



«Штирнер»: анархеология стихий упразднения

Евгений Кучинов

*Доцент кафедры философии, заведующий лабораторией *Écrits*,
НГПУ им. К. Минина,
ул. Ульянова, 1, Нижний Новгород, Нижегородская обл., 603002
E-mail: pph.pop.philosophy@gmail.com*

Маркс/Штирнер: анархеология стихий упразднения

Аннотация

Место, на котором политика расположилась благодаря Аристотелю, Гоббсу и Марксу, становится локусом тщательных анархеологических раскопок с целью высвобождения стихий и утопий, отмеченных именем «Штирнер». Их по меньшей мере три: анархия (восстание), безродность (эгоизм) и беззаконие (союз). С этой целью между «Штирнером» и Марксом проводится линия одностороннего различения, позволяющая совершить раскавычивание Штирнера. Смысл этой процедуры — в выявлении условий формирования исторического материализма и обнаружении дремлющих сил,

которыми он оказывается населен, без возможности с ними совладать.

В продолжение жеста онтологической анархии, произведенного Райнером Шюрманом, в статье разворачиваются контуры онтологических программ материализма стихий и утопического материализма, находящихся по ту сторону исторического материализма и составляющих для него ряд нерешаемых проблем.

Материализм стихий предполагает концептуализацию начал без начальства (без повеления), тогда как утопический материализм обращен к изменениям без закона (концам или целям, без учреждений). В превратном виде оба эти материализма (стихийный материализм и утопический социализм) представлены в историческом материализме.

Наконец, производится анархеологическое смещение исходного места политики и его концептуальный захват силами упразднения.

Ключевые слова

Восстание, стихия, утопия, анархия, упразднение, Карл Маркс, Макс Штирнер

0.

В генезисе марксистской мысли присутствует *куръез* (*ein Kuriosum*, так уже после смерти Маркса назовет интересующую нас заголовку Энгельс (Engels 1975: 291)), в стремлении справиться и *свести счеты* с которым задействуется *непомерный* арсенал инструментов и сил — либо потрясающе обширный, либо пренебрежительно скупой. Если довериться Альтюссеру, нужно будет расположить эту курьезную *встречу* на пути к континенту Истории, который Маркс «открыл в результате эпистемологического разрыва» и первая фаза которого, заявленная в XI Тезисе о Фейербахе, потом запечатлелась в «Немецкой идеологии» (Альтюссер 2005: 33). Именно *на пути*, а не *на самом* континенте. Это обстоятельство делает встречу двусмысленной: с одной стороны, она (равно как и встречаемое в ней) *еще не* принадлежит Истории, с другой — она неотступно *преследует* первопроходцев и идущих вослед, влияя на траекторию их движения — уже на самом открытом континенте. Такова двойственность любого курьеза, он повторяется дважды — первый раз как вызывающая

непомерное любопытство аномалия, второй — как несуразность, которой можно, но не получается пренебречь.

Имя этого курьеза — «Штирнер» (так — в кавычках — он фигурирует в «Немецкой идеологии»). Именно «Штирнера» мы рассмотрим как *элемент*, который включается в качестве исключенного в работу исторического материализма, производя свои *собственные* эффекты, ставящие, в свою очередь, кавычки под вопрос и вынуждающие говорить уже о самом Штирнере, что бы это имя ни означало.

Не преувеличение ли это? Что именуется «Штирнер»? Чем обязана «Штирнеру» марксистская мысль и можно ли «Штирнера» из нее вытравить?

Помимо указания на «ложность» имени, за которым скрывается Иоганн Каспар Шмидт, «Штирнер» именуется ситуацией в философии, о которой Энгельс 19 ноября 1944 года (то есть через считанные дни после поступления книги *Der Einzige und sein Eigentum*¹ в продажу) пишет Марксу: «Этот эгоизм есть только *осознавшая себя сущность* современного общества и современного человека, *последний аргумент* современного общества против нас, *кульминационный пункт* всякой теории в пределах существующей нелепости» (Энгельс 1962а: 11; курсив мой. — Е. К.). Ее можно было бы истолковать как поспешную, если бы эта весьма высокая оценка не подтверждалась *местом*, уготованным «Штирнеру» в «Немецкой идеологии», произведении, которое «по большей части направлено против Штирнера и представляет собой самую ожесточенную полемику по мельчайшим вопросам — такую полемику, в которую Маркс и Энгельс больше не вступали ни с кем из мыслителей» (Слотердайк 2009: 166–167). В том же письме, называя «Штирнера» штукой, имеющей большое значение (*das Ding aber wichtig*), Энгельс продолжает:

Мы не должны отбрасывать ее в сторону, а наоборот, скорее использовать как наиболее полное выражение существующей нелепости и, *перевернув ее*, строить на этой основе дальше. Этот эгоизм доведен до такой крайности, до того нелеп и в то же время столь осознан, что в своей односторонности он не может удержаться ни одного мгновения и должен тотчас же превратиться в коммунизм. Во-первых, нет ничего легче, как доказать Шт[ирнеру], что его эгоистические люди

¹ На русском языке книга выходила с двумя разными переводами заголовка: "Единственный и его собственность" и "Единственный и его достояние". Мы будем пользоваться первым вариантом перевода (Штирнер 1994).

просто из эгоистических побуждений неизбежно должны стать коммунистами. Вот что надо ему возразить. Во-вторых, нужно ему сказать, что человеческое сердце прежде всего, непосредственно является, именно в силу своего эгоизма, бескорыстным и способным на жертвы и что он, таким образом, возвращается к тому, на что нападает. С помощью таких тривиальностей можно опровергнуть его *односторонность*. Но мы должны воспринять и то, что в этом принципе является верным. А верно в нем во всяком случае то, что если мы хотим чем-то помочь какому-нибудь делу, оно должно сперва стать нашим собственным, эгоистическим делом, — что, следовательно, мы в этом смысле, даже помимо каких-либо материальных чаяний, просто из эгоистических побуждений, являемся коммунистами и именно из эгоистических побуждений хотим быть *людьми*, а не только индивидами. (Энгельс 1962а: 11–12)

К этому важному фрагменту мы еще будем возвращаться. Пока же предварительно расставим акценты: «Штирнер» объявлен основой, которая, будучи перевернутой, должна стать фундаментом для дальнейшего строительства теории исторического материализма и борьбы за коммунизм. Эгоизм не только *неизбежно станет* коммунизмом, но этот последний уже является эгоистическим побуждением. Иными словами, «Штирнер» обозначен как то, от чего *отталкивается*, но что в переработанном виде должна *нести в себе* будущая теория и практика, он должен быть отброшен в своей «существующей нелепости», но вместе с тем слеплен заново за ее пределами. Можно сказать, что тут в сжатом виде заявлена программа «Немецкой идеологии». *Перевернуть* «Штирнера» с головы на ноги и преодолеть его *односторонность* — в этом и состоит первая фаза «эпистемологического разрыва», в результате которого только и будет, согласно Альтюссеру, открыт континент Истории².

² Эпистемологический разрыв связан, по Альтюссеру, не только с тем, что «в рамках одного пространства, пространства Истории, Маркс заменил различные идеологические теории одной научной теорией», но и — более того — с тем, что «при этом изменилось и само пространство» (Альтюссер 2005: 31). «Штирнер» вписывается в этот разрыв как «последний аргумент» идеологии, опровержение которого и делает разрыв возможным (огрубляя, можно сказать: эпистемологический разрыв — это разрыв со «Штирнером»). Следует отметить, что, согласно Альтюссеру, эпистемологический разрыв также не просто совершает переворачивание диалектики Гегеля, но меняет «само пространство» диалектики, сущностно преобразует сам диалектический метод. «Метафорическое выражение

Этот разрыв, состоявшийся, правда, по более позднему вердикту Маркса, лишь с тем, чтобы «в сущности свести счеты с <...> прежней философской совестью» и достигнуть цели «уяснения дела самим себе» (Маркс 1959: 8), вызвал, согласно Альтюссеру же, эффект «длительного философского вакуума», «долгого философского молчания» (Альтюссер 2005: 27–28), нарушенного лишь в философских главах «Анти-Дюринга» (1877). Для нас, однако, важен другой текст Энгельса времен прерванного философского молчания, написанный уже после смерти Маркса, «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» (1888, далее цитируется как «Конец»), где, перечисляя скудные плоды «философской почвы» в лице Штрауса и Бауэра, Энгельс выносит приговор, ставший для нас в этой статье отправной точкой: «Штирнер остался простым курьезом даже после того, как Бакунин перемешал его с Прудоном и окрестил эту смесь “анархизмом”. Один Фейербах был выдающимся философом» (Энгельс 1961а: 300). Отметим, прежде всего, головокружительную перемену в характеристике Штирнера, произошедшую за 44 года — от «Шт[ирнер] прав, когда он отвергает “человека” Ф[ейербаха]» (Энгельс 1962а: 12), к «простому курьезу» на фоне «выдающегося философа»³. В «Конце» важно также и то,

(“переворачивание” диалектики) ставит совсем не проблему природы объектов, к которым применяется один и тот же метод (мир идеи у Гегеля — реальный мир у Маркса), — но проблему природы диалектики как таковой, т. е. проблему ее специфических структур. Не проблему переворачивания направления диалектического исследования, но проблему преобразования диалектических структур» (Альтюссер 2006: 134–135). Альтюссер убежден, что совершаемое Марксом «переворачивание» (которому мы в дальнейшем уделим много внимания) «носит характер указания и даже метафоры» (Там же: 130). С этим трудно не согласиться, но, соглашаясь, придется подчеркнуть: Маркс не просто совершает переворачивание, но меняет само пространство и структуру переворачивания. Об этих изменениях или, скорее, «мутациях», как их называет Альтюссер, мы и будем вести речь в дальнейшем. В этом примечании заметим, что переворачивание обретает у Маркса вид *двойного хрупкого обещания*: с одной стороны, *революция*, которая не будет простым переворотом, с другой — *новой философии*, которая не будет простой идеологией. И если, согласно Альтюссеру, марксистская философия, оставаясь обещанием, все еще является делом будущего, то и о революции, которая положила бы конец классам, а постепенно и государству, можно сказать то же самое.

³ Дабы избавиться от головокружения, можно, впрочем, заметить, что эта перемена наметилась *значительно раньше*, едва ли не *сразу*. Уже в письме Марксу от 20 января 1945 года Энгельс пишет: «Что касается Штирнера, то я с тобой совершенно согласен. Когда я писал тебе, я все еще находился под непосредственным впечатлением книги, а теперь, когда я отложил ее и смог лучше подумать, я прихожу к тем же выводам, что и ты» (Энгельс 1962б: 15). Выводы, о которых идет речь, вероятно, должны были стать содержанием «критики Штирнера», о которой говорит Маркс в письме Генриху Бернштейну уже в декабре 1844 года

что Энгельс включает Штирнера в «анархистскую смесь» — тезис, который через несколько лет повторит, например, Плеханов в брошюре 1894 года «Анархизм и социализм»: «Макс Штирнер имеет <...> достаточно обоснованное право на титул “отца анархии” <...> именно он впервые “изложил” эту теорию» (Плеханов 1924: 24), — и который станет широко распространенным. Наряду с архивными поисками Джона Маккея и его популяризацией идей Штирнера (на волне интереса к Ницше), а также обращением к Штирнеру со стороны таких американских анархистов, как Джеймс Уокер и Бенджамин Такер, Энгельс инициировал внимание к Штирнеру как (прото)анархисту, включил его в историю анархизма⁴. Эта попытка ретроактивного исключения Штирнера из генезиса марксистской и включения его в генезис *другой* мысли в качестве ее «пророка» (Энгельс 1961a: 280) представляет собой жест, удваивающий сам себя. С одной стороны, это окончательное сведение счетов со «Штирнером», но с другой — сведение счетов с тем сведением счетов, которое уже имело место в «Немецкой идеологии». Здесь происходит не только отказ от восприятия того, что в «Штирнере» является верным (отныне, по рекомендации Энгельса, пусть *это* воспринимает анархизм), но и отказ от всего того, что с избыточной страстью претендует на верное восприятие «Штирнера» в «Немецкой идеологии», объявленной (всего лишь!) внутренним делом «философской совести».

Наше подозрение состоит в том, что этот расслаивающийся и удваивающий себя жест, *во-первых*, выражает внутреннюю *неудачу* самой марксистской теории, в рамках которой оказалось *невозможным* перевернуть и опровергнуть односторонность «Штирнера»⁵. *Во-вторых*, это сведение счетов (со сведением счетов) свидетельствует о деформации, половинчатости жеста, лежащего в основе эпистемологического разрыва и рывка к континенту Истории, и ставит под вопрос его радикальность. Пусть перевернуто и в терминах едва ли уместной психологизации, *рисунком*

(Маркс 1962: 385), критики, которая должна была выйти тогда же, в 1844 году, но так и не увидела свет в виде отдельного произведения, войдя в переработанном и дополненном виде в «Немецкую идеологию».

⁴ О трех путях (Такер, Маккей, Энгельс) «возвращения» Штирнера см.: Lobkowitz 1969; Riley 1972: 78.

⁵ Во избежание поспешной реакции на термины «неудача» и «невозможность» укажем на контекст психоаналитической теории, из которого они позаимствованы, — вместе с основополагающим соображением Жака Лакана: «У того и другого, у Фрейда и Маркса, есть одна общая черта — оба они **не говорят глупостей**» (Лакан 2008: 87), — несмотря на какие угодно «неудачи» и «невозможности».

этой деформации точно, набросан Слотердайком: «уничтожая Штирнера и Бакунина, он [Маркс] в какой-то мере убивал самого себя, убивал конкретную, экзистенциальную, даже в конечном счете “женскую” часть своего интеллекта» (Слотердаик 2009: 167). Нас интересует не столько «интеллект Маркса» и его «женская часть», сколько поворотная точка, в которой в марксистской мысли появляется, выражаясь словами Ницше, *злопамятство*, обусловленное вовсе не «уничтожением», а, напротив, отказом от уничтожения «Штирнера», уничтожением, не доведенным до конца. То есть, *в-третьих*, окончательного сведения счетов не происходит, и «Штирнер» остается на полях марксистской теории (и практики), проявляясь то в неявном тяготении Маркса к теме призрака (Деррида 2006: гл. 4–5), то в навязчивом повторении исходного жеста переворачивания, опровержения односторонности, а также *изъятия* «Штирнера» *из анархизма*. (Так, уже в 1850 году в рецензии на книгу Эмиля де Жирардена «Социализм и налог» Маркс и Энгельс, проясняя коммунистический смысл отмены государства как необходимого результата отмены классов, снимают вину за наивность с «берлинских Штирнеров» (Маркс, Энгельс 1956: 303–304). Вспомним в этой связи также и ленинские слова, которыми легитимировалось издание книг теоретиков-анархистов в СССР: «NB Лучшее в анархизме может быть и должно быть привлечено» (Ленин 1981: 444.) Наконец, *в-четвертых* — «бойтесь данайцев, дары приносящих». «Курьез», который с легкой руки Энгельса был сделан частью истории «анархизма», не только стал рассадником клише о мелкобуржуазном характере анархистской теории и практики, о волюнтаристской, а потому несостоятельной «немедленной анархии», но и нес в себе искажение самого концептуального и практического поля, в котором задача раскавычить как «Штирнера», так и «анархию» оказалась сопряжена с чрезвычайными трудностями, лишь усугубившимися после издания в 1932 году «Немецкой идеологии»⁶.

Именно задачу раскавычивания мы попытаемся здесь решить, высвободив те силы, те *стихии*, которые блокированы или, лучше сказать, *спят* в марксизме⁷. Эта задача предполагает археологию

⁶ Заметим, что еще до издания «Немецкой идеологии» в полном объеме, часть, посвященная критике Штирнера, «Святой Макс», неоднократно издавалась отдельно — особенно на фоне массового интереса к *Der Einzige und sein Eigentum* в начале 1900-х годов. На русском языке в этот период появляется по меньшей мере пять (!) разных переводов Штирнера, а уже в 1913 году выходит «Критика учения Штирнера» Маркса и Энгельса (собственно, «Святой Макс») под редакцией Гиммельфарба, переизданная в 1920-м.

⁷ Анализ этого *онейрического измерения* марксистской теории сопряжен с ри-

(или, скорее, *анархеологию*) того жеста включающего исключения (заклЮчения в кавычки), который лежит в начале, у истока марксистской мысли, на подступах к континенту Истории (да, нам придется, по рекомендации Бенямина, «чесать историю против шерсти»). Мы намеренно используем слово «начало» вместе с «анархеологией», хотя может показаться, что это соседство неуместно (разве не должна анархеология искать безначалия, а начало устранять анархию и учреждать начальство?). Возможность «анархеологии начала» заключена в концепции онтологической анархии, которую разработал в 1982 году Райнер Шюрман, совершивший попытку разделения начала и повеления (начала и начальства) и достижения истока как простого прихода в присутствие — по ту сторону властной команды, без призыва и даже без зова (Schürmann 2013); анархеология ведет раскопки начала без повеления, начала без начал(ств)а. Контуры такового намечаются уже в разбираемом курьезе, который функционирует как *избыточествующее ничто*, не схватываемое, с одной стороны, невоздержанным арсеналом «Немецкой идеологии», но и не уничтожаемое, с другой, пренебрежением «Конца немецкой классической философии».

Без Маркса — ничего, никакого будущего...
[и тем не менее...] не станем скрывать — даже в совершенно неподходящий момент — мы принимаем всерьез оригинальность, отвагу и именно философско-политическую серьезность Штирнера, которого следовало бы прочесть и без Маркса или против Маркса...

Жак Деррида

1. Односторонний Штирнер

Задача, которую мы перед собой поставили, не может быть решена путем простого противопоставления Штирнера Марксу

ском того, что и Маркс, и «Штирнер» будут фигурировать здесь то в неузнаваемом виде, то в виде, напротив, слишком легко, без труда узнаваемом, а то и в виде, создающем впечатление карикатурности. Это не означает, что мы хотим отплатить Марксу его же монетой и применить к нему тот же метод окарикатуривающей критики, который он применяет к Штирнеру (уже одним заключением его в кавычки). Напротив, задача в том, чтобы вывести Маркса по ту сторону вида и узнавания — к безвидности: там, где Маркс (слишком) легко узнаваем, нам хотелось бы сказать, что мы ничего не знаем о Марксе, а там, где Маркс, наоборот, не похож сам на себя (ближе к концу), мы настаиваем на том, что приближаемся к нему. Места же (мнимой, всегда лишь мнимой) «карикатурности» являются маркерами тех элементов марксистской теории, восприятие которых сопряжено *сегодня* с болезненными эффектами «оскорбленного чувства», каждый из которых нуждается в отдельном толковании.

(или наоборот). Противопоставляя Маркса и Штирнера, часто совершают ошибку, заключающуюся в том, что исход этого противостояния видится *в победе* одной из сторон, а следовательно, необходимо *принять сторону*, сделать ставку — и победить. Так, в заключении своей докторской диссертации «Индивидуальность и социальный организм: спор (*controversy*) между Максом Штирнером и Карлом Марксом» (1972) Филип Б. Дематеис пишет: «В споре между Штирнером и Марксом победа обычно отдается Марксу <...> марксизм главенствует в современном мире, а штирнеризм — нет <...> Победа марксизма на практике, однако, не имеет отношения к тому, что в этих теориях есть истинного или ложного» (Dematteis 1976: 136). Далее, разумеется, он пробует развернуть теоретический реванш Штирнера. В совсем недавнем переиздании этой работы, летом 2019 года, у нее характерным образом сменился заголовок: «*Max Stirner Versus Karl Marx: Individuality and the Social Organism*», а обложку украсили Штирнер и Маркс, стоящие друг напротив друга в боевых позах и готовые в драке выяснить, кто прав (Dematteis 2019).

Презумпцией, стоящей за таким видением ситуации в философии, обозначенной выше как «Штирнер», является предположение о войне, историческом конфликте Маркса и Штирнера, об *общем* поле битвы. Однако, если справедливо то, что Маркс воевал со Штирнером, обратное — неверно. (Если у нас имеются причудливые ответы Штирнера на критику Гесса, Фейербаха, Фишера и Шелиги (Stirner 2012), то о Марксе и Энгельсе он не говорит ни слова.) Это обстоятельство нельзя недооценивать или оценивать образом, который предполагал бы *необходимость* защиты Штирнера, разыгрываемой, конечно, как самозащита в сослагательном наклонении, как (возможный) ответ Штирнера Марксу. Нам кажется, что в этом *одностороннем* конфликте нужно сохранить как раз его односторонность и право Штирнера вообще ничего не отвечать Марксу, оставаясь *безразличным* к его требованиям. Это безразличие есть глухота к таким обвинениям «Немецкой идеологии», которые, согласно Делёзу и Гваттари, «одни лишь профессора могут писать на полях»⁸, к распоряжениям, главным

⁸ «Одни лишь профессора могут, да и то не всегда, писать на полях “неверно”, у читателей же скорее вызывает сомнение значительность и интересность, то есть новизна того, что им предлагается читать» (Делёз, Гваттари 2009: 96). Ср. с «Немецкой идеологией», где подобных профессорских пометок на полях — в избытке: «нет ничего “удивительного” в том, что святой Макс даже “подобные простые размышления” не может “развить” *правильно*, а высказывает их *неправильно*, дабы доказать таким путем еще гораздо более *неправильное* положение с помощью самой что ни на есть *неправильной* логики. Отнюдь *невер-*

из которых является императив: *встань с головы на ноги*; встань на твердую почву эмпирической истории, на реальную базу отношений промышленности и общения, связанных «с определенной формой общества и, тем самым, определенной формой государства, а стало быть, и с определенной формой религиозного сознания» (Маркс, Энгельс 1955: 140 — и почти на каждой странице). В конечном счете, односторонность Штирнера — это глухота к историческим закономерностям и взаимосвязям *в их повелительном наклонении*, и в этой глуши как раз может обнаружиться то, что мы ищем: начало без императива.

Итак, мы проводим линию одностороннего (до)исторического различения⁹ между Марксом и Штирнером: Маркс отличает себя от Штирнера (начинает там, где заканчивает Штирнер), но Штирнер себя от Маркса не отличает (не заканчивается там, где начинается Маркс). Что это значит?

Забегая вперед, скажем, что *это означает неуместность* штирнеровских идей в истории материализма, однако нельзя сказать и того, что Штирнер идеалист (как утверждают Маркс и Энгельс): *это значит*, что Штирнер не вписывается в ту историю материализма, которая провозглашена историческим материализмом. Поясним. Маркс и Энгельс начинают генеалогию своего материализма от *атомизма* Демокрита, объявляя предшествующие (и находящиеся в стороне) формы материализма *стихийными*. Этому разделению есть точный аналог в их исторической и политической мысли: все предшествующие формы социализма (которые не следуют по лекалам XI Тезиса) они объявляют *утопическими*. Таким образом, материализм Маркса и Энгельса противопоставлен, с одной стороны, стихийному материализму (предметом которого могут быть только стихии/элементы, но не атомы/индивиды)¹⁰, а с другой — социальной утопии (в которой тоже видится недостаточно строгий, *наивный* материализм). Коротко: исторический материализм держится на отказе от *стихии* и *утопии* (точнее, он включает их в себя в качестве исключения). Раскавычивая «Штирнера» в порядке одностороннего различения между Штирнером и Марксом, мы указываем на возможность выявить *материализмы*, которые *превратно* вписываются в исторический материализм лишь как формы идеализма, — материализм стихий и утопический материализм. (Следует отметить, что для выяв-

но утверждение...» и так далее (Маркс, Энгельс 1955в: 136; курсив мой. — Е. К.)

⁹ Об одностороннем различении (*distinction unilatérale*) см.: (Делёз 1998).

¹⁰ О стихиях/элементах в противоположность атомизму/индивидуализму см.: (Аронсон 2017).

ления этих материализмов необходимо не только раскавычить «Штирнера», но и *присвоить Штирнера*).

Сделаем несколько *утверждений без подтверждения* (в дальнейшем, покоряясь требованию академической основательности, мы постараемся подтверждения предоставить). Материализм стихий говорит о *начале без начальства*. Тогда как утопический материализм говорит об *изменении без закона*. Для того, чтобы развить две эти формы *неисторического материализма*, мы обратимся к концептуальной асимметрии «Единственного и его собственности» и «Немецкой идеологии».

Необходимо, однако, отметить также следующее. Есть еще одно важное основание для того, чтобы проводить между «Штирнером» и Марксом дикую линию одностороннего различения и рассматривать Штирнера в его односторонности. Дело в том, что сама логика занятия одной из сторон и победоносного переворачивания картины (с головы на ноги, с ног на голову и так далее) — это *революционная логика*, с которой Штирнер не может быть согласован, которой он противопоставляет логику *восстания*. Слова Энгельса о том, что Штирнера необходимо *перевернуть* и опровергнуть его *односторонность* (*die Einseitigkeit zurückweisen*), намекают на логику, в которой односторонность преодолевается через переворот, революцию¹¹, то есть через смену места, в котором находится *голова/глава* (см. замечания Деррида относительно довольно навязчивого «вопроса о голове» у Маркса; Деррида 2006: 198)¹². Однако эта перестановка, постановка человека на ноги, головой вверх, предполагает не только *правильное* анатомическое положение головы (сверху), но и то, что только стоя на ногах, можно *правильно мыслить*, то есть только в таком положении *голова впервые начинает действительно главенствовать*. С этой точки зрения ключевой вопрос марксизма — это вопрос не об изменении, а о том, кто

¹¹ Не будем вдаваться в схоластические рассуждения об отличии революции от переворота.

¹² Образец такого переворачивания, относящийся, естественно, к Гегелю, мы находим в «Капитале», где Маркс пишет: «Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть demiург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней [...] У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» (Маркс 1960: 21–22).

возглавит изменение, и на что он будет опираться (точнее: в самой постановке вопроса изменение неотличимо от переворачивания, изменение возможно лишь как переворачивание)¹³. Это чревато массой двусмысленностей в истории пролетарских революций. Пролетариат, который ставится во главе, является также и ногами, на которых стоит революционное изменение, но это значит, что разделение между головой и ногами должно произойти уже внутри пролетариата: в нем должен выделиться авангард, партия, с одной стороны (со стороны головы), и «чернорабочий», босяк, масса — с другой (со стороны ног)¹⁴. Это разделение по-своему выводит на авансцену стихию массового восстания, которая описывается неизменно как начало, нуждающееся в повелении — в руководящей роли партии, в сознательности руководителей и так далее¹⁵. Требования Маркса и Энгельса к Штирнеру, их императив «встань с головы на ноги!» держится

¹³ Опираясь на тексты Маркса, можно развернуть впечатляющую диалектическую цефалографию, в которой моментом, наиболее яростно критикуемым, оказывается «постановка на голову» (=идеализм), где часто упоминается «мертвая голова» (*caput mortuum*), а также постоянно присутствуют темы головокружения, головных болей, разбивания головы на поворотах мысли (о Прудоне в «Нищете философии»), обезглавливания и коронования (см. в «Святом семействе» о двух критикуемых Марксом и Энгельсом формах юстиции: «меч, чтобы делать злых на голову короче», «венец, чтобы делать добрых на голову выше» (Маркс, Энгельс 1955г: 207) и так далее. Составление такой цефалографии марксистской материалистической мысли не входит, однако, в наши задачи. Отметим здесь лишь характерный для решения вопроса о главенстве фрагмент, который Маркс высказывает в «Дебатах о свободе печати»: «Эмансипация рук и ног получает для человека значение только благодаря эмансипации головы: как известно, руки и ноги становятся человеческими руками и ногами лишь благодаря голове, которой они служат» (Маркс 1955а: 73).

¹⁴ См. в «Нищете философии»: «по мере того как движется вперед история, а вместе с тем и яснее обрисовывается борьба пролетариата, для них [социалистов и коммунистов] становится излишним искать научную истину в своих собственных головах; им нужно только отдать себе отчет в том, что совершается перед их глазами, и стать сознательными выразителями этого» (Маркс 1955b: 146). В этой картине «теоретики класса пролетариата» находят правду в руках и ногах рабочих, но одновременно выделяются в качестве сознательных выразителей интересов рук и ног.

¹⁵ Этот вопрос довольно загадочным образом затрагивается уже в III Тезисе о Фейербахе, в замечании о том, что «воспитатель сам должен быть воспитан» и в таинственной коинцидентологии: «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика» (Маркс 1955d: 2). Этот же вопрос целиком захватывает Ленина в «Что делать?»: «сила современного движения — пробуждение масс (и, главным образом, промышленного пролетариата), а слабость его — недостаток сознательности и инициативности руководителей-революционеров ...» Вот почему вопрос об отношении сознательности к стихийности представляет громадный общий интерес» (Ленин 1963: 28; курсив мой. — Е. К.).

на примечательной презумпции, согласно которой *нельзя изменить мир, стоя на голове*. Ниже мы покажем, что материализм Штирнера — это материализм, в котором эти требования бессмысленны, так как сама презумпция сомнительна. Здесь мы только приведем пример рассуждения Штирнера о революции.

Революция не была направлена против *существующего* вообще, а против существующего в *данном случае*, против чего-то *определенного*. Она уничтожала *этого* властелина, а не *властелина вообще* <...> До наших дней еще принцип революции остался при той же борьбе против *того* или *иного* существующего, то есть при *реформаторстве*. Но как бы много ни *исправляли*, как бы далеко ни шел «трезвый прогресс», всякий раз на место *старого* господина ставится *новый господин*, и ниспровержение — только перестройка. (Штирнер 1994: 103)

Штирнер не только указывает на некоторые апофатические начала *своего* материализма, направленного «против *существующего* вообще», но и на место материализма исторического, который, как и его ставка, революция, в действительности ничего не меняет, кроме перестановки существующих элементов «чего-то определенного» (кроме постановки головы на место, *во главе*). Для Маркса и Энгельса уничтожение «властелина вообще» (то есть повеления как такового) есть сердцевина штирнеровского идеализма (см. ниже), которому они противопоставляют свой революционный материализм, изменение существующих отношений, изменение мира таким образом, чтобы властелин в нем стал невозможен (XI Тезис). Для Штирнера, повторим, изменение возможно *и* тогда, когда голова не на месте¹⁶ — и более того, изменение не может быть осуществлено через перестановку (насколько бы революционной она ни была), через перемену *места главы*, когда «на место старого господина ставится новый господин, и ниспровержение — только перестройка».

Революции Штирнер противопоставляет восстание:

Нельзя рассматривать революцию и восстание как однозначные понятия. Революция заключается в разрушении порядков существующей организации или *status'a*, государства или

¹⁶ См. например, его подшучивания над критиками, которые стремятся «стать главою массы», остающейся недовольной как результатами революции, так и самой революцией — переворотом, в котором просто-напросто один господин сменяется другим (Штирнер 1994: 138).

общества, а поэтому она — *политическое и социальное* деяние; восстание же, хотя и ведет неотвратно к разрушению современного строя, но исходит не из него, а из недовольства людей собою; оно — не открытое сопротивление, а восстание единичных личностей, возвышение, не считающееся с учреждениями, которые возникнут как его результат. Революция имела целью новые *учреждения*, восстание приводит нас к тому, чтобы мы не позволяли больше «*устраивать*» нас, а сами себя устраивали, и не возлагает блестящих надежд на «*институты*». (Штирнер 1994: 304)

Запомним это: восстание, в отличие от революции, не только *не* учреждает новые институты, но и вообще «не считается с учреждениями»; разрушая строй, восстание не столько учреждает, сколько *разучреждает*. Мы должны предположить, что концепты Штирнера создаются как раз в логике восстания, то есть они не возникают в результате перемещения головы с места на место (что делают Маркс и Энгельс, производя материалистическую ревизию гегелевского идеализма), но являют собой «возвышение, не считающееся с учреждениями», не считающееся с результатом. Поэтому нельзя, перевернув Штирнера, опровергнуть его односторонность; его концепты *непереворачиваемы*, односторонни «*по природе*». В этом смысл одностороннего различия между Штирнером и Марксом: концепты первого не могут быть перевернуты и стать частью системы второго, не могут быть вписаны в (институциональное) революционное изменение; восстание не может быть учреждено, так как восстание нельзя возглавить.

Кроме того, для переворачивания противоположностей требуется контур, в котором переворот может быть осуществлен, требуется то *третье*, которое должно противоположности объединить. В этом смысле Энгельс пишет Марксу об «основе» для дальнейшего строительства, на которой обращаются друг в друга, сообщаются эгоизм и коммунизм, на которой переход одного в другое представляется как необходимый и неизбежный, на которой только и можно, перевернув его, поставить «Штирнера» с головы на ноги. Однако сам Штирнер упорно противится синтетической логике объединения и общения, противопоставляя ей нечто иное, а именно необходимость противоположности *обострить*, чтобы третье (то есть любое учреждение) полностью растворилось, уступив место (то есть саму разметку мест) тому, что описывается как «конечная и самая резкая противоположность — противопоставление Единственного Единственному,

[которое,] по существу, выходит за пределы того, что называется противоположностью, хотя и не возвращается назад к “единству” и “единению” (Штирнер 1994: 196). В этом противопоставлении, обостренном по ту сторону противоположности, *нет общества*, невозможен (конструктивный, учреждающий) *диалог*, а значит и *диалектика*. Здесь находится нерв первого пункта нашего подозрения: Маркс и Энгельс, оставаясь диалектическими, слишком диалектическими, стремясь использовать штуку по имени «Штирнер», не могут преуспеть именно в том, чтобы перевернуть и преодолеть ее односторонность, вернуть ее в диалектику, так как, с точки зрения односторонности этой штуки, требуется не обращение Штирнера в марксизм, а обострение противопоставления между ними (может показаться, что в «Немецкой идеологии» происходит именно обострение, однако, как точно отмечает Альфредо М. Бонанно, Марксу и Энгельсу совершенно неинтересен Штирнер, они озабочены лишь разработкой собственного диалектико-материалистического тезиса, повторяющегося на каждой странице: необходимо поставить Штирнера с головы на ноги, то есть правильно его «устроить», правильно им распорядиться (Bonanno 2004).

Мы можем подытожить так: одностороннее обострение противоположности между Штирнером и Марксом будет иметь своим концептуальным следствием *не включение* первого в Историю, где только и может вестись тяжба о победе одной из сторон, не истолкование его в контексте исторического материализма и не разметка возможной истории восстаний или истории беззаконий. Однако следствием *не* станет также и *исключение* Штирнера из Истории в качестве «простого курьеза», но *одностороннее присвоение* Истории Штирнером (такое присвоение превращает «Штирнера» в кошмар Маркса), обнаружение или даже, используем термин «Единственного и его собственности», *возбуждение* беззаконной истории (в том же смысле говорят о возбуждении дела), у которой *голова не на месте*. Эта история, в которой не действуют законы, в которой начало отделено от повеления, предполагает иной, также не включаемый в Историю, но и не исключаемый из нее, материализм — *материализм стихий*.

2. Начала без начальства: к материализму стихий

В «Единственном и его собственности» Штирнер только один раз говорит о диалектике, да и то лишь о «диалектической из-

воротливости» (*dialektische Gewandtheit*), исторически свойственной софистам, решившим, вопреки «отцам», «чувствовать себя» (*sich zu fühlen*) и вырваться из-под «власти существующего». «Недохват» (*не доведенная до конца интуиция*) софистов в том, что для них «наилучшее орудие человека в борьбе против мира — дух. Поэтому они придают такое значение диалектической изворотливости, находчивости, искусству вести споры и так далее. Они возвещают, что дух пригоден против всего» (Штирнер 1994: 17–18). В «Философских реакционерах» (1847) он высказывается в том же ключе, объявляя диалектику лишь хитростью современных софистов (таких как Куно Фишер), которая бессильна *против природы* так же, как Гулливер против великанов. Здесь он прибавляет к своему недовольству важный штрих: диалектика — не единственная хитрость, *саму диалектику можно перехитрить*. Можно сделать это с помощью диалектики же (противопоставив диалектике примирения — диалектику разрушения), но диалектику превосходит в хитрости, не укладываясь в границы философского «красноречия»¹⁷, немыслящая и бесчеловечная природа — как это показывает естествознание (Stirner 2012: 107–108). Однако самый большой хитрец — это Единственный, который не признает и не ставит *ничего выше себя*, «презирает природу, человечество и его законы, общество и его любовь и вырывает себя из всех универсальных отношений, даже языковых» (Ibid: 113).

В этом пункте нужно быть внимательным. Очень легко записать Штирнера в «невоздержанные гегельянцы», которые, даже преодолевая Гегеля, остаются, в сущности, диалектиками. Даже такой пронизательный ум как Жиль Делёз здесь оступается, слишком доверяя «Немецкой идеологии» и соглашаясь с Марксом в том, что «я» Штирнера — всего лишь абстракция, проекция буржуазного эгоизма. Открыв вопрос «кто?», открыв нигилизм как истину диалектики, «Штирнер — слишком диалектик, чтобы мыслить не в терминах собственности, отчуждения и реаппроприации. Но он слишком взыскателен, чтобы не видеть, куда ведет эта мысль — к “я”, которое есть ничто» (Делёз 2003: 321). Однако, если и так, то ничто здесь имеется в виду не в смысле пустоты (*Leerheit*), это — *творческое* ничто (Штирнер 1994: 9), а если говорится о «я», то это — никак *не человеческое* (и уж тем более не буржуазное) «я». Если Штирнер и «слишком (диа-

¹⁷ Отметим вместе с Волфи Ландстрайхером (Landstreicher 2017: 7), что Штирнер нигде себя не называет не только диалектиком, но и философом, а в «Философских реакционерах» прямо противопоставляет свой проект философии.

лектик)», то как понимать это *излишествующее лихо*, этот *лихой излишек*?

В центре внимания Штирнера проблема, которую действительно оставил после себя Гегель: можно ли превзойти саму диалектику, выйти за ее пределы, уничтожить ее? Эта проблема легко становится ловушкой, так как, кажется, все силы отрицания стянуты в диалектическом движении, и как любая попытка *выйти и превзойти*, так и любая форма *согласия* оставляют нас его заложниками. Однако, становясь такой ловушкой, диалектика ловит сама себя, ведь оказывается, что она не диалектична, ибо не может действительно стать недиалектикой. Первая хитрость Штирнера: направить диалектику против ее собственного синтетического миролюбия, совпадения с самой собой. Вторая хитрость: противопоставление диалектике великана недиалектического Внешнего, которое целиком находится по ту сторону мысли, *ниже* уровня схватывания. Третья хитрость: остановка диалектики через *абсолютное присвоение*, которое не дает ничему ускользнуть вовне, встать *выше* собственника. Джейкоб Blumenfeld в своей недавней книге о Штирнере сосредотачивается именно на этой хитрости:

Я, как собственник, потребляю диалектику как свою собственность, растворяя все идеи и объекты в себе до того, как они снова сбегут. Это растворение происходит в Я как Я. Но даже Я должно соотноситься со мной как чистое ничто, чтобы оно не могло сбежать во что-то отчужденное. (Blumenfeld 2018: 9–10)

Штирнер не исходит из «буржуазного» Я как из чего-то безусловного, изначально данного, но направляет на него вопрос: принадлежит ли оно мне, мое ли оно, не даровано ли оно мне «обществом», языком, экономическими отношениями — или может быть даже ее величеством диалектикой? (Те же вопросы могли бы быть адресованы и пролетарскому Я, и коммунистическому Я, если таковые вообще существуют.) В этой связи более точным, чем клише о «проекции буржуазного эгоизма», является замечание Мишеля Фуко: «...мышление XIX века может быть воспринято как трудное предприятие, как ряд попыток воссоздать этику себя. Возьмите, к примеру, Штирнера, Шопенгауэра, Ницше, дендизм, анархистскую мысль и т. д.» (Фуко 2007: 277).

Упоминание Фуко играет нам на руку еще и потому, что есть существенное сходство не только между *этикой* стоиков, ко-

торой занят автор «Герменевтики субъекта», и эгоистической этикой Штирнера¹⁸, но и между онтологиями Стои и Единственного. Их можно соединить в «панпсихистской»¹⁹ рубрике таких онтологий, у которых голова не на месте, то есть — не (только) на (человеческих) плечах²⁰. Вспомним,

Зенон говорит, что солнце, луна и все прочие звезды — это мыслящие и наделенные разумом существа. Они обладают огненной природой, так как содержат творческий огонь (πῦρ τεχνικόν). Ведь есть два вида огня: *нетворческий* (ἀτεχνον), который превращает в себя свою пищу, и *творческий*, который умножает и сберегает все, присутствует в растениях и животных и, таким образом, является природой и душой. (Столяров 1998: 61; курсив мой. — Е. К.)

Творческий (буквально: *технический*) огонь стоиков, сдается нам, составляет рифму творческому ничто Штирнера, которое, однако, являет собой не столько мысль и разум, сколько *стихию восстания*. Для того, чтобы найти вход в онтологию Единственного, важно со всей серьезностью отнестись к штирнеровской проблематизации не-человеческого, чудовищного (*Unmensch*) — того, что не укладывается в понятие человек, не может быть символизировано, и силы чего непрестанно разру-

¹⁸ Но есть и существенные расхождения, связанные прежде всего с повстанческим характером этики Штирнера (см.: Blumenfeld 2018: 85–86).

¹⁹ Мы отдаем себе отчет в том, что Штирнер, скорее всего, не согласился бы с таким наименованием.

²⁰ Именно в этом состоит развилка современного «спекулятивного поворота». Если Кант крепко затянул узел, которым мысль привязывалась сама к себе и к человеку (мысль входит в корреляцию с бытием не тогда, когда обращена на внешний мир, а тогда, когда обращена на саму себя, критикуя свои собственные ограничения), то спекулятивный реализм стремится этот узел разорвать. Это происходит двумя способами: либо через элиминативистское признание полной асубъективности мира (Мейясу, Брассье — у них *голова на строго определенном месте*, на плечах у обреченного на «истину вымирания» человека), либо через панпсихистский отказ от вытравливания мысли и чувства из внешнего мира и признание их общим и обычным явлением (Харман, Грант, Шавиро — у этих голова явно не на месте, у них она, по панпсихистской формуле Томаса Нагеля, встречается *all the way down*. Используя эту формулу, Стивен Шавиро пишет: «Мышление случается везде, оно распространяется на всем пути вниз [и вверх]» (Shaviro 2014: 86). Что касается Штирнера, для которого мышление имеет не слишком высокую цену, являясь, по существу, тем, что навязано государством, то у него «на всем пути вниз» встречается скорее не мышление, а повстанческая мощь уникального. Если и подбирать для его онтологии какую-то рубрику, то логичнее говорить не о панпсихизме, а, например, о пануникализме или пананархизме.

шаются во имя Человека (Штирнер 1994: 122). Штирнер располагает на этом уровне как индивидуальное *тело*, так и *массы*. Свое тело он ласково называет «кожей» или «*шкурой*» (*Haut*), которую *необходимо оберегать от мыслей*, от любой символизации (Там же: 142), и которую он ставит в один ряд с животными. Нечеловеческое не определяется им через отрицание человечности, но, скорее, через возможность *восстать* против Человека, против всего священного, всего именуемого и обобщающего. В одном месте он пишет поразительные вещи про взрывные опасности, дремлющие в «нечеловечной массе, или толпе, противоположной человеку, — толпе нелюдей», которая, повернувшись сама к себе спиной (!), нашептывает себе о себе в среднем роде:

Я было презренно, ибо искало мое «лучшее я» вне меня; я было нечеловеческим, ибо грезило о «человеческом»; я было подобно благочестивому, который жаждет найти свое истинное «я» и остается жалким «грешником»; я мыслило себя только по сравнению с чем-либо другим — одним словом, я не было все во всем, не было *единственным*. Теперь, однако, я перестаю считать себя самое нечеловеческим, я не желаю более считать своим критерием «человека», я ничего не желаю признавать над собой, ибо это значит — признавать над собою Бога! Слышишь ли ты это, гуманный критик? Я было нечеловеческим, но этого уже нет теперь, теперь я — *единственное* и, к ужасу твоему, — эгоистическое, но это не эгоистическое по сравнению с человеческим, гуманным и бескорыстным, это — эгоистическое, как — *единственное* ²¹ (Там же: 139).

²¹ Этот отрывок хорошо показывает, что эгоист «не так прост», как предполагает Маркс и те, кто последовал за ним, объявляя Штирнера выразителем интересов мелкого собственника. Нередко весь анархизм обвиняется именно в том, что это борьба всего лишь за индивидуальный капитал (или, напротив, сами анархисты обвиняют «индивидуалистов» типа Штирнера и Ницше в том, что их эгоизм «является скрытым возвратом к существующей теперь монополии досуга, обеспеченности и образования в пользу небольшого количества людей под покровительством государства. Это не что иное, как «право на полное развитие» для привилегированного меньшинства, т. е. право, которое только и может существовать при условии обеспечения этого права государством» (Кропоткин 1990: 295–296). Здесь не помешает толика историзма. Штирнер использует слово «эгоизм» как таран для современной ему жеманной морали самопожертвования, основанной на христианстве (см.: Blumenfeld 2018: 113), — ему нужен *таран*, а не «фиксированная идея». Сегодня эгоизм уже не может играть роль тарана, очерчивая, скорее, ту самую зону комфортного «досуга», о которой уже в начале XX века писал Кропоткин, буквально повторяя аргументацию Маркса. Чем сегодня

Нужно читать эти строки со всей возможной панпсихистской радикальностью. Говоря о толпах нелюдей, Штирнер не имеет в виду одни лишь массы «человеческой» черни (хотя, конечно, и их тоже), но вообще все живое, все недовольное и восстающее, *all the way down*. Нужно, вспомнив о необходимости обострять противоположности для вскрытия противопоставления Единственного Единственному, со всем возможным трепетом прочитать слова Штирнера о том, что

Цветок не следует призыванию усовершенствовать себя, а между тем он употребляет все свои силы, чтобы как можно больше насладиться миром и использовать его, то есть 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 (Там же: 314).

И для нас не станут неожиданными слова, которые предположил своему недавнему переводу *Der Einzige und sein Eigentum* на английский язык Волфи Ландстрайхер: «в “Единственном” нет ничего человеческого. Каждое животное, дерево, скала и так далее для самих себя также Единственные — со своей особенной собственностью, особенным миром, который расширяется настолько, насколько возможно» (Landstreicher, 2017: 17–18). Именно здесь располагается *исток хитрости природы*, подрывающей диалектику, хитрости, состоящей, прежде всего, в том, что в качестве обобщения и фиксированного закона *природы не существует* (прямо эту мысль впоследствии выскажут внимательно изучившие и изобретательно присвоившие Штирнера пананархисты Братья Гордины, к которым мы еще обратимся).

заменить «эгоизм», какой термин вызывает сегодня наибольшее раздражение, отвращение и страх? Малкольм Булл, рассмотревший в своем «Анти-Ницше» историческую цепочку «отвратительных имен», которые возникают сначала в воображении (никто себя так не называет), но затем обретают плоть — атеист, анархист, нигилист, — находит такой современный термин в «филистере» (никто сегодня себя филистером не считает, но все боятся филистерства как того, что способно своим безразличием к искусству разрушить человеческую культуру). Анализируя «грядущее филистерство», Булл указывает на то, что оно, в первую очередь, проблематизирует различие между человеческим и нечеловеческим, человеческим и животным, индивидуальным и массовым (Булл 2016). Можно перечитать «Единственного и его собственность», заменяя «эгоиста» на «филистера» (кстати, иногда сам Штирнер довольно раздраженно говорит о филистерах). Но можно подумать и над более отвратительными терминами.

Вместо природы Штирнер видит массы, стихии, которые ничего не желают признавать над собой, и которые могут восстать. Однако почему не восстают? Короткий ответ Штирнера гласит: «с тех пор, как появился в мире дух, с тех пор, как “слово стало плотью”, с тех пор мир преобразился в дух, с тех пор он заколдован и сделался призраком» (Штирнер 1994: 34). Но что такое призрак, и как с ним бороться? Через эти вопросы мы продвигаемся к асимметрии (панпсихического) материализма стихий и исторического материализма.

Для Маркса и Энгельса импульс (недиалектического) присвоения диалектики остался и нераспознанным, и чуждым²². В «Немецкой идеологии» они постоянно выставляют «Штирнера» «плохим диалектиком», который бегло, но слепо списывает у Гегеля, шьет из обрывков его мысли свое рассуждение, использует его как всеобщую шпаргалку, а «эгоист» у них «превращается в “беспомощного” копировщика Гегеля», «и все его ничтожное творчество ограничивается тем, что в своей копии гегелевской идеологии он обнаруживает незнание даже копируемого оригинала» (Маркс, Энгельс 1955: 157, 172). Иными словами, по их мнению, Штирнер *извращает* Гегеля, тогда как задача состоит в том, чтобы его *перевернуть*. Маркс и Энгельс совершают эту *революцию*, но, оставаясь хорошими учениками Гегеля, *не восстают* и остаются диалектиками. Диалектика не сходит с рельсов, напротив, все встает на диалектические рельсы (что особенно заметно в поздних работах Энгельса). Все, включая «Штирнера», беспощадное уничтожение которого в «Немецкой идеологии», позволило, в числе прочего, *состояться* историческому материализму. Ведь процедура, которую предлагает и проделывает Штирнер, борьба с призраками, потребление и растворение абстракций, критика идеологии, является лишь *преддверием реальных преобразований*, которые представляют собой уже не борьбу с призраками, но изменение самих материальных условий — так,

²² См. в Предисловии ко второму изданию «Капитала»: «Мистифицирующую сторону гегелевской диалектики я подверг критике почти 30 лет тому назад, в то время, когда она была еще в моде. Но как раз в то время, когда я работал над первым томом “Капитала”, крикливые, претенциозные и весьма посредственные эпигоны, задающие тон в современной образованной Германии, усвоили манеру третировать Гегеля (...). Я поэтому открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя и в главе о теории стоимости местами даже кокетничал характерной для Гегеля манерой выражения. Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения» (Маркс 1960: 21–22).

что призракам уже не находится места. Образ тела императора плотнее и лаконичнее всего предъявляет предварительный характер штирнеровской критики и ее *значение для исторического материализма*:

Муж, который в бытность свою юношей набил себе голову всяким вздором о господствующих силах и отношениях, какими, например, являются император, отечество, государство и т. п., — причем он знал о них только в форме своих представлений, как свои собственные «бредовые фантазии», — этот муж, *согласно мнению святого Макса, действительно разрушает все эти силы* тем, что выбрасывает из головы свое ложное мнение о них. Дело обстоит как раз наоборот: именно теперь, когда он уже не смотрит на мир сквозь очки своей фантазии, он должен подумать о практических взаимоотношениях этого мира, должен изучить их и сообразоваться с ними. Разрушив *фантастическую телесность*, которой он наделял мир, он найдет действительную телесность мира вне своей фантазии. С исчезновением *призрачной телесности* императора для него исчезла не телесность императора, а его *призрачность* — действительная власть императора может быть только теперь оценена во всем ее объеме. (Там же: 111)

Чтобы обнаружить «действительную телесность мира», необходимо разрушить телесность призрачную, только так можно *начать* думать о практических взаимоотношениях мира, изучать их и сообразовываться с ними, то есть *изменять их*. Недостаточно просто выбросить фантазии *из головы* (!), нужно *поставить на место саму голову*. С замечательной лаконичностью существо этих нападок подытожил Деррида: «Маркс весьма непреклонен: когда уничтожают призрачное тело, остается тело реальное» (Деррида 2006: 189).

Однако насколько это согласуется с мнением *самого* (не очень-то) святого Макса, учитывая его онтологию, в которой *голова никогда не бывает на месте*, в которой даже цветок и скала в качестве Единственных не терпят над собой начальства (или *лишь* терпят его), в которой *голова отделена от главенства*? И что такое эта «действительная телесность мира», якобы открываемая в «Немецкой идеологии», *благодаря* разрыву со «Штирнером»?

Отвечая на первый вопрос, следовало бы сказать, что согласно Штирнеру «бредовые фантазии» должны быть выброшены

отовсюду, из всех голов, из всех вещей, из животных, деревьев, планет и звездных систем. Это важная мысль. Дело в том, что, если выразаться в терминах спекулятивного поворота, *корреляционизм* «бредовых фантазий» не только закрывает для нас доступ к «миру без нас» (такой мир Штирнеру был бы не очень интересен, в него следовало бы вторгнуться, присвоить его), но и буквально оседает в вещах, *ослабляя их*, производя эффект, который можно было бы назвать *реализмом подчинения*. Так, животных, детей и собственно тело Штирнер описывает на уровне такого реализма: здесь не производится призрачного удвоения мира и поэтому они — реалисты, однако, все эти трое находятся в подчиненном положении (животное — у человека, ребенок — у взрослого, а тело — у самого разума), и их реализм (в том числе относительно самих себя) — это реализм подчинения. Подчинения реальных *беспризрачных* тел телам, одержимым призраками! На этом уровне происходят свои ограниченные восстания, но здесь не может развернуться главная для Штирнера борьба: *борьба против самого разума* (Штирнер 1994: 11). Однако даже восстание цветка или птицы не может быть объяснено условиями его существования, телесной организацией восставших или тем, как они чувствуют: «анализ исторических, эмпирических условий способен лишь рассказать нам об одеждах, в которые облачается единственность» (Blumenfeld 2018: 11). В этом состоит важное (одностороннее) расхождение с Марксом, для которого ответ на вопрос, как вещь стала такой, а не иной, предполагает анализ эмпирических условий ее появления, за отсутствие которого Штирнер постоянно побивается камнями (напр.: Маркс, Энгельс 1955: 138). Иными словами, для Маркса *нет* начал без начальства, без господства, подчиняющей причины, которая вынуждает начать. Это обстоятельство позволяет обострить расхождение онтологий Маркса и Штирнера. «Действительная телесность мира», которая обнаруживается в «Немецкой идеологии» путем постановки головы на место, это *реактивная телесность*, располагающаяся преимущественно на уровне реализма подчинения. Главной презумпцией исторического материализма являются два утверждения: 1) ничто не может измениться, если не изменились условия возникновения; 2) условия *не могут измениться сами*, без начальствующего вмешательства *других условий*. (Есть еще третье утверждение, касающееся развития, *созревания* и изменения условий, но его мы коснемся позже.) Такой материализм можно описать словами Жюль Делёза, сказанными в связи с вопросом «Ницше и наука»: «здесь вещи всегда рас-

смаатриваются с малозначительной стороны, со стороны реакцией (...) реактивная физика есть физика злопамятности» (Делёз 2003: 113–114). Отсекая от «действительной телесности мира» те головы, которые *не на месте*, то есть изымая из него процесс, названный у Штирнера непереводаемым *es spukt*²³ (переведено как «нечисто» в: Штирнер 1994: 41), — ставя во главе голову исторического материалиста, диалектика, *марксиста*²⁴, Маркс и Энгельс приходят к «эмпирическим условиям», *скрадывающим различие* между Единственным и Единственным. На развилке современного спекулятивного поворота в онтологии мы должны были бы поместить Маркса и Энгельса скорее на стороне элиминативистов, чем на стороне панпсихистов (см. прим. выше).

Необходимо, однако, последовательно проводя дикую линию одностороннего различения между «Немецкой идеологией» и «Единственным и его собственностью», указать на то, что Штирнер вовсе не заканчивается там, где обрывают его Маркс и Энгельс, «продолжая состоять в браке с тем, что с ним разводится» (Делёз 1998: 45). И дело даже не в том, что *es spukt* возвращается в анализ товарного фетишизма, как «если бы стол пустился по собственному почину танцевать» (Маркс 1960: 81; и не в том, что показал прекрасный разбор темы призрачности в товарном фетишизме; см.: Деррида 2006: 211 и далее). Дело в том, что в действительности Штирнер не считает анализ эмпирических условий бесполезным или ненужным. У него можно найти весьма остроумные замечания о функциях денег, происхождении религии, закона, полиции. Правда, что анализ практических взаимоотношений не ставится им во главу, но это потому, что он является *лишь предварительным условием для охоты за призраками*, для их развоплощения, для потребления и растворения навязчивых идей. Иными словами, *исторически* предшествуя Марксу, *логически* Штирнер начинает *после* него. Для объяснения этого аномального места или не-места, откуда начинает Штирнер, воспользуемся тем же образом, с помощью

²³ «К сожалению, перевод этой идиомы никогда не передает связи между безличностью или квази-анонимностью операции [*spuken*], где отсутствует действие, нет реальных субъекта и объекта, и возникновением некоего образа — привидения [*der Spuk*]: это (оно) не просто «бродит» (...), но, скорее, это «возвращается», это «привиденится», это «видится»» (Деррида 2006: 192).

²⁴ Обычно довольно тривиальную, работу по отделению Маркса от марксизма нужно, конечно же, осуществить со всем радикальным максимализмом Штирнера, прорезая линию деления *не между* Марксом и марксистами, а *по самому* Марксу, отделяя Маркса от его призраков. Примерно этим занят Деррида в «Призраках Маркса» (2006).

которого Маркс и Энгельс его опровергают, образом монаршего тела: «Только как носитель и вместитель человека я не умираю, так же как “не умирает король”. Людовик умирает, но король остается; я умираю, но мой дух, человек, остается» (Штирнер 1994: 163; курсив мой. — Е. К.). Лаконичная формула Деррида выворачивается Штирнером наизнанку — *когда уничтожают реальное тело, остается тело призрачное* — и направляется против Маркса не столько из прошлого, сколько из будущего, которого Маркс не застал, в виде вопроса: что останется от государства, властных учреждений, системы угнетения и эксплуатации после того, как *они будут уничтожены в качестве тел*? История революций, заклинателем которой был Маркс, пока доказывает, скорее, правоту Штирнера, который насмешливо описывал ее как смену властителей и появление все новых и новых учреждений, но никак не полное «разрушение современного строя».

Джейкоб Blumenfeld, замечая эту особенность штирнеровского материализма, приходит к выводу, что он не может быть объявлен протоматериализмом, который готовит пути для последующего прорыва Маркса и Энгельса, и что он также не является историческим материализмом, ограниченным анализом социально-экономических отношений в их сколь угодно решительно подчеркнутой динамике. Скорее, Штирнер является *постматериалистом*, начинающим там, где заканчивает исторический материалист (Blumenfeld 2018: 103), начинающим с *конца истории* (в сущности, так же, как Деррида в «Призраках Маркса»). Мы предпочитаем термин *утопический материализм*, так как он более точно указывает на то отторгаемое, но не отторгнутое в марксизме, что можно было бы назвать *концами (целями) без учреждений* (утопии), составляющими пару *началам без повелений* (стихиям).

3. Свершения (концы) без учреждений: к утопическому материализму

Жест отделения начал от повеления, который развернул Райнер Шюрман в своем проекте онтологической анархии, был лишь начат — и, в буквальном смысле, не доведен до конца, до отделения *концов от повеления*, концов от учреждений. Без этого завершения жеста онтологическая анархия остается в плену непроведенных различий, в котором конец слипается с повелением, обрыванием начала (полицейский окрик: стоять! докумен-

ты!), а начало обрекается на бесконечное начинание (бегство *от* полицейского, *от* документирования — но *куда?*). Самое же опасное слипание — это слипание самих начал и концов, в котором одно всегда выступает в качестве повеления над другим.

В 1843 году Маркс пишет Арнольду Руге:

Хотя не существует сомнений насчет вопроса — «откуда?», но зато господствует большая путаница относительно вопроса: «куда?» Не говоря уже о всеобщей анархии²⁵ в воззрениях различных реформаторов, каждый из них вынужден признаться себе самому, что он не имеет точного представления о том, каково должно быть будущее. (Маркс 1855б: 379)

В этом поразительном письме молодого Маркса, затрагивается вопрос, проходящий красной нитью через большую часть его произведений, вопрос о будущем, которое нужно не предвосхищать, а «посредством критики старого мира найти новый мир», при этом Маркс подчеркивает, что речь идет о «*беспощадной критике всего существующего*». Здесь он чудовищно близок к «Штирнеру», которого через два года будет уничтожать за аргументацию, принадлежащую не столько главному антагонисту «Немецкой идеологии», сколько ему самому: «наш девиз должен гласить: реформа сознания не посредством догм, а посредством анализа мистического, самому себе неясного сознания, выступит ли оно в религиозной или же в политической форме». Намечая далее ориентир для «критики всего существующего», Маркс подчеркивает: не следует противопоставлять мистическому сознанию «какую-нибудь готовую систему вроде, например, “Путешествия в Икарию”» (Там же: 379–381).

Маркс никогда не доверял *утопии*. После сведения счетов со «Штирнером» и поворота к историческому материализму он разовьет критику утопизма, в которой произойдет окончательный отказ от попыток провести «реформу сознания» и которая станет следующим шагом в борьбе против «бредовых фантазий», связанных с вопросом, как и в каком виде возможна *теория* построения нового мира. В «Нищете философии» он напишет:

Пока пролетариат не настолько еще *развит*, чтобы конституироваться как класс, пока самая борьба пролетариата с буржу-

²⁵ Здесь «анархия» фигурирует именно в том воображаемом смысле, о котором пишет Булл (2016).

азией не имеет еще, следовательно, политического характера и пока производительные силы еще не до такой степени *развились* в недрах самой буржуазии, чтобы можно было обнаружить *материальные условия*, необходимые для освобождения пролетариата и для построения нового общества, — до тех пор эти теоретики [социалисты и коммунисты] являются *лишь утопистами*. (Маркс 1955в: 146; курсив мой. — Е. К.)

Научная теория нового мира, научный социализм (к слову, начинающий играть роль вещи из письма Руге, «которую мир *должен* приобрести себе, *хочет он этого или нет*» (Маркс 1955в: 381; курсив мой. — Е. К.), противопоставляется воззрениям, которые в силу *социальных и экономических условий* могли быть лишь утопиями, то есть *незрелыми* теориями, соответствующими «незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям», теориями, которые «приходилось выдумывать из головы» (Энгельс 1961б: 194). Однако, для того, чтобы *отличить* зрелые состояния и отношения от незрелых так, чтобы это отличие не было «фантастическим отражением в головах», необходимо было открыть объективный закон «созревания», что и сделал Маркс, одаривший нас «двумя великими открытиями — материалистическим пониманием истории и разоблачением тайны капиталистического производства посредством прибавочной стоимости», которые позволили перейти от утопии к науке (Там же: 209). Однако в контексте проблемы начал и концов эти открытия означали лишь то, что начала и концы слипаются посредством располагающегося между ними анонимного *повеления* самого Закона (подробнее см.: Кучинов 2019). Впоследствии, когда стало ясно, что с научностью научного социализма «что-то не так», ряд авторов, разбиравших наследие Маркса (в начале прошлого века Беньямин и Блох, а в начале нынешнего — Джеймисон и Деррида), попытались вернуться к анализу утопии и отделить утопическое начало от утопического завершения, говоря о калитке для Мессии, незавершенности, из которой вырастает утопический импульс, о принципиальной неполноте лучших утопий и о вывихнутом времени, вынуждающем противопоставить будущему грядущее. Однако меланхоличный тон этих возвращений подсказывает: с ними самими «что-то не так».

В «Анархизме и социализме» Плеханов, воспроизводя схему Маркса-Энгельса об отличии научного социализма от утопического и переходя к «Штирнеру», хотя и записывает ему в заслугу то, что он выступил против утопической сентиментальности, все

же оставляет его на почве утопии: «Я есмь Я — это его исходный пункт. Не-я не = Я — это его результат. Я + Я + Я + и т. д. — это его социальная утопия <...> Его “союз эгоистов”» (Плеханов 1924: 33–34; курсив мой. — Е. К.). Можно сказать даже, что, по Плеханову, Штирнер демонстрирует переход от утопии к антиутопии, так как, когда им производится вычитание из утопии сентиментальности, «тогда нач[и]н[а]ется “война всех против всех” (это точное выражение Штирнера)» (Там же: 35). Очень скоро этот вывод станет пунктом стандартной критики анархизма: анархия — это утопия, попытки воплотить которую ведут к войне всех против всех и затем к неизбежному возвращению государства; анархизм = волюнтаризм «немедленной анархии».

Действительно, «союз эгоистов» — наиболее утопичная часть «Штирнера», и правда, что союз (*Verein*) связан с войной,

Однако войну следует объявить самому существу, то есть *государству* (*status*), и не какому-нибудь определенному государству, не какому-нибудь данному, современному государственному состоянию и составу; домогаются не другого, «нового» государства (например, «народного»), а *союза*, объединения, этого непрестанно меняющегося или подвижного соединения всего и всех. (Штирнер 1994: 210–211)

Штирнер не мыслит государство политически, экономически или социально; он мыслит его *онтологически*: государство — это само сущее (*Bestehen selbst* — само сохраняющееся, длящееся, устойчивое, состояние), сам (за)фиксированный порядок и связность существующего. Что значит фиксированный? Это значит, что, начавшись, он не может закончиться, что начало сохраняется в нем «до конца»; что он живой мертвец, призрак, который должен был закончиться сразу, как начался, но тем не менее не заканчивается. Необходимо отличать государство от конкретных государств, заключенных в те или иные географические границы, представляющих собой определенный институт, форму правления, аппараты, людей, технику и т. д. Государство — это *не* тело, *не* вещь. По Штирнеру, можно было бы спросить, подражая провокативности Лакана²⁶, — *государство это где?* И очень наивно было бы дать ответ: в голове. Такое решение содержит глитчующую²⁷ (*es spukt*) недосказанность, так как если и в голо-

²⁶ Речь идет о высказывании Лакана «космос — это где?». См.: (Мазин, Рогоняя 2006: 29).

²⁷ Это слово довольно часто используется в эстетике современного музыкаль-

ве, то не просто в ней, но в голове, *стоящей во главе*, то есть в некоем правильном положении головы. Ведь государство соткано из отношений «зависимости и связанности, оно — своего рода *сопринадлежность*, взаимоподчинение, причем соподчиненные или соединенные зависят друг от друга. Оно — *порядок* этой *зависимости*» (Там же: 210). Более того, государство нужно отличать не только от «тела», но и от *призрака*. Государство — это не одна из идей-фикс, но сам *принцип фиксированности*, нескончаемости навязчивых идей, каждая из которых производится им в форме фрактального самоподобия, в форме *государства в государстве* (такими государствами в государстве является вся данность, все, что нам дано [не присвоено, не взято штурмом]: мир, свобода, индивидуальность, Я, общество, партия и так далее). Государство есть везде, где есть *обобщение* (Там же: 296), иными словами, государство — это *истина* (Там же: 269).

Как же бороться с государством? Как будто соглашаясь с антиутопическим вердиктом Плеханова, еще раз подчеркивая свою постматериалистическую максиму, Штирнер пишет:

предположим, что *исчез король*, авторитет которого довлел над всеми, вплоть до полицейского сыщика, тогда, несмотря на это, все, в ком *сохранился инстинкт порядка*, стали бы поддерживать порядок *против беспорядка* зверских инстинктов. *Если бы победил беспорядок, государство погибло бы.* (Там же: 210; курсив мой. — Е. К.)

Значит ли это, что для поражения государства беспорядок должен победить *в голове*? Сейчас нам уже ясно, что *и в голове тоже*, однако не в форме мысли, не в форме *осознания истины* государства (как об этом мог бы сказать Маркс в 1843-м году, и в чем он обвинял Штирнера в 1845-м). Коль скоро любая фиксированная мысль в голове — это государство в государстве, то победить можно лишь посредством *рассеянности* (*die Gedankenlosigkeit*), позволяющей оберегать свою «шкуру» от мыслей, а голову от главенства. Это значит, что Штирнер мог бы восприниматься сегодня как апологет *кухонной политики*, допускающий, что положить конец государству можно *и на кухне*: коль скоро государство *где угодно*, поймать и прикончить его тоже можно где угодно. Важно не мешкать: в этом смысл

ного искусства. Оно происходит от названия стиля *glitch*, в котором используются звуковые «глюки», сбои — в качестве элементов музыкального произведения.

«немедленной анархии». Но и не только в голове: как следует из штирнеровского открытия реализма подчинения, государство находится и в вещах тоже (не совпадая с ними) — оно присутствует в них как закон самосохранения (начала, сохраняемого до конца).

Именно поэтому союз единственных, в котором, к слову, только и может утвердиться Единственное — *утопия*. Ведь «подвижное соединение всего и всех» (*flüssige Vereinigung allen Bestandes*) предполагает полное расплавление — не тела, но — *инстинкта самосохранения*. А по чрезвычайно радикальному и тонкому замечанию Джеймисона, утопия как раз и «характеризуется спадом мощного стремления к самосохранению, которое <...> становится излишним» (Jameson 2004: 51).

Маркс и Энгельс были правы, считая, что в любой утопии есть момент игнорирования закона (исторического, социального и подчас даже природного) развития. Однако это не означает концептуальной и практической наивности утопизма, утопического материализма. В начале XX века онтологические (не фиксированные) идеи Макса Штирнера развили в этом направлении братья Гордины, хорошо знакомые с *Der Einzige und sein Eigentum*. Подхватывая жест отклонения призрака и развоплощения всех фиксированных идей, которые у них получают название «морфизмов», они делают следующий после атеизма шаг и приходят к провозглашению несуществования природы — *афизизму*. «Простой внешний мир» *нельзя зафиксировать* ни в образе, ни в идее, ни в научном понятии или системе таковых (а понятие «природа» предполагает лишь совокупность законов), потому что все они соотносят мир с некоторым повелением, приказом начать существовать или сохраняться в существующей форме. Такое повеление Гордины считают магическим. Магия не только дает *представление* о мире, в котором ничто невозможно без распоряжения, приказа (это все та же «физика злопамятности», в которой ничто не происходит само по себе, без некоторого претерпевания насилия), не только соблазняет этим представлением *сознание*, но и *ослабляет* или уничтожает своими декретами сами вещи, сами тела. Утопическое восстание прокладывает путь освобождения вещей и тел через немагическую практику *технического изобретения*. Вместо меланхоличной тоски по утопии, братья Гордины решительно противопоставляют утопию науке — и прежде всего научному социализму — и разрабатывают концепцию *утопии как техники*, а техники как онтологической

категории — вроде технического огня стойков, который вносит «творческий беспорядок» в саму материю (точнее, материя и есть не что иное, как технический огонь утопии). Кроме того, они *создают утопии* — как литературные («Страна Анархия»), так и технические («Первый центральный социотехникум», «Всеизобретальня»).

В «Стране Анархии» (1919) они дают короткое, но *доходчивое* описание утопического мира, помысленного по ту сторону злопамятности:

- Присмотритесь, вот здесь же целые сооружения.
- Но я тут ничего не вижу, — сказал рабочий.
- Да, эти сооружения несколько не напоминают ваши машины с колесами, винтами, тут все по-иному.
- Кто приводит у вас все в движение?
- Здесь движение считается чем-то обыкновенным, естественным, у нас все двигается, у нас вечное движение. У нас здесь требуются силы для того, чтобы вывести предмет из его естественного состояния движения и привести его в покой.
- Я вас не понимаю! — сказал рабочий.
- И нет ничего удивительного. Вы воспитаны на науке, на ваших законах механики. Вы считаете покой чем-то естественным, а для того, чтобы привести что-нибудь в движение, вы ищите «силы», двигатели, а мы, наоборот, ищем, покоителя, удерживателя. Поэтому и наши сооружения совершенно другие (Братья Гордины 2019: 111).

Пожалуй, это один из хороших примеров того, как начала могут начинать *без повеления*, изменения происходить *без законов*, а концы «приводят в покой» таким образом, что получившиеся сооружения, несколько не напоминая наши *учреждения*, просто не распознаваемы для взгляда.

4. Винтовка

Термин *poderes destituyentes*, перевод которого мы отложим до конца этого текста, впервые появился в текстах группы *Colectivo Situaciones*, посвященных анализу восстания против неолиберального капитализма в Аргентине 2001 года, лозунгом которого стало *Que se vayan todos!* («Все они должны уйти!») — выражение недоверия всем существующим формам институциональной власти, всем учреждениям (*Colectivo Situaciones* 2002: 42,

12 и далее). В то же время восстание в Аргентине отличалось от революции, так как восставшие не намеревались насильственно свергнуть одну власть и ставить вместо нее другую.

Позже этот термин (*destituent power*) использовал для анализа ряда событий на Ближнем Востоке и в Европе Раффазле Лаундани, а также — в более теоретичном и даже поэтичном ключе — Джорджо Агамбен (*potenza destituyente*).

Подходя к концу, отметим ряд важных для нас положений, высказанных Агамбеном²⁸, открывшим свой доклад о *potenza destituyente* тезисом, упоминая три имени: «политика веками оставалась на том *месте*, где расположили ее Аристотель, Гоббс и Маркс». *Ex-septio* — это место включающего исключения человеческой жизни в форме голой жизни, место политики (Agamben 2014: 65). Наша анархеология начала, обратившаяся в диковатую пролиферацию начал и концов, сделала свой варварский раскоп в этом же месте, где, согласно Агамбену, включающему исключению подлежит само начало, которое разделяется, исключается и отбрасывается на дно, чтобы затем вернуться в качестве основания. Это приводит к мысли, которую Агамбен оставляет недосказанной и в докладе 2013 года, и в недавней книге «Творение и анархия» 2017 года (см: Agamben 2019): поскольку власть как начало конституирует себя через включающее исключение анархии, мы можем мыслить анархию *только* как исключение, включенное в работу власти — войну всех против всех (см. выше у Плеханова), *карикатуру* на анархию, *куръез*. История Штирнера является иллюстрацией такого куръеза. То же самое касается исключения *безродности*, которая включена в понятие народа как обуздываемой бесформенной массы, и исключения *беззакония*, включенного в закон как контролируемый хаос (Ibid.: 72). Как высвободить анархию, безродность и беззаконие? Коль скоро любая попытка прямого доступа к исключенному лишь повторяет жест включающего исключения, Агамбен предлагает рассмотреть окольный путь — *potenza destituyente*. Эта сила, которая противопоставлена учредительной власти и результирующим ее действие учреждениям, которая, более того, противопоставлена *действию*, может быть обозначена — и уже обозначалась нами — как *разучредительная*. Разучредительная власть не действует, то есть ничего не учреждает, но и не бездействует, то есть не подчиняется тому, что учреждено; находясь в промежутке медиального залога, она находится в зоне неразличимости активности и пассивности, как

²⁸ Детальное сопоставление идей Штирнера и Агамбена см. в (Newman 2017).

в танце, где нет различия танцора и танцуемого. В разучредительном танце создается возможность появления новых жизненных форм, в которых форма не отделена от жизни.

Внимательно прислушиваясь к примерам разучредительного бездействия, которые приводит Агамбен — праздникам, пляскам и строкам из Первого послания Коринфянам о времени, когда Христос «предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (15:24) — теперь мы готовы перевести *podere destituente / potenza destituente / destituent power*.

Это — упразднительная сила.

Упразднить, сделать праздным, значит *опорожнить*, но не сделать пустым — это значит освободить от исполняемых обязанностей. Упразднить значит сотворить *праздник*, но без повода («неофициальный» праздник вроде дня рождения, но без фиксации его в паспорте и даже в календаре). Упразднить значит внести и обострить *рознь* между началом и концом, между тем, что было, тем, что случилось, и тем, что будет. Пожалуй, в «упразднительной силе» или «стихии упразднения» мы можем *присвоить*, то есть *односторонне*, без возможности обратного перевода, перевести *das schöpferische Nichts*, творческое Ничто, «Штирнера» и снять с этого последнего кавычки.

Анархеологически упразднить марксизм и получить что-то вроде танцующего Ма(р)кса Штирнера? Поставить Маркса с ног на голову?

Пожалуй.

Да.

Библиография

- Альтюссер, Луи (2006). *За Маркса*. М.: Практис.
Альтюссер, Луи (2005). *Ленин и философия*. М.: Ad Marginem.
Аронсон, Олег (2017). *Силы ложного*. М.: Фаланстер.
Братья Гордины (2019). *Страна Анархия (утопии)*. М.: Common Place.
Булл, Малкольм (2016). *Анти-Ницше*. М.: ИД «Дело» РАНХиГС.
Делёз, Жиль (2003). *Ницше и философия*. М.: Ad Marginem.
Делёз, Жиль (1998). *Различие и повторение*. СПб.: ТОО ТК «Петрополис».
Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2009). *Что такое философия?* М.: Академический Проект.
Деррида, Жак (2006). *Призраки Маркса*. М.: Logos-altera, издательство «Ессе homo».
Кропоткин, Петр (1990). *Хлеб и воля. Современная наука и анархия*. М.: Правда.
Кучинов, Евгений (2019). «Fictio audaciae: по ту сторону самосохранения Просвещения». *Логос*, том 29, № 4: 109–128.
Лакан, Жак (2008). *Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969–70))*. М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос».

- Ленин, Владимир (1988). *Материалы ко II конгрессу Коммунистического Интернационала*, в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 т., т. 6. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Ленин, Владимир (1963). *Что делать?* в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 т., т. 6. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Мазин, Виктор, Роговян, Гаррис, ред. (2006) *Лакан и Космос*. СПб.: Алетейя.
- Маркс, Карл (1955а). *Дебаты о свободе печати*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1959). *К критике политической экономии*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 13. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1960). *Капитал. Критика политической экономии. Том первый. Книга I: Процесс производства капитала*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1962). *Маркс— Генриху Бернштейну. В Париже*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 27. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1955б). *М[аркс] к Р[уге]*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1955в). *Нищета философии*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1955в). *Святое семейство*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1955д). *Тезисы о Фейербахе*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1955). *Немецкая идеология*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1956). *Эмиль де Жирарден. «Социализм и налог». Париж, 1850*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 7. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Плеханов, Георгий (1924). *Анархизм и социализм*. Краснодар: Буревестник.
- Слотердайк, Петер (2009). *Критика цинического разума*. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА.
- Столяров, Александр, пер., комм. (1998). *Фрагменты ранних стоиков*, в 3 т., т. 1. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина.
- Фуко, Мишель (2007). *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. СПб.: Наука.
- Штирнер, Макс (1994). *Единственный и его собственность*. Харьков: Основа.
- Энгельс, Фридрих (1962а). *Энгельс— Марксу. В Париж. Б[армен], 19 ноября 1844 г.*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 27. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Энгельс, Фридрих (1962б). *Энгельс— Марксу. В Париж. Бармен, 20 января 1845 г.*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 27. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Энгельс, Фридрих (1961а). *Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 21. М.: Государственное издательство политической литературы.

- Энгельс, Фридрих (1961б). *Развитие социализма от утопии к науке*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 т., т. 19. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Agamben, Giorgio (2019). *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2014). «What is a destituent power?». *Environment and Planning D: Society and Space* 20\4, volume 32: 65–74.
- Blumenfeld, Jacob (2018). *All Things are Nothing to Me. The Unique Philosophy of Max Stirner*. Winchester, Washington: Zero Books.
- Bonanno, Alfredo M. (2004). «On Marx and Engels' Non-Critique of Stirner». *Union of Egoists*. <https://www.unionofegoists.com/authors/stirner/max-stirner-criticism/on-marx-and-engels-non-critique-of-stirner/>
- Colectivo Situaciones (2002). *19 y 20: Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Ediciones De mano en mano.
- Dematteis, Philip Breed (1976). *Individuality and the Social Organism: The Controversy between Max Stirner and Karl Marx*. New York: Revisionist Press.
- Engels, Friedrich (1975). *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Werke*, Band 21, 5. Berlin: (Karl) Dietz Verlag. S. 259–307.
- Jameson, Fredric (2004). «The Politics of Utopia». *New Left Review*, № 25: 8–17.
- Landstreicher, Wolfi (2017). «Introduction» [2017]. In Stirner, Max. *The Unique and Its Property*. Baltimore: Underworld Amusements.
- Lobkowitz, Nicholas (1969). «Karl Marx and Max Stirner» [1969]. In *Demythologizing Marxism*, ed. Frederick J. Adelman. Chestnut Hill [Mass.]: Boston College; The Hague: M. Nijhoff.
- Newman, Saul (2017). «What is an Insurrection? Destituent Power and Ontological Anarchy in Agamben and Stirner». *Political Studies*, Volume 65, Issue 2: 284–299.
- Riley, Thomas A. (1972). *Germany's Poet-Anarchist John Henry Mackay*. New York: The Revisionist Press.
- Schürmann, Reiner (2013). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Bienne-Paris: diaphanes.
- Shaviro, Steven (2014). *The universe of things: on speculative realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Eugene Kuchinov

*Associate Professor of Philosophy, Head of the Écrits Laboratory,
Minin Nizhny Novgorod Pedagogical University
1 Ulyanova Street, Nizhny Novgorod, 603002
E-mail: pph.pop.philosophy@gmail.com*

Marx/Stirner: The Anarcheology of Destituent Elements

Abstract

The place where politics finds itself thanks to Aristotle, Hobbes, and Marx becomes the locus of careful anarcheological excavations aimed at releasing the elements and utopias marked with the name of Stirner. There are at least three of them: anarchy (insurrection), rootlessness (egoism), and lawlessness (union). For this purpose, a unilateral distinction is drawn between “Stirner” and Marx, which allows for doing away with the quotation marks. The purpose of this procedure is to identify the conditions for the formation of historical materialism and detect the dormant forces that it is inhabited by, albeit unable to cope with them.

In continuation of the act of ontological anarchy made by Reiner Schürmann, the article unfolds the contours of the ontological programs of elemental materialism and utopian materialism, which are on the other side of historical materialism and constitute a number of unsolvable problems for it. Elemental materialism presupposes the conceptualization of inception without authority (without command), while utopian materialism addresses change without law (ends or aims without institutions).

Both of these materialisms (elemental materialism and utopian socialism) are represented in historical materialism in a perverse form.

Finally, there is an anarcheological shift of the original place of politics and its conceptual capture by the destituent elements.

Keywords

Insurrection, element, utopia, anarchy, destitution, Karl Marx, Max Stirner

References

- Agamben, Giorgio (2019). *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2014). "What is a Destituent Power?". *Environment and Planning D: Society and Space* 20.4, Vol. 32: 65–74.
- Althusser, Louis (2001). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review.
- Althusser, Louis (2005). *For Marx*. London: Verso.
- Aronson, Oleg (2017). *Sily lozhnogo* [The power of the false]. Moscow: Falanster.
- Blumenfeld, Jacob (2018). *All Things are Nothing to Me. The Unique Philosophy of Max Stirner*. Winchester, Washington: Zero Books.
- Bonanno, Alfredo M. (2004). "On Marx and Engels' Non-Critique of Stirner." *Union of Egoists*. <https://www.unionofegoists.com/authors/stirner/max-stirner-criticism/on-marx-and-engels-non-critique-of-stirner/>
- Bratya Gordiny (The Gordin Brothers) (2019). *Strana Anarchia (utopii)* [Anarchy Land (utopias)]. Moscow: Common Place.
- Bull, Malcolm (2011). *Anti-Nietzsche*. London: Verso.
- Colectivo Situaciones (2002). 19 y 20: *Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Ediciones De mano en mano.
- Deleuze, Gilles (2006). *Nietzsche and Philosophy*. Continuum.
- Deleuze, Gilles, and Paul Patton (2014). *Difference and Repetition*. London: Bloomsbury.
- Dematteis, Philip Breed (1976). *Individuality and the Social Organism: The Controversy between Max Stirner and Karl Marx*. New York: Revisionist Press.
- Derrida, Jacques (2011). *Specters of Marx*. New York: Routledge.
- Engels, Friedrich (1975). "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". In Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Werke*, Band 21, 5. Berlin: (Karl) Dietz Verlag. S. 259–307.
- Engels, Friedrich, Karl Marx, and C. P Dutt (1996). *Ludwig Feuerbach And The Outcome Of Classical German Philosophy*. New York: International Publishers.
- Engels, Frederick (2012). *Socialism*. Echo Library.
- Foucault, Michel, Frédéric Gros, François Ewald, and Alessandro Fontana (2006). *The Hermeneutics Of The Subject*. New York: Picador.
- Jameson, Fredric (2004). "The Politics of Utopia". *New Left Review*, № 25: 8–17.
- Gigardin, Emile de (2012). *Le Socialisme Et L'Impot*. France: Nabu Press.
- Guattari, Félix, Graham Burchell, Hugh Tomlinson, and Gilles Deleuze (1994). *What Is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Kropotkin, Pyotr (1990). *Khleb i volya* [The conquest of bread]. Moscow: Pravda.
- Kuchinov, Evgeny (2019). "Fictio audaciae: po tu storonu samosokhraneniya Prosvescheniya" [Fictio Audaciae: Beyond The Self-Preservation Of The Enlightenment]. *Logos* 29.4: 109–28.
- Lacan, Jacques, and Russell Grigg (2008). *The Other Side Of Psychoanalysis*. New York: W.W. Norton.
- Landstreicher, Wolfi (2017). "Introduction" [2017]. In *Stirner, Max. The Unique and Its Property*. Baltimore: Underworld Amusements.
- Lenin, Vladimir (1963). *Chto delat?* [What is to be done?]. Complete Set of Works, Vol. 55, 6. Moscow: Gosudarstvennoye izdatelstvo politicheskoy literatury.
- Lenin, Vladimir (1988). *Materialy ko II kongressu Kommunisticheskovo Internazionala* [Materials for the 2nd Communist International]. Poln. sobr. soch., Vol. 55, 6. Moscow: Gosudarstvennoye izdatelstvo politicheskoy literatury.
- Lobkowitz, Nicholas (1969). "Karl Marx and Max Stirner" [1969]. In *Demythologizing*

Marxism and Philosophy

- Marxism*, ed. Frederick J. Adelman. Chestnut Hill [Mass.]: Boston College; The Hague: M. Nijhoff.
- Marx, K. and Padover, Saul K. (1974). *On Freedom of the Press and Censorship*. New York: McGraw.
- Marx, Karl (1975). "To Arnold Ruge." In *Collected Works*, Vol. 1, Karl Marx and Friedrich Engels, 393–95. New York: Progress Publishers.
- Marx, Karl, Ben Fowkes, and David Fernbach (1990). *Capital*. London New York, N.Y.: Penguin Books in association with New Left Review.
- Marx, Karl (1992). *The Poverty Of Philosophy*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels (1998). *The German Ideology: Including Theses on Feuerbach and an Introduction to the Critique of Political Economy*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels (2010). "Marx to Heinrich Börnstein". In *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 38, 89. London: Electric Books.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels (2010). "Engels — to Marx, 19 November" [1844]. In *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 38, 9. London: Electric Books.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels (2010). "Engels — to Marx, About 20 January" [1845]. In *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 38, 15–21.
- Marx, Karl (2016). *Holy Family, Or Critique Of Critical Critique* (Classic Reprint). IL: FORGOTTEN Books.
- Mazin, V., Rogonyan, G. (2006). *Lakan i kosmos [Lacan and Cosmos]*. St. Petersburg: Aleteya.
- Newman, Saul (2017). "What is an Insurrection? Destituent Power and Ontological Anarchy in Agamben and Stirner". *Political Studies* 65.2: 284–299.
- Plekhanov, Georgy (1924). *Anarchism i sotsializm [Anarchy and socialism]*. Krasnodar: Burevestnik.
- Riley, Thomas A. (1972). *Germany's Poet-Anarchist John Henry Mackay*. New York: The Revisionist Press.
- Schürmann, Reiner (2013). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Bienne-Paris: diaphanes.
- Shaviro, Steven (2014). *The Universe of Things: On Speculative Realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sloterdijk, Peter, and Michael Eldred (1987). *Critique Of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stirner, Max (2017). The Unique and Its Property*. Baltimore: Underworld Amusements
- Stolyarov, Aleksandr (1988). *Fragmenty rannikh stoikov [Fragments of the early stoic works]*. Vol. 3, 1. Moscow: "Greko-latinsky kabinet" of Yu. A. Shichalin.