якості» віднині, у другій частині «Єдиного...», Штірнер зве «власністю». (Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe*, 2016, сс. 124-126, 131) Тож, коли філософ урівнює статус думок, ідей, переконань, цінностей, афектацій, бажань зі статусом власності, він, по суті,

встановлює ціль його філософського пошуку: *не зміст* власності як такої, але *стосунок* між власністю і власником. Штірнер, як і Маркс, розрізняє власність від простого акту володіння (майна), але застосовує його, не цілком звично, до ідеологічних сутностей: думки й ідеї можуть «стати власністю лише якщо вони будуть позбавлені здатності стати володарями (власниками)» (Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe*, 2016, с. 270) Інакше, якщо індивід має здатність розірвати чи перетворити свій стосунок до предмета, байдуже – матеріального чи ідеологічного, цей предмет є їхньою власністю; якщо, з іншого боку, цю залежність не можна розірвати чи трансгресувати, тоді цей предмет є володінням, майном. Майно, в такому сенсі, контролює і бере гору над силою індивіда, що зветься власником, тоді як справжній власник володарює над своєю власністю, а не залежить від неї. Штірнер також помічає парадоксальний висновок, що імпліцитно міститься в такому аргументі: те, що можна забрати у власника – законними засобами чи ні – насправді не є його власністю, а лише однією з форм майна (володіння). Тому-то ніхто насправжки не володіє будь-чим, що потенційно можна забрати через дозвіл вищої влади. Такі міркування охоплюють фактично будь-який матеріальний предмет, що ми нині зємо своїм майном, а тому Штірнер доходить радикальної тези: «моя власність – це не річ, позаяк вона має окремішне існування, незалежно від мого», радше, це лише «моя сила чи воля над» власністю, що може бути справді назване *моїм*. (Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe*, 2016, с. 213) Те, чим власник володіє як власністю, тому, менше застосоване до самого предмету, і більше стосується волі, сили й могуті самого власника. Штірнерів егоїзм, як інтерес у собі, є, отже, не ще однією формою утилітаристського, індивідуалістичного етосу наживи, а радше спробою серйозного аналізу меж і потуги влади індивідів.

Останнє формулювання – що предмети, котрі можна забрати в нас, не є нашою власністю – становить ядро Штірнерової критики і соціалізму, і ліберального гуманізму з концептами прав і обов'язків громадянина. Ми ще повернемося в цій роботі до стосунку між власністю і власником, але досить сказати, що власність

залежить від власника. Ось чому Штірнер винаходить свій власний неологізм – «свійність» (Eigenheit) – щоби запропонувати альтернативу порожнім поняттям прав і свобод. Моральна й політична автономія не може постати внаслідок свободи чи права індивіда на власність – індивід повинен справді мати могуть, силу володарювати над нею. Тому, коли Штірнер вдається до висловлювань, на кшталт, що весь світ належить лише йому одному, це слід тлумачити як твердження можливості, потенційної сили одного окремого індивіда у світі, потенційних обмежень для його сили.

## 2.2. Формулювання Єдиного (Einzig) в Штірнеровому егоїзмі

Штірнерове поняття «Єдиного» слід розуміти як відповідь на постгегелівські формулювання індивідуальності, одиничності. Це є парадоксальним твердженням, але Штірнер «Єдиний», як ми прояснимо нижче в цій роботі, не означає жодну «одиничність». Скоріше, сама лексема «Єдиний» (*der Einzige*) вказує на неможливість схоплення такої одиничності, унікальності, взагалі невідповідність засобів мовленнєвої та ідейної репрезентації до такого феномена як унікальна індивідуальність. Щоби збагнути цю своєрідну аргументацію, слід розглянути властиво Штірнерові відповіді його критикам, де ми і спробуємо віднайти пояснення.

Головний закид поняттю Єдиного в Штірнера з боку «молодогегельянців» полягав у тому, що розрив і розчинення всіх сутностей, усіх строгих принципів та чітких ідей (понять) Штірнер проводить через постулювання Єдиного як власне єдиного (для всіх решти) трансцендентального чи засадничого принципу, що проводить цей акт розриву. (Stirner, 2012, pp. 53-54) Інакше, Штірнерів проект приводить до суперечності в тому, що вимагає існування чогось необхідного (Єдиного), щоби знівелювати будь-яку іншу необхідність та умовність (випадковість) всіх речей; Штірнер, по суті, постулює «дух усіх духів» (Stirner, 2012, ss. 53-54)

Але Штірнерова відповідь на цей закид, значною мірою, повторює тези Гегеля, особливо з «Науки логіки». «Єдиний» є лишень ім'ям, але водночас позначає те,

що неможливо виразити іншими словами, ніж «Єдиний». Порівняймо з тезою Гегеля: «Те, що мені здається, ввижається, є моїм, належить мені як цьому певному індивідові, але якщо мова виражає лише всезагальне, то я не можу мовити того, що мені лише здається чи ввижається» (Гегель, 1974, с. 114) Однак, Штірнер не погоджується з іншою імплікацією, що можна виснувати з таких міркувань: що «невиражуване відчуття є не найкращим, не найбільш істинним, а найбільш незначним, найбільш неістинним» (Гегель, 1974, с. 114) Штірнерів егоїзм, навпаки, потверджує справді унікальне (одиничне) як найбільш важливе – хоча його й не можна вербалізувати.

Штірнерові йдеться про поняття власного предмету мови, її власного змісту, що істотно відрізняється від інших предметів і змістів, що витворюють наше життя. Штірнер наполягає на тому, що, порушуючи питання і проблему такого невиражуваного Єдиного, ми ладні відчути цей інший, не-поняттєвий зміст світу. Власне, це і є засновком Штірнерового егоїзму, тому що саме це і робить кожен із наших досвідів буття-у-світі таким різноманітним, неповторним і якомога більш унікальним. Далі, він іронічно обігрує та кепкує з Гегелевих понять у німецькій «*Mein*» (мій) та «*Meinung*» (думка, опінія) в його схемі діалектичного простування індивіда до Абсолюту. Штірнер вважає, що в поклонінні Абсолютному Духові індивід забуває, що це є все ще моє мислення, мій дух, і що Абсолютний Дух постає через і завдяки мені. Усі ці об'єктивні ідеї він трактує як такі, що постають через і завдяки нам, тому що ми підкорюємося змісту та впливу цих ідей, легітимізуючи їхню валідність. Ми забуваємо постійно піддавати критиці наш плин думок та бажань: це все ще Я, хто мислить, чи вже щось інше мислить через мене?

Штірнер не тлумачить «Єдиного» як поняття чи категорію, через котрі ми можемо підвести решту речей і понять, і так само він не постулює «Єдиного» як сутність, до якої можна застосувати логічно певні предикати. Він пропонує такий приклад: ім'я «Людвіг» ілюструє вказівний характер вжитку поняття «Єдиний»: він просто «виокремлює щось» і нічого не «говорить, чим ти є» (Stirner, 2012, сс. 55-56) Цей акт унаочнення є ствердженням певного «змісту поза» поняттями,

ідеями й мисленням. (Stirner, 2012, с. 55) «Єдиного» можна схопити поняттєво, але тоді ми знову повертаємося до проблем універсальності мови: Єдиному дають якесь визначення, обмежують його і змушують виражати щось іще, окрім або навіть на противагу тому, чим «Єдиний» є насправжки. «Єдиний» скоріше є порожнім словом, яке при його вжиткові «нічого не виражає».

«Ти – Єдиний! Який мисленний зміст тут, який синтаксичний зміст? Ніякого! Хто захоче виснувати точний мисленний зміст Єдиного так, немов це було б поняттям, хто думає, що Єдиним можна щось сказати про те, чим ти є, лише посвідчать, що вони вірять у слова, тому що вони не визнають слова за слова, і вони покажуть, що вони шукають *конкретний* зміст у словах.

Ти, невиражуване і незрозуміле, є лише змістом слова, власником слова, слово втілене; ти – це той, хто є у слові. У Єдиному, вчення розчиняється в житті, у котрому це стає твоїм ким і цей хтось більше не шукає себе у слові, у Логосі, у предикаті» (Stirner, 2012, с. 59)

Перед цим Штірнер стверджував, що, позаяк зміст Єдиного «не можна помислити чи висловити», то воно, строго кажучи, «не є і словом». Слово «Єдиний» – «останнє можливе слово» – тому його неможливо помислити в категоріях Гегелевої логіки: якщо мова виражає те, що є універсальним, а бути Єдиним означає не мати спільним предикатів із жодною річчю, тоді мова не ладна подужати висловити зміст Єдиного. (Edward, 2011, р. 102) Ось чому Штірнер говорить, дещо містично, що Єдиний – це «логіка, що вмирає у слові» (Stirner, 2012, с. 59) Цей зміст, котрий не можна вербалізувати, є життям, як його розуміє Штірнер. І зміст мислення, і «наука» – гегелівське вчення – опущені до рівня мови і понять. Мислення і вчення здатні назвати, чим ти є – людиною, німцем, чоловіком тощо – але не ким ти є. «Єдиний» як засіб вказування має на меті потвердити цього «хто» без зайвих предикатів.

Але навіть «Єдиний» не спроможний цілком охопити справжню одиничність, унікальність, саме тому, що воно все ще застається елементом мови. Штірнер сам визнає цю ваду, коли він описує свої праці як «невправне вираження». Цю

незграбність він розуміє, водночас, як непозбувний наслідок використання «мови, яку згубили філософи». Тому-то Штірнер і пише в одному місці, що він «уже поділяє провину філософів, коли вдається до мови» – до цього слабкого засобу, який забирає занадто багато в істини, але єдиного, що нам доступний. (Edward, 2011, с. 104) Проте, це не означає, що Єдиний повертається назад до абстрактних універсалій, себто воно не має поняттєвого змісту. Скоріше, неспроможність схопити одиничне унікальне в понятті Єдиного посвідчує якраз-таки ваду будь-якої репрезентації взагалі, і вказує на потребу звернути увагу на не-поняттєвий конкретний зміст, з якого складається життя. Єдиний не є розв'язком проблеми невираженої одиничності, але є спробою пробитися, применшити неможливість її остаточного розв'язку. Такий підхід німецького мислителя до природи мова має й практичні імплікації – у царині політики, зокрема, що ми розглянемо нижче в підрозділі 3.2. Наразі зазначимо, що Тарас Лютий, наприклад, у своїй статті прямо пов'язує цю, значною мірою, епістемологічну тезу зі Штірнеровою критикою ідеологій будь-якого штибу (ліберальних, соціалістичних, націоналістичних тощо), позаяк вони регулюють життя індивіда не як унікальну конкретність, а в загальних категоріях. (Лютий, 2016, сс. 38-39)

Слово «Єдиний» виражає універсальне буття, але означає воно одиничний випадок цілком непостійного, нескінченно змінюваного й властиво різноманітного буття. Проблема в тім, що значення Єдиного ніколи не може бути висловлене без певного визначення, а отже знищення його. Кожна репрезентація є оманливою, і перевага Єдиного в тому, що воно демонструє нам цю істину. Отже, відмінність і розрив між Гегелем і Штірнером полягає в різниці їхніх підходів до самої мови: згідно з Гегелем, неспроможність вираження одиничного означає, що істина міститься в універсальному, а згідно зі Штірнером, неможливість виразити унікальне словами означає, що **об'єктивність істини взагалі не можна здобути засобами мови**. Штірнерого «Єдиного» можна сплутати з абстрактними універсаліями, тільки якщо ігнорувати його переконання в недосконалості й обмеженні мови.



Значення Єдиного тому не виражає нічого. Це ніщо це «не ніщо в сенсі порожнечі», а скоріше «творче ніщо (*schöpferische Nichts*), ніщо, з котрого Я сам як творець творю все» (Stirner, 2016, с. 21) «Єдиний», тому, є «нічим» у тому сенсі, що воно є невизначеним – це просто відкритий простір для будь-якої потенційності, «відкритий простір дії, плину й становлення» (Newman, 2011, р. 8) Цей бік Єдиного є тим, що відрізняє Штірнерове «Я» від Фіхтевого: «це не те Я, яке є всім, але Я, котре знищує все» (Stirner, 2016, с. 177) У цьому фрагменті праці «Єдиний і його власність» Штірнер визначає Єдиного ще як непостійне, плінне й скінченне в короткій словосполучі «несутнє Я» (Я, котре ніколи не існує; нім. *das nie seiende Ich*) (Stirner, 2016, с. 177) Дещо несподівано, але егоїзм Штірнера атакує засади суб'єктивності. Таке формулювання Єдиного як присутню можливість будь-чого, дозволяє Штірнерові говорити про суспільні й політичні сили, що вибудовують і дають підґрунтя різним ідентичностям, водночас натякаючи на можливість опору цим силам на рівні унікального, одиничного Я.<sup>3</sup> Задужковуючи питання про «що» індивідуального існування, Штірнер дає простір для розгортання плінності, змін і невпорядкованості буття у світі в цьому унікальному Я.

Більше того, формулювання Єдиного як «несутнього Я» є не-діалектичним. Хоча його істотними рисами є постійна зміна і становлення, Штірнер наполягає на бракові будь-якого поняттєвого розгортання Єдиного – «Єдиний знищує будь-який поняттєвий розвиток» (Stirner, 2012, с. 56) На противагу поняттям, на кшталт «Буття», «мислення», «Я» – «Єдиний» не може заперечити або обмежити іншими поняттями. «Єдиний» не виникає і не розгортається з інших, але постає лише через «саморозгортання» – тип розгортання, який є водночас і непоняттєвим, і з необхідністю настільки унікальним, наскільки є унікальним кожен індивід. Штірнер вкотре визнає, що розгортання Єдиного можна схопити через поняття, але тоді ми втратимо відчуття одиничності, одиничної індивідуальності, що витворює конкретний зміст життя. Формула «несутнє Я» є

<sup>3</sup> У цій роботі ми вже перекладали цей бік унікальної одиничності без ідентичності як «той, хто» або «свійність», що не потребують повернення до питання «що», без питання про дефініцію цього окремого буття.

спробою демонстрації, вказування, унаочнення, але не схопленням чи вираженням, «свійності» в плинності й щонайменших порухів, котрі витворюють унікальність нашого життя. Отож, «Єдиний» не є повною порожнечою буття, але радше означає цілковиту умовність і випадковість буття: «Я особисто виходжу із припущення в припусканні самого себе; але моє припущення не прагне до своєї досконалості так, як «людина прагне до своєї досконалості», а лише слугує мені для насолоди та нищення. Я знищую своє припущення, і більше нічого, і воно існує тільки в самознищенні. Але це припущення є, отже, ніяким не припущенням: позаяк, так як Я є Єдиним, я нічого не знаю про дуалізм між Я, котре припускає, та Я, яке припускають («повним» і «неповним» Я); але те, що я нищу себе, означає лише, що Я є. Я не припускаю самого себе, тому що я щомиті лише постулюю чи либонь творю себе, і Я є Я лише, коли мене не припускають, але постулюють, і, знов-таки, постулюють тоді, коли Я постулює мене; тому-то Я творець (*Schöpfer*) і творіння (*Geschöpf*) в єдності» (Stirner, 2016, с. 149)

Щоби сповна збагнути онтологічну значущість Штірнерового «Єдиного», нам слід знов перерахувати всі формулювання, які він йому дає: «творче ніщо», «несутнє Я», «смертне і скінченне Я» і, очевидно, «сама неозначеність». Філософська проблема інтерпретації полягає в тому, як нам уявити одночасно і скінченне, і неозначене. Ключ до розгадки криється в його третьому важливому понятті «розриву»<sup>4</sup>.

Як підсумок, у цьому розділі нашої роботи ми з'ясували сутність понять Єдиного та власності, що становлять ядро Штірнерової філософії. Ми також реконструювали культурний та історико-філософський контекст його полеміки з «молодогегельянцями» та іронічними алюзіями до різних сучасників та проблем, що хвилювали німецьких інтелектуалів першої половини XIX століття.

<sup>4</sup> Тут Штірнер вдається до слів «марнування», «спожиття», «гайнування», «знищення» тощо, але мова йде все про те саме «розчинення» чи «розрив», німецьку лексему «Auflösung» з різними риторичними обертонами. У цьому контексті, термін «нищення» має певну конкретну перевагу, позаяк воно з'являється наприкінці його переписки з Бауером, де Штірнер зазначає, що припущення, спростовані критикою, не мусять бути спростовані будь-яким вищим чи новим припущенням» (Stirner, 2016, с. 150) «Нищення» повинно викликати в нас асоціацію з його формою егоїстичного, не-діалектичного розриву, на противагу Бауеровій моделі діалектичного зняття.

Головний висновок нашого дослідження полягає в тому, що поняття «Єдиного» є радше формою не-концептуального і не-мовленнєвого наближення до унікальності й окремішності, конкретності життя-у-світі, а власність є засадничим стосунком між Я та рештою реальності, але ця реальність набирає значущості лише тією мірою, якою ми опосередковуємо її в стосунку до наших бажань, мислення і волі володарювати.

## РОЗДІЛ

### ЕТИЧНА Й ПОЛІТИЧНА ДОКТРИНИ ШТІРНЕРОВОГО ЕГОЇЗМУ

У попередньому розділі нашої роботи ми розглянули головні засади Штірнерового еґоїзму – поняття Єдиного та власності – які стосуються насамперед онтологічних категорій, позаяк порушують питання про статус буття різних елементів нашої реальності (матеріальних речей, ідей, універсального й конкретного тощо). У цьому розділі ми порушуємо питання його «етики», позаяк таке розуміння реальності все ж, очевидно, приводить до питань і проблем, якого практичного вираження повинні набувати наші дії та поведінка. Для Штірнера важливим є не лише теоретичні міркування та рефлексії щодо заборони чи дозволеності на певну поведінку чи висловлення, але підстави й валідність понять обов'язку, обіцянки й відповідальності взагалі.

#### 3.1. Етична доктрина Штірнерового еґоїзму

Водночас, будь-яке дослідження Штірнерової «етики» утруднене тим, що в сучасній західній філософії етичне розуміють як дискурс про можливість і форму наших стосунків з Іншим (Левинас, 2000, с. 73) – але якраз-таки наявність Іншого і є трудностю для вчення Штірнера. На противагу своїм попередникам-«молодогегельянцям», Штірнер зазначає, що проблема соціальних і політичних теорій полягала якраз у бракові розгляду інтересу до самого себе. Багато істориків філософії та коментаторів намагались у цьому стосунку довести, що Штірнерів еґоїзм є релятивістичним, суб'єктивістським чи навіть абсолютно нігілістичним. Таке тлумачення не є цілком неправомірним, оскільки Штірнер не пропонує жодної системи прескриптивної етики. Але справа в тім, що його етичний дискурс є, передусім, дескриптивним аналізом моральних подій, ситуацій, вчинків та інтенцій, а не спробою запропонувати нові нормативні визначення.

Однак, така дескриптивність стосовно моральності не позбавляє Штірнерів еґоїзм цінності чи ваги для вивчення етики. Навпаки, німецький філософ досить проникливо відчуває та розуміє конфлікти, суперечності та неоднозначності

життя-у-світі. У його аналізові моральних ситуацій ми побачимо, як він описує ці проблеми й брак однозначності на рівні індивіда, передовсім, через суперечності між нашими бажаннями та вимогами чи очікуваннями Іншого. Найперша етична проблема для Штірнера полягає в питанні: це Я, хто воліє певної дії, чи щось інше бажає в мені і через мене? І відповіді, що він прагне віднайти у своїх роботах, є цілком незадовільними, позаяк Єдиний – це ніщо, але його різні відношення з різними видами власності постійно загрожують применшити та знищити нашу владу, волю, і зробити нашу власність майном, володінням над нами. Здається, що дізнатися сповна джерело і підстави певного бажання в нас неможливо, оскільки це радше питання про міру, ступінь, а не абсолют.

Насамперед, Штірнерів еґоїзм є радикальною критикою взагалі будь-яких форм етичних міркувань – байдуже, консеквенціалістських чи деонтологічних – для нього мораль становить ядро релігії, а тому вже заслуговує на нищення. Цю тезу слід інтерпретувати в контексті, що мислитель виступає проти ретельного розрахунку своїх дій та вчинків, передовсім тому, що неможливо цілком розрахувати наслідки моїх учинків на зовнішній світ. Наведемо промовистий фрагмент з «Єдиного...»<sup>5</sup>: «Чи пишу я заради любові людей? Ні, я пишу тому, що прагну надати моїм думкам існування у світі; і навіть якби я мав дар провидіння і знав, що ці думки позбавлять вас вашого спокою та миру, навіть якби я побачив, що найкривавіші війни й загибель багатьох поколінь принесуть мої слова – я все одно поширив би їх на папері. Робіть із цим, що хочете і зможете, це ваші справи, але мене це не обходить» (Stirner, 2016, с. 196)

Інтерпретатори часто тлумачили цей фрагмент як доказ його індивідуалістичного нігілізму й зневаги до об'єктивних наслідків його суб'єктивного воління. (Paterson, 1971, сс. 86-87) Але тут можна помітити більш глибокий, онтологічний сенс еґоїзму, адже засадничою рисою буття є

<sup>5</sup> «Schreibe Ich aus Liebe zu den Menschen? Nein, Ich schreibe, weil Ich meinen Gedanken ein Dasein in der Welt verschaffen will, und sähe Ich auch voraus, daß diese Gedanken Euch um eure Ruhe und euren Frieden brächten, sähe Ich auch die blutigsten Kriege und den Untergang vieler Generationen aus dieser Gedankensaat aufkeimen: – Ich streute sie dennoch aus. Macht damit, was Ihr wollt und könnt, das ist eure Sache und kümmert Mich nicht». - Ориґінал

зосередженість на собі й спрага до володарювання, привласнення, тож чи може будь-хто справді виміряти чи розрахувати, як привласнять чи скористаються його словами інші? Тож, Штірнер не погрожує і не хизується своїм нігілізмом, він не прагне довести, що Гоббсова «війна всіх проти всіх» є оптимальною етичною нормою для Єдиного. Але натомість він відверто описує те, що він бачить і в що вірить – межі влади власності над нашими вчинками й об'єктами, межі влади індивіда над зовнішньою реальністю просто не дають змоги запобігти лихам та стражданням. Його теза полягає в тому, що переважно самість бажає насолоди самій собі, і мало хто зізнається в цьому. Наприклад, цю думку помічаємо у фрагменті, де він критикує гуманістичне розуміння праці: «той, хто здобув велику істину, знає, що вона потрібна решті людства, і він її виголошує», але він промовляє її не «заради решти людей» властиво, а лишень тому, що «він сам цього бажає й насолоджується цим» (Stirner, 2016, с. 85) Тут справа навіть не в тому, що Штірнер приписує відкривачеві якесь себелюбство й марнославство, але навіть якщо відкривач справді воліє сприяти та допомагати людству, це передовсім його власне бажання, а не етичний розрахунок, накинутий силоміць.

Утім, яким чином все ж егоїзм чинить та діє в межах спонук, що походять або ведуть до Іншого? Передусім, коментарі Штірнера стосовно любові й кохання дескриптивно аналізують цю можливість Я опосередкувати свою самість до Іншого. Вищезгаданий уривок також може послугувати для нас аналізом Штірнерових позицій стосовно любові. Він протиставляє «егоїстичну» любов і любов «релігійну», що наслідує вже прояснені нами онтологічні поняття: релігійне є чужим для мене, тоді як егоїстичне є моїм власним. У релігійній любові криється не лише нав'язані заповіді любити, як-от у християнській вірі, але й чуттєве кохання, якщо об'єкт любові має профанне, а не сакральне значення та походження. Але і християнську, і чуттєву любов об'єднує їхня «не-свійність», ці форми любові він саркастично називає «не-себелюбна любов», тому що вони ставлять Я в залежність, оскільки «об'єкт любові володарює та керує мною» (Stirner, 2016, с. 225)

Не-себелюбна любов як нав'язлива думка завжди загрожує зачарувати й поневолити індивіда, інакше – оволодіти ним. Тому, коли Штірнер описує кохання як власність, нам слід зважати на його іронічний натяк на її протилежність – просте володіння, майно. У попередньому розділі ми вже вказували, що власність охоплює ті предмети (матеріальні, ідеальні, вольові), із якими ми можемо розірвати наше відношення, а володіння (майно) – це ті, з якими ми не ладні розірвати наше відношення. Володіння тому «оволодіває» мною. Любов як власність тому слід розуміти, насамперед, як заперечувальне визначення воління, бажання до чогось, із чим я можу розірвати своє відношення. На позір може здатися дивним, що Штірнер віддає такій любові більшу вагу, адже любов, яку можна легко розірвати чи знищити, має бути несправжньою і слабкою формою любові. Проте Штірнер не стверджує, що любов повинна бути обов'язково такою, щоби її можна було легко знищити, але він стверджує, що наше відношення до об'єкта любові повинно бути таким. Йому йдеться про підкорення індивіда внаслідок любові – якщо до любові зобов'язують, як-от християнські заповіді, то «це не ліпше від будь-якої пристрасті, якій я сліпо і слухняно підкорююсь» (Stirner, 2016, с. 192) Таке оволодіння любов'ю може статися навіть, якщо джерело зобов'язання і підкорення міститься в самому індивіді. Тому походження спонуки підкорюватися любові не має значення – важить можливість розриву і знищення стосунку між мною і власністю.

Штірнер відкидає панівні форми любові в суспільстві, адже вони вимагають в певну міру самопожертви й забуття себе задля важливішого Іншого – по суті, вимагають релігійного підкорення. Інтерпретатори, які прагнуть витлумачити егоїстичну любов Штірнера як неспроможну чи незвичну форму любові, не спростовують його аргумент, а навпаки посилюють його, адже проблема якраз у тому, що почуття підкореності, підвладності зачаровує і притлумлює наше Я, нашу волю. Штірнер і піддає критиці такі форми поневолення і залежності, котрі приховують під позірною назвою свободи – християнська любов якраз і є однією з таких. Безапеляційна прихильність до такої ідеалістичної форми любові –

вічної, безумовної, єдиної та самовідданої – і спричиняє наше моральне обурення стосовно, наприклад, немоногамних стосунків. Але чи любов не різниться у своїй волі й вираженні відповідно до кожного окремого індивіда із своїм унікальним, невиразним і невисловлюваним Єдиним?

Деякі інтерпретатори схильні тлумачити Штірнера, що його етичний егоїзм призводить до славнозвісної формули «Якщо Бога немає, то, значить, все дозволено». Проте, втрата віри в Бога лише демонструє, що наші критерії заборони та дозволу певних вчинків є цілковито умовними й довільними, тобто і не необхідними, і не універсальними. Натомість, ми підкорюємось стандартам моралі, сподіваючись на присуд трансцендентних норм й авторитетів, але насправжки наше підкорення певним інститутам влади залежить від нашого власного бажання та спонуки. Ба більше, якщо наші вчинки потребують виправдання чи дозволу з боку вищої влади або інституції, то ми не є моральними агентами, в строгому сенсі слова, позаяк не чинимо автономно. І ми маємо безліч прикладів з історії людства, що при появі інститутів влади та справедливості (судів, держави тощо), відразу постають і стратегії та тактики спротиву, обману чи уникнення їхньої влади. Себто, наші бажання завжди йдуть урозріз нав'язаним зверху нормативним вимогам через саму природу такого примусу, який є антиномічним до природи самозакоханого Я.

Далі, у системі Штірнера є місце для Іншого як обмежень влади Я. «Егоїзм у Штірнеровому вжитку не суперечить ані любові, ані мисленню. Він не ворог ні принадам кохання, ні вірності й самопожертви; він не супротивник тепла близькості, як і не ворог ні критиці, ні соціалізму, як і не ворог жодного справжнього інтересу. Він не позбувається жодного інтересу. Він супроти лишень байдужості, незацікавленого й нецікавого; не супроти любові, але супроти священної любові, не супроти мислення, але супроти священного мислення, не проти соціалістів, але супроти священних соціалістів тощо» (Stirner, 2012, с. 81) Штірнер не має нічого проти самопожертви, любові й вірності як таких, він виступає проти умов походження цих явищ, якщо вони постають в індивідові як нав'язані, чужі йому й незнищені. Тобто, якщо



самопожертву мені зобов'язують певною зовнішньою і сакральною погрозою вищої влади, тоді я опиняюсь підвладний якомусь іншому інтересу й волі, але не своїй. Через стосунки зовнішніх обов'язків, самопожертва виглядає не як мучеництво, а радше як експлуатація.

### 3.2. Штірнерів політичний ан-архізм

*Ми вдвох, держава і Я, вороги одне одному.*

*Макс Штірнер, «Єдиний і його власність»*

Відразу варто застерегти, що немає чітких меж у Штірнеровому вченні між тим, що стосується політики, і тим, що ми звикли розуміти як а-політичне чи навіть анти-політичне. І його онтологія, й етичні імплікації його філософії мають, передусім, політичні мотивації та цілі. Історико-філософське дослідження натрапляє ще на таку трудність, що сам Штірнер не пропонує своє власне визначення «політичного» і ніде експліцитно не декларує прихильність до певної політичної теорії. Але, очевидно, що в цій роботі під його політичною філософією ми розуміємо відношення між його егоїзмом до понять влади, держави й ієрархії.

Штірнерів проект подолання меж своєї самості та її відношення до світу через володарювання можна витлумачити як політичний, як застосоване до явища влади. Цей проект направлений у нескінченність, оскільки ми не ладні досягти цілковитого й тотального стану «свійності» в усіх своїх відношеннях з власністю. Завжди є загроза, що звичні ідеї, ідеологія та омана спрощених репрезентацій заповонить наш розум знов, і ми втратимо відчуття Єдиного в собі. Тому-то завжди привабливими виглядають проекти різних ідентичностей, які обіцяють стабільність і спокій нашому Я.

Штірнерова політика прагне показати, засновуючись на припущенні неможливості остаточної перемоги в Єдиному, що замість вигадкування хибної віри й надії на оманливі ідентичності, нам слід віднайти тактику досягнення інших форм буття. Його «ан-архізм» - це передовсім, спротив до «архізму»,

форми упослідження Я. У другому розділі ми розглянули як цей спротив виражається на рівні онтології в поняттях «Єдиного» та «власності», як спротив проти необхідності та універсальності трансцендентних істин. Також в попередньому підрозділі ми розглянули, як він бачить боротьбу з прескриптивністю етичного й мисленням розрахунками. Тепер же, на політичному рівні боротьба провадиться супроти інститутів контролю й управління – і це не завжди будуть держава, економіка, право як такі, але цей супротив направлений проти взагалі способів регуляції та впорядкування життя, способів обмеження потенційної могуті Єдиного. Ці способи обмеження, насамперед, стосуються не примусу чи залякування владою, а витворення суб'єктивності й політичною ідентичності інститутами влади.

Окрім відкидання структур контролю і примусу, Штірнер пропонує і можливість опору - повстання та союз (об'єднання) егоїстів. Ці дві тактики є відповіддю на політичне нав'язування ідентичності, позаяк вони дають змогу реалізувати невисловлюваного «Єдиного» на політичному рівні в «індивідуальності без ідентичності». Усупереч переважній більшості коментаторів, зосібна Дельоза, ці тактики якраз дають змогу подолати нігілізм.

Зазвичай питання належності Штірнера до певного «канону» теоретиків анархізму залишається доволі неоднозначним і дискусійним. По-перше, тому, що Штірнер скептично ставиться до революції, оскільки її постулюють як абстрактне поняття для спрямування індивідів – себто, як репресивну, чужу ідею, нав'язану «егоїстам» зверху. Тобто, мислитель не виступає взагалі проти революційних практик і загрози революції, але він скептично налаштований до наслідків «Революції» як ідеї, що може мати згубний вплив на автономію індивіда. Штірнерові заклики до повстання направлені і проти сучасних йому соціалістичних ідей революції. По-друге, часто інтерпретують, що Штірнер виступає проти ідей свободи. Однак, він не є противником свободи, але ідеї свободи, нав'язаної як результат «просвітницької» прав людини і громадянина. Права людини, коли їх дає суверенно держава, просто дарують індивіду «свободу» виконувати накази, підкорятися державі й захищати її існування.

Отримати дозвіл від влади ще не означає здобути свободу. (Stirner, 2016, с. 131) Ось чому Штірнер неохоче проводить різницю між емансипацією та звільненням самого себе: індивід, «якому дарували свободу», але котрий не звільнив самого себе, є просто «псом, що волочить ланцюг на шиї за собою». (Stirner, 2016, с. 132) Свобода, здобута через права, хибна, бо її можна забрати чи обмежити, відповідно до державної волі.

У всьому тексті «Єдиного...» Штірнер захищає суспільних маргіналів-парій. Ці парії існують на межі, у напів-тіні суспільства і держави, і Штірнерова апологія цих постатей не є простим жестом нігілізму чи бурлескної іронії, щоби лише заприятелювати із ворогами держави. Радше, Штірнер тут критикує логіку універсалізації ідентичностей державою і суспільством зовнішні риси та ознаки. Буцімто, істинна суб'єктивність громадян постає внаслідок їхньої відповідності до певного зовнішнього ідеалу життя, в який ці парії не вписуються аж ніяк. Натомість, для Штірнера ці персонажі якраз є виразниками не схопюваного, не висловлюваного Єдиного, що завжди конкретне й унікальне у своїй одиничності, «індивідуальність без ідентичності». Ідентичність є засобом авторитаризму, тому її плинність, нестабільність і нівелювання створюють простір для ан-архічного опору до архізму.

Штірнерові міркування стосовно держави, ідеології та опору, проте, зазнавали нищівної критики з боку марксистських дослідників, насамперед через критику самого Маркса в «Німецькій ідеології». Передовсім тому, що Штірнерове розуміння власності й об'єднання егоїстів є занадто індивідуалістичним та капіталістичним по суті, а також його критика ідеї державності є лише теоретичною, але не містить практичних настанов. (Маркс & Енгельс, 1955, стр. 387-415) Однак, цей закид, хоч і є слухним в дечому, оминає увагою центральну тему філософії Штірнера взагалі – одиничність й індивідуальність. Тому його розуміння матеріалізму, власності й суб'єктивності не порушують економічні та виробничі стосунки, як це заведено в марксизмі та лівій політичній теорії загалом. Натомість, Штірнер левову частку критики приділяє ідеології й місцю індивіда в ідеологічній боротьбі; матеріальні й економічні аспекти важливі лише

через їхню ідеологічну функцію. Тому марксистські коментатори зазвичай зводять суть його політичної доктрини до такої тези – «все, що нам слід робити, щоби змінити світ, це опанувати нашим мисленням, а не дозволити йому опанувати нами» (Thomas, 2011, р. 115) Взагалі, у подібних словах Маркс й Енгельс критикують ідеалістичні погляди всіх «молодогегельянців» загалом, а Штірнера зосібна тому, що він не подолав цей ідеалізм і «переконаний, що різні ідеї створюють різні умови життя», а не навспак. (Маркс & Энгельс, 1955, стр. 171) Тому марксистки і вважають, що Штірнер применшує справжню силу репресивності й примусу державної влади, що аж ніяк не пасує «справжнім» анархістам. На їхню думку, Штірнер віднаходить хибні відношення між окремими частинами реальності й перебільшує їхні ідеологічні та абстрактні риси, тому його боротьба зводиться лише до понять і принципів. (Thomas, 2011, р. 167)

Але марксистські дослідники неправильно тлумачать ціль Штірнерової критики. Він не поєднує абстрактними принципами та ідеями окремі частини світу, а хоче показати, як ці принципи й визначені поняття, уникаючи ризику знищення, витворюють та будують ієрархічні структури контролю через їхню непомітну застиглість у нашому мисленні. Цей процес застигання ідей у мисленні відіграє головну роль не лише в утворенні суспільно-економічних ієрархій, але й у творенні суб'єктивності в громадянах. Увага Штірнера зосереджена на ідеологічній функції держави та її місця в процесі формування суб'єктів політичного, радше ніж на економічному перерозподілі в державі. Це аж ніяк не означає, що матеріальні умови чи економіка не відіграють жодної ролі в упокоренні громадян або що, але вони можуть не завжди бути вирішальними чи достатніми.

Теза, що держава є, передусім, сталою ідеєю, не означає, що держава є цілком вигаданою, уявною, або ж що держава функціонує лише в мисленні. Попри тезу, що держава, як інші сталі ідеї, «існує лише для мислення», це не означає, що вона не може мати матеріальних наслідків в об'єктивній реальності. (Stirner, 2016, с. 47) Очевидно, що держава грає суттєву роль у впорядкуванні та регулюванні

життя, але, за винятком, мабуть, військових чи фашистських диктатур, вона не може діяти лише через примус та залякування. Загроза кари разом із нав'язаними почуттями обов'язку громадянина та відданості законності й порядку є ідеологічними засадами держави – без них матеріальні інструменти не витворять державу. В анархічній традиції Штірнер був одним із перших, хто звернув увагу на афективний бік ідеології політичної влади.

«Держава існує і без мого сприяння: я народжуюсь і виховуюсь у ній, виконую покладені нею обов'язки і повинен «шанувати» її. Вона бере мене під свою «милостиву опіку», і я живу її «милістю». Таким чином, самостійне буття держави стверджує мою несамостійність; її «самобутність», її організм вимагають, щоби моя натура не розвивалась вільно, а перекроювалась за її зразком. Щоби вона могла самобутньо розвиватися, вона підрізає мене ножицями «цивілізації», вона дає мені виховання й освіту, відповідні до її цілей, а не моїх, і вона повчає мене, наприклад, поважати закони, утримуватися від замаху на державну (себто приватну) власність, шанувати божественну й земну владу тощо, коротше – вона повчає мене, як зостатися непокараним, «жертвуючи» моєю неповторністю заради «святині» (а святим може бути бодай власність, життя інших тощо). ... воно виховує мене як «гожий інструмент», витворює з мене «гожого члена спільноти» (Stirner, 2016, с. 145)

Держава не творить свідомість, як це стверджують Маркс й Енгельс, але її міць і можуть управляти та керувати точно підтримує й наснажує наша свідомість. Штірнера міркує, як подолати перепони, витворені державою, для опору її політичної влади. Можливість політичного супротиву, або принаймні можливість буття інакшим, не можна досягти лише історичним поступом виробничих відносин, позаяк вона вимагає волю й бажання індивідів-громадян.

Супротив державним інститутам утруднюється тим, що через застиглість ідеології, ми інтерналізували державну репресивність в нашому світостосунку, а тому супротив державі унеможлиблюється тим, що анархіст буде боротися і проти себе самого, проти інтерналізованих цінностей держави. Держава очікує

не лише підкорення з боку громадян, а й охочу співучасть в її існуванні. За послух держава винагороджує індивіда власністю, як матеріальною так й ідеологічною, але лише для того, щоб притлумити його справжні воління, упокорити його й зробити «доброго громадянина, державне «Я»» (Stirner, 2016, с. 170) Держава прагне унеможливити привласнення індивідом, згідно з власними бажаннями, а лише згідно з державним інтересом. Індивідів, отже, завчають бажати членства в таких ієрархіях, тому що їх переконали, що свобода й автономія можливі лише через політичне громадянство. Тож держава не нищить самість, у строгому сенсі, а виковує з наявної самості інакшу – підкорену й державницьку самість громадянина, батька, трударя, доброго сина тощо. Тому Штірнер постійно солідаризується з паріями, чиї ідентичності є несталими й нетривкими, а отже містять потенціал супротиву нав'язуваним державою практикам.

Але «архізм» складається більше, ніж з держави. Різноманіття цих практик, скерованих на творення впокорених громадян, існує на різному рівні інститутів та механізмів: родини, в'язниці, поділу праці, сусідства тощо. Вони підсилюють одне одного та, що загрозливіше, ми підсилюємо їх. Індивіди панують над та скеровують одне одного, відповідно до інтересів вищих структур ієрархії.

Штірнер, дещо неочікувано, не пропонує однієї «правильної» стратегії опору. Попри універсальність і необхідність, накиннутих на інститути держави, родини, виробничих стосунків тощо, ідеологічне формування саме по собі є гетерогенним. Тому й супротив «архізму» повинен враховувати умови формування політичного владарювання в кожному окремому випадку. Тактики опору повинні, водночас, самі бути неавторитарними, неієрархічними й неархічними, а зосередженими на самому собі, на «свійності». Цю зброю та тактики ніхто не привідкриває і не дарує нам, а ми повинні постійно перебувати в процесі винайдення та пошуку успішних тактик такого опору. І вони повинні самознищитися після подолання авторитаризму, щоби не набути нових форм влади. Такими, на думку Штірнера, є повстання й союз егоїстів, котрі є найбільш відкритими до різних можливостей та потенціалів конкретних індивідів.

«Революція та повстання не є синонімами. Революція полягає в руйнуванні порядків наявної організації або статусу, держави чи суспільства, а тому вона – політичне й соціальне явище; повстання ж, хоча й веде невідворотно до руйнування сучасного ладу, але походить не з нього, а з незадоволення людей собою; воно – не відкритий спротив, а повстання одиничних індивідів, піднесення, що не зважає на установи, котрі повстануть внаслідок повстання. Революція мала на меті нові установи, повстання приведе нас до того, щоби ми не дозволяли більше «установляти» нас, а самі себе встановлювали, і не має сподівань на «інститути». Повстання – це не боротьба проти теперішнього, адже якщо воно трапиться, сучасний лад сам загине; воно – вивільнення мого «Я» з панівного теперішнього. Якщо я звільняюсь з теперішнього, то воно мертво і починає гнити. Позаяк моя ціль не руйнування теперішнього, а моє піднесення, по-встання над ним, то і мета, і дії мої не політичні чи соціальні, а скеровані на мене й мою власність, тобто егоїстичні.

Будувати установи – справа революції, піднятися на ними, стати над установами – ціль повстання. Вибір конституції – питання, котре захоплює революційні голови, і вся політична історія революції повниться боротьбою за конституцію, питання конституції, так само як різні соціальні таланти виявляли незвичайну винахідливість у будівництві різних громадських установ (фаланстери тощо). Повстанець, навпаки, прагне звільнитися від будь-якої конституції» (Stirner, 2016, с. 210)

Відразу, слід прояснити тоді, що означає союз егоїстів у контексті повстання. По-перше, союз не є сталою структурою сам по собі, а лише засобом чи методом співпраці, співіснування в суспільстві, по-друге, Штірнер насправжки не вдається до багатьох деталей стосовно форм і функцій цих союзів. Кожен союз є просто добровільною спілкою агентів, котрі чинять відповідно до власних інтересів та бажань, а тому кожен союз є таким же унікальним, як унікальна воля кожного з його учасників у певну мить. У такому контексті, союз не є цілковито окремою тактикою, разом із повстанням, але суміжним засобом із ним – як простір відкритий для можливості дії та волі.

Отже, ефективні ан-архічні тактики не розраховують на утилітарний інтерес у розподілі влади або влаштуванні певного меритократичного суспільства, а прагнуть перевернути соціальний лад тією мірою, якою егоїсти відчують обмеження своїх можливостей та потенціалів політичним владарюванням. Повстання підіймають із «незадоволення собою», насамперед, а лише потім – борються зі специфічними механізмами й практиками політичного контролю. Штірнер має на увазі, що незадоволення своєю інкрустованістю в тіло і плоть політичного підкорення, політичної ієрархії викликає бажання розірвати цей зв'язок і відношення, а значить – поставити себе в справжнє відношення Єдиного і його власності.



## ВИСНОВКИ

У цій роботі ми висвітлили ключові тези праці Макса Штірнера «Єдиний і його власність» в контексті філософії німецького ідеалізму, вінцем якої була філософія Гегеля, а також безпосередню реакцію Штірнера на теорії «молодогегельянців». Його висновок про злиденність будь-якого концептуального апарату (який за визначенням підводить одиничні враження під загальні поняття) для адекватного схоплення дійсності у її живій конкретності справді можна тлумачити з історичного погляду як остаточний розрив із посткантіанською традицією, що мала на меті подолати дуалізм між загальним і конкретним шляхом синтезу. Водночас, від наступних поколінь філософів, а також від його марксистських критиків, Штірнера відрізняють: 1) ідеалістична відмова постулювати якісну відмінність між ідеальним та матеріальним (позаяк і те, й інше може бути для Я власністю); 2) суб'єктивістська настанова трактувати дійсність відносно до суб'єкта, де її значущість визначається стосунком до гранично конкретного — Єдиного; 3) радикальним запереченням як гуманістичних, так і вульгарно-матеріалістичних світоглядних та політичних мотивів, які зазвичай випливають із критики Абсолюту. Отже, доведення Штірнером властиво гегелівської ідеї втілення одиничної конкретності в Понятті (слові, імені), яке водночас наштовхується на границі мови і обертається на свою принципову неможливість, дозволяє тлумачити Штірнера як водночас останнього представника епохи німецької філософії, проблематику якої було продиктовано ще Кантовою «Критикою чистого розуму», і одним із її перших радикальних супротивників. У цьому сенсі він є продуктом епохи, її радикальним запереченням своїх власних засад, що й уможливорює продуктивну інтерпретацію стосунку між Штірнеровою нігілістичною критикою теоретичних і практичних засад високого німецького ідеалізму і пізнішою Ніцшевою критикою постгегелівського нігілізму, породженого абстрактним запереченням споконвічних засад, норм і цінностей.

Цю амбівалентність ми простежили також у тому, що можна вважати практичним аспектом Штірнерової філософської думки, а саме: його

радикальній відмові від уgruntування морально-етичних засад, правових норм і політичних ідеалів у раціональному порядку без жодних подальших спроб (характерних, зокрема, для марксизму) висувати альтернативне тлумачення стосунку між дійсним і належним з матеріальної дійсності і виробничих стосунків. Штірнер однаково скептично ставиться і до голого формалізму Кантового найвищого морального закону, схопленого в категоричному імперативі, і до Гегелевої історизованої та суспільно опосередкованої звичаєвості, і до гуманістичних спроб Фюєрбаха висувати радикально іншу етичну і політичну настанову з поняття людини, яке для Штірнера лишається не менш авторитарною абстракцією Абсолюту, ніж поняття Бога. Ми продемонстрували, що, хоча саме практичний аспект філософування Штірнера як найпровокативніший, вірогідно, мав найбільший резонанс у колах прибічників індивідуалістичного анархізму, сам Штірнер не пропонує жодної позитивної теорії, а лише вкотре доводить напрочуд банальний факт неможливості формулювання прескриптивної етичної системи, яка дала настанови для індивіда в його конкретності. Штірнер у своїй теоретичній і практичній філософії відкидає, з одного боку, тезу про узалежненість нашої здатності уявляти конкретне від загального, а з іншого — це уявлення про свободу як узалежену від загальних принципів і ними уможливлену. З цього погляду його праця «Єдиний та його власність» достоту є абсолютним запереченням ключових засад німецької філософії від Канта до Фіхте і Гегеля.

Хоча філософський доробок Штірнера довгий час залишався на маргінесах (порівняно з магістральними течіями критики гегеліанства у Шопенгауера і Ніцше, а також Маркса та Енгельса), його радикальний жест *reductio ad absurdum* – доведення великих філософських систем до їхнього логічного завершення і постулювання злиденності думки засобами самої думки – привернув увагу авангардних митців ХХ століття. Зі Штірнером їх споріднює не лише безпосередня політична релевантність їхніх ідей і актуалізація ключового положення філософії Єдиного про принципову неможливість репрезентації дійсності в її конкретності. На нашу думку, із постаттю Макса Штірнера

мистецький авангард початку ХХ століття єднає передусім амбівалентність його стосунку до класичного канону репрезентаційного мистецтва — традиції, яка є передумовою будь-якого жесту радикального заперечення. Так, обидва приклади виразно демонструють, що розрив із традицією (хоч філософською, хоч мистецькою) завжди передбачає саму цю традицію як точку відліку і може відбутися лише на її тлі.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

- Беньямін, В. (2002). Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваности. У В. Беньямін, *Вибране* (Ю. Рибачук, & Н. Лозинська, Перекл.). Львів: Літопис.
- Гегель, Г. В. (1974). *Энциклопедия философских наук. Наука логики* (Т. 1). Москва: Издательство "Мысль".
- Гегель, Г. В. (1990). *Философия права*. (Д. А. Керимов, Ред., & В. Г. Столпнер, Перекл.) Москва: Издательство "Мысль".
- Гройс, Б. (2006). Топология современного искусства. *Художественный журнал / Moscow Art Magazine*(61-62). Получено из <http://moscowartmagazine.com/issue/36/article/696%5C>
- Делёз, Ж. (2003). *Ницше и философия*. (А. Иванов, Ред., & О. Хома, Перев.) Москва: Ад Маргинем.
- Левинас, Э. (2000). *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Лютый, Т. В. (2016). Критика ідеології: соціокультурний вимір (М. Штірнер, К. Маркс, Ф. Ніцше, З. Фройд). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, 180*, сс. 36-44.
- Маркс, К. (1955). К Еврейскому вопросу. У К. Маркс, Ф. Энгельс, & Е. А. Степанова (Ред.), *Сочинения* (2-ге вид., Т. 1, сс. 382-413). Москва: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, К., & Энгельс, Ф. (1955). Немецкая идеология. В К. Маркс, & Ф. Энгельс, *Сочинения* (стр. 9-454). Москва: Государственное издательство политической литературы.
- Blumenfeld, J. (2018). *All Things Are Nothing To Me: The Unique Philosophy of Max Stirner*. Zero Books.

- Edward, G. (2011). The Philosophical Reactionaries: 'The Modern Sophists' by Kuno Fischer. In S. Newman (Ред.), *Max Stirner* (W. d. Ridder, Перев., стр. 96-109). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mackay, J. H. (2005). *Max Stirner: His Life and His Work*. BookSurge Publishing.
- Newman, S. (2011). Introduction. In *Max Stirner* (стр. 1-18). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Paterson, R. (1971). *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*. London: Oxford University Press.
- Stirner, M. (2012). *Stirner's Critics*. (W. Landstreicher, Перев.) Berkeley, CA: CAL Press.
- Stirner, M. (2016). *Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe* (3., korrigierte und ergänzte Auflage вид.). (B. Kast, Ред.) München: Verlag Karl Alber.
- Thomas, P. (2011). Max Stirner and Karl Marx: An Overlooked Contretemps. In S. Newman (Ed.), *Max Stirner* (pp. 113-142). Basingstoke: Palgrave Macmillan.