

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені В.Н. КАРАЗІНА

(повне найменування вищого навчального закладу)

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

( назва факультету )

Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б. Шада

(повна назва кафедри)

**Кваліфікаційна робота**

перший (бакалаврський) рівень вищої освіти

(освітньо-кваліфікаційний рівень)

Тема:

«РОЗУМІННЯ СУБ'ЄКТНОСТІ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ АНА  
РХІЗМУ»

Виконав: студент IV курсу

група ОФФ-41

Спеціальність: 033 Філософія  
(шифр, назва спеціальності)

Освітня програма: Філософія

Кара А.К.

Керівник Перепелиця О.М.

Рецензент Фісун О. А.

**Підсумкова оцінка:** за національною шкалою:

кількість балів: \_\_\_\_\_

Підпис керівника \_\_\_\_\_

Кваліфікаційну роботу захищено на засіданні Екзаменаційної комісії

Протокол № \_\_\_\_\_ від « \_\_\_\_\_ » червня 2025 р.

Голова Екзаменаційної комісії \_\_\_\_\_

(підпис) (прізвище та ініціали)

м. Харків – 2025 рік

## АНОТАЦІЯ

У кваліфікаційній роботі досліджується еволюція концепцій суб'єктності та ідентичності в анархістській філософії, зокрема в контексті переходу від класичного анархізму до постанархізму. Аналізуються теоретичні основи анархістської думки, а також вплив соціальних, політичних та культурних змін на формування сучасних уявлень про автономію особистості та колективну взаємодопомогу.

Метою роботи є здійснення історико-філософського аналізу трансформації концепцій суб'єктності та ідентичності в анархістській філософії, а також виявлення їх взаємозв'язку з суспільними викликами різних епох.

Для досягнення поставленої мети були виконані такі завдання: 1) визначення теоретико-методологічних засад анархізму як філософської течії; 2) аналіз концепцій суб'єктності та ідентичності у працях класичних анархістських мислителів; 3) дослідження впливу постструктуралізму та сучасних соціальних рухів на формування постанархізму; 4) вивчення ролі горизонтальних структур, тимчасових автономних зон та практик самоврядування у формуванні сучасної ідентичності; 5) оцінка внеску анархістської філософії.

Об'єктом дослідження є соціальна філософія анархізму в її історичному та сучасному вимірах, а предметом – еволюція концепцій суб'єктності та ідентичності у класичному анархізмі, сучасному анархізмі та постанархізмі.

Методи дослідження включають історико-філософський аналіз, компаративний підхід, дискурсивний аналіз текстів та соціально-філософську інтерпретацію практик самоорганізації.

Інформаційна база роботи ґрунтується на працях класичних анархістських теоретиків, сучасних дослідженнях постанархізму, а також матеріалах соціальних рухів та наукових статтях з соціальної філософії

Практичне значення дослідження полягає в можливості використання його результатів для подальших досліджень у галузі політичної теорії, соціології протесту та філософії свободи.

Структура роботи складається з вступу, трьох розділів, висновків і списку використаних джерел.

## ABSTRACT

The qualification work examines the evolution of the concepts of subjectivity and identity in anarchist philosophy, specifically in the context of the transition from classical anarchism to post-anarchism. The theoretical foundations of anarchist thought are analyzed, as well as the influence of social, political, and cultural changes on the formation of contemporary ideas about personal autonomy and collective mutual aid.

The purpose of the work is to conduct a historical-philosophical analysis of the transformation of concepts of subjectivity and identity in anarchist philosophy, as well as to identify their relationship with the social challenges of different eras.

To achieve the stated goal, the following tasks have been accomplished: 1) determining the theoretical and methodological foundations of anarchism as a philosophical trend; 2) analyzing the concepts of subjectivity and identity in the works of classical anarchist thinkers; 3) exploring the influence of post-structuralism and contemporary social movements on the formation of post-anarchism; 4) examining the role of horizontal structures, temporary autonomous zones, and self-governance practices in the formation of contemporary identity; 5) assessing the contribution of anarchist philosophy to the development of alternative models of social organization.

The object of the research is the social philosophy of anarchism in its historical and contemporary dimensions, while the subject is the evolution of the concepts of subjectivity and identity in classical anarchism, contemporary anarchism, and post-anarchism.

Research methods include historical-philosophical analysis, comparative approach, discourse analysis of texts, and socio-philosophical interpretation of self-organization practices. The information base of the work is based on the works of classical anarchist theorists, contemporary studies of post-anarchism, as well as materials from social movements and scientific articles in social philosophy.

The practical significance of the study lies in the possibility of using its results for further research in the fields of political theory, sociology of protest, and philosophy of freedom, as well as for teaching courses in the history of philosophy and contemporary social practices. The structure of the work consists of an introduction, three chapters, conclusions, and a list of references.

## ЗМІСТ

<b>РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ АНАРХІЗМУ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ.....</b>	<b>8</b>
1.1. Виникнення та розвиток анархізму як політико-філософської течії . 8	
1.2. Соціальні та історичні передумови становлення анархістської філософії.....	11
1.3. Методологічні підходи до вивчення ідентичності та суб'єктності в анархізмі.....	14
<b>РОЗДІЛ 2. КОНЦЕПЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА СУБ'ЄКТНОСТІ У КЛАСИЧНОМУ АНАРХІЗМІ.....</b>	<b>18</b>
2.1. Вільям Годвін: раціоналізм та ідея моральної автономії.....	18
2.2. Макс Штірнер: критика колективізму та утвердження «Єдиного»	20
2.3. П'єр Жозеф Прудон: діалектика свободи та взаємної допомоги .....	23
2.4. Михайло Бакунін: свобода як основа соціальної суб'єктності .....	26
2.5. Петро Кропоткін: етика співпраці та формування колективної ідентичності.....	28
<b>РОЗДІЛ 3. ІДЕЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА СУБ'ЄКТНОСТІ В СУЧАСНОМУ АНАРХІЗМІ ТА ПОСТАНАРХІЗМІ.....</b>	<b>31</b>
3.1. Вплив класичних ідей на сучасну анархістську теорію та поняття «постанархізму».....	31
3.2. Девід Гребер: антропологія свободи та горизонтальних структур... 33	
3.3. Джон Зерзан та примітивізм: повернення до природної ідентичності .....	36
3.5. Пітер Лемборн Вілсон (Хакім Бей): тимчасові автономні зони та хаотична ідентичність.....	39
3.6. Субкоманданте Маркос: колективна суб'єктність у боротьбі за свободу .....	41

<b>3.7. Пол Ньюман, Боб Блек (та інші): анархізм у контексті сучасних соціальних змін .....</b>	<b>43</b>
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>47</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>48</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Проблеми суб'єктності та ідентичності в анархістській філософії набувають особливого значення в умовах сучасних суспільних трансформацій. Глобалізація, криза традиційних інституцій влади, зростання соціальної нерівності та пошук альтернативних моделей самоорганізації роблять анархістські ідеї про автономію особистості, взаємодопомогу та децентралізацію влади надзвичайно актуальними. Дослідження цих концепцій дозволяє не лише аналізувати минулі та сучасні форми соціального спротиву, а й прогнозувати шляхи розвитку постіндустріального суспільства, де ідентичність формується поза рамками ієрархічних структур.

**Ступінь наукової розробленості проблеми.** Питання суб'єктності та ідентичності в анархізмі висвітлювалися в працях класиків цієї течії: Вільяма Годвіна, Макса Штірнера, П'єра-Жозефа Прудона, Михайла Бакуніна та Петра Кропоткіна. Їхні концепції моральної автономії, критики держави, діалектики індивідуальної свободи та колективної солідарності заклали теоретичні основи для розуміння анархістської суб'єктності. У ХХ–ХХІ ст. ці ідеї були переосмислені в рамках постанархізму та сучасних соціальних рухів. Дослідження Девіда Гребера, Джона Зерзана, Хакіма Бея (Пітера Лемборна Вілсона), Субкоманданте Маркоса та інших розширили анархістську парадигму, інтегрувавши антропологічні, постмодерністські та екологічні підходи.

Проте еволюція уявлень про суб'єктність у контексті переходу від класичного анархізму до постанархізму залишається недостатньо дослідженою, що зумовлює необхідність системного аналізу.

**Об'єкт дослідження** — соціальна філософія анархізму в її історичному та сучасному вимірах.

**Предмет дослідження** — еволюція концепцій суб'єктності та ідентичності у філософії класичного анархізму, сучасного анархізму та постанархізму.

**Мета дослідження** — здійснити історико-філософський аналіз трансформації уявлень про суб'єктність та ідентичність у анархістській думці, виявити їх взаємозв'язок із суспільними викликами різних епох.

**Завдання дослідження:**

- Визначити теоретико-методологічні засади анархізму як філософської течії;
- Проаналізувати концепції суб'єктності та ідентичності у працях класичних анархістських мислителів;
- Дослідити вплив постструктуралізму та сучасних соціальних рухів на формування постанархізму;
- З'ясувати роль горизонтальних структур, тимчасових автономних зон та практик самоврядування у контексті сучасної ідентичності;
- Оцінити внесок анархістської філософії у розвиток альтернативних моделей соціальної організації.

**Методи дослідження** включають історико-філософський аналіз, компаративний підхід для порівняння класичних та сучасних концепцій, дискурсивний аналіз текстів, а також соціально-філософську інтерпретацію практик самоорганізації.

**Інформаційна база** ґрунтується на працях класичних анархістів, сучасних теоретиків постанархізму, наукових статтях з соціальної філософії та матеріалах соціальних рухів.

**Практичне значення** результатів полягає в можливості їх використання для подальших досліджень у галузях політичної теорії, соціології протесту та філософії свободи, а також у викладанні курсів з історії філософії та сучасних соціальних практик.

**Структура роботи.** Дипломна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку джерел.

## РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ АНАРХІЗМУ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ

### 1.1. Виникнення та розвиток анархізму як політико-філософської течії

Анархізм охоплює широкий спектр ідей та напрямів, що поділяються за підходами за методами революційної діяльності. Однією з головних ліній розмежування є поділ на градуалістичний та революційний анархізм як дві основні лінії відображення різниці у способах досягнення змін: поступова соціальна трансформація чи радикальні революційні дії [9, с. 1]. Іншим можливим поділом є розмежування між пацифістським та терористичним анархізмом, що стосується методів боротьби – мирних чи насильницьких [9, с. 2]. Але подібні аспекти поділу стосуються переважно політичного анархізму, який зосереджується на практичних революційних діях та формах економічної організації. У відповідь на численні суперечки дехто обирає позицію «анархізму без прикметників» [9, с. 2].

Ключовим питанням анархізму залишається ставлення до держави, її права на існування та владу. Політичний анархізм включає практичні рухи, які можуть бути як індивідуалістичними, так і соціальними, тоді як філософський анархізм орієнтується на абстрактні дискусії, поділяючись на позитивний (апріорний) та негативний (апостеріорний), про які буде йтися далі. Філософський анархізм виник як відповідь на традиційні концепції державної легітимності, піддаючи сумніву універсальність політичних зобов'язань. Він вирізняється своєю унікальною позицією щодо морального значення нелегітимності держав та стверджує, що це не обов'язково накладає зобов'язання активно протистояти чи ліквідовувати державні інститути, а радше скасовує моральну презумпцію на користь підкорення їм. Такий підхід робить філософський анархізм менш радикальним, але більш гнучким у практичному застосуванні, адже його основна теза — заперечення легітимності держави — ґрунтується на моральних переконаннях, таких як цінність автономії, егалітаризму та солідарності [34, с. 2]. Для анархістів держави уособлюють примус, нерівність та відчуження, що вступає у протиріччя з ідеалами свободи та рівності. Окрім того, філософський анархізм підживлюється скептицизмом щодо здатності політичної філософії обґрунтувати легітимність існуючих держав, що лише посилює сумніви у

їхній правомірності. Уявлення про непримусову та автономну взаємодію між рівними позбавлене потреби у державах та правових системах, а критика державних інститутів залишається центральним аспектом анархістської думки, яка прагне поставити під сумнів роль держави та переосмислити її місце у суспільстві [34, с. 3-4].

Філософський анархізм, як підкреслює Роберт Пол Вольф, суттєво відрізняється від радикальних форм анархізму, асоційованих із насильницькими протестами чи руйнівними діями. Філософські анархісти, не демонструючи зовнішніх відмінностей від законослухняних громадян, дотримуються закону не через віру в моральний обов'язок, а через розсудливість. Їхнє головне переконання полягає в тому, що держави й закони є прийнятними доти, доки вони не підривають моральну автономію особистості — принцип, який Вольф визначає як «підпорядкування законам, які ти створив для себе» [8, с. 291-392]. Праці Вольфа надихнула багатьох сучасних філософів та породили чимало дискусій, як-от критику його ідей Вільямом Едмундсоном, який захищає ідею політичної влади. Едмундсон вказує на небезпеку поширення анархічного духу, що підриває довіру до демократичних держав, адже це може завадити їм виконувати свої основні функції — захист слабких та забезпечення справедливості [8, с. 293].

Джон Сіммонс пропонує поділяти анархістські теорії на апіорні та апостеріорні. Апіорний анархізм, на його думку, стверджує, що будь-яка держава за своєю суттю є морально нелегітимною. Таке бачення впливає з певних фундаментальних властивостей держави, таких як її примусовий характер або ієрархічна структура, які, на думку прихильників цієї теорії, унеможливають її моральну легітимність. У свою чергу апостеріорний анархізм, за Сіммонсом, не заперечує принципову можливість існування легітимної держави, але вказує на те, що всі існуючі держави є нелегітимними через їхні конкретні умови чи характеристики. Апостеріорний анархізм характеризується різними підходами до визначення ідеалів державної легітимності, а також рівнем оптимізму щодо їх реалізації. Більшість апостеріорних анархістів визнають значну віддаленість своїх ідеалів від сучасної політичної реальності. І хоча вони допускають можливість легітимної держави, їхня критика спрямована на те, що реальні держави не відповідають цим ідеалам. Деякі

апостеріорні анархісти прагнуть егалітарної чи комунітарної моделі держави, тоді як інші просто відкидають аргументи, які забороняють можливість легітимної державності. Анархізм також поділяється на слабкий і сильний залежно від позиції щодо морального обов'язку протистояти державі. Слабкий анархізм стверджує, що громадяни можуть ігнорувати закони та владні рішення, якщо це можливо, без зобов'язання активно чинити спротив. Сильний анархізм, навпаки, вимагає усунення нелегітимних держав як морального імперативу [34, с. 5-8].

За деякими класифікаціями філософський анархізм поділяється на дві форми: позитивний та негативний. Позитивний анархізм стверджує, що держава є морально неможливою, а отже, політичний обов'язок також неможливий. Негативний анархізм, навпаки, не надає такого сильного обґрунтування, але заперечує існування політичного обов'язку на основі того, що всі спроби його обґрунтувати зазнали невдачі [9, с. 3]. Такі підходи частково корелюють із категоріями «апостеріорного» та «апостеріорного» анархізму, запропонованими Сіммонсом.

Як філософська й політична течія, анархізм еволюціонував через взаємодію класичних та сучасних ідей, формуючи нові підходи до соціальної критики. Одним із ключових етапів цієї еволюції є перехід від класичного анархізму до «нового анархізму», ідейно пов'язаного з роботами Ерріко Малатести [9, с. 5]. Спираючись на погляди Михайла Бакуніна та Петра Кропоткіна, Малатеста пропонував більш прагматичний підхід, який відходив від догматизму й теоретичного оптимізму до практичної реалізації справедливого суспільства [9, с. 6]. Цей новий напрям значно вплинув на подальший розвиток анархізму, зокрема в соціальній та культурній критиці, що вилилось в анархо-фемінізм Емми Голдман та «нових лівих».

Також сучасну анархістську думку важко уявити без ідей Ноама Чомського. Він також розглядає анархізм як історичну тенденцію, що критично аналізує соціальні й політичні процеси, та здебільшого зосереджується на ролі пропаганди, медіа та влади у формуванні громадської думки, пропонуючи до цього критичний підхід, сумісний із ідеями філософського анархізму [9, с. 6]. Також вагомий внесок до філософського анархізму був з боку постмодерністського анархізму, представленого роботами Тода Мея та Сола Ньюмена, які акцентували увагу на соціальних змінах та критиці,

відходячи від суто політичного чи економічного аналізу [9, с. 7]. Дані підходи значно розширюють горизонти анархістської теорії, інтегруючи в неї нові перспективи щодо суспільної трансформації.

## **1.2. Соціальні та історичні передумови становлення анархістської філософії**

Анархізм, як і більшість політичних течій від лібералізму до марксизму, має свій канон — набір мислителів, теорій та текстів, які формують основу його ідей та визначають його сутність. Однак визначення «анархістського канону» ускладнюється тим, що воно може ґрунтуватися як на історичних, так і на теоретичних засадах [19, с. 83]. З одного боку, деякі дослідники наполягають на тому, що до канону мають входити лише ті мислителі та тексти, які безпосередньо належать до існуючих історичних анархістських рухів, що підкреслює історичну спадщину та реальну організацію цих рухів.

З іншого боку, інші вважають, що важливо враховувати і ті ідеї, що виражають «анархічний дух» незалежно від їхньої прямої історичної приналежності, оскільки, як стверджував Кропоткін, анархізм є глибоко вкоріненим у людській природі і виявляється в різних формах протягом всієї історії [19, с. 84]. Такий розподіл підходів до формування канону має значний вплив на розуміння соціальних та історичних передумов становлення анархістської філософії.

Якщо основна мета канону полягає у визначенні параметрів історичних анархістських рухів, то необхідно виключати теоретичні концепції, що не належать до реальних соціальних організацій. Проте, приймаючи позицію, що анархізм є вираженням загальнолюдських ідей свободи та самоврядування, канон можна розглядати як багатий архів мислення, який збагачує наше сучасне розуміння анархізму.

Попри суперечності, спроба сформулювати єдине визначення анархізму, яка усуває межу між анархізмом як філософією та історичним рухом, набуває значення для розуміння соціальних та історичних передумов його становлення. Карл Шмідт та Люсьєн Ван дер Вальт, натякаючи на існування єдиного набору вірувань, що відображають панівні теоретико-ідеологічні тенденції анархістського руху,

демонструють, як історичні події та соціальні умови сприяли формуванню анархістської думки [19, с. 84]. На думку цих філософів саме історичний анархістський рух, що виник у Європі в 1860-х роках, сформував основну концептуальну базу анархізму, яка включає в себе акцент на революційній трансформації суспільства та боротьбі проти державної влади [19, с. 85]. Але якщо ми визначаємо анархізм виключно через призму основної течії історичного анархістського руху 19-го століття, то виникає ризик обмеження поняття лише тими мислителями, теоріями та текстами, які відповідають цьому вузькому спектру, що позбавляє можливості врахувати різноманітність ідей, які можуть відображати «анархістський дух» незалежно від того, чи належать вони до конкретного історичного руху.

Анархізм як ідеологія не зводиться виключно до антидержавних позицій або класової боротьби, а, скоріше, представляє синергію двох ключових принципів: радикального антиавторитаризму та радикального егалітаризму.

Радикальний антиавторитаризм передбачає беззастережну моральну опозицію інститутам примусу, панування та гноблення, а також активне прагнення до їх заміни альтернативними моделями взаємодії, заснованими на добровільності та взаємодопомозі. Радикальний егалітаризм, у свою чергу, полягає у відкиданні будь-яких форм невиправданої соціальної, політичної, економічної, сексуальної та культурної нерівності. Спроба визначити анархізм як «те, чим його розумів мейнстрім історичного анархістського руху», [19, с. 86] схильна до кругового аргументування.

Багато досліджень демонструють, що прихильність до цих двох ідеалів (радикального антиавторитаризму та радикального егалітаризму) притаманна не лише мислителям, які прямо належать до «революційно-комуністичної» течії анархізму 19-го століття, таких як Вільям Годвін, Макс Штірнер, Жозеф Прудон, Лев Толстой та Бенджамін Такер, а й представникам інших культурних та історичних контекстів. До них належать, зокрема, китайські даоси, буддисти, грецькі цїники, єврейські та ісламські містики, антиномісти, анабаптисти, копачі, французькі «enragés», молоді гегельянці, американські індивідуалісти, нелегалісти, повстанці, католицькі пацифісти, ситуаціоністи та панки [19, с. 89-91]. Незважаючи на те, що

жоден із цих мислителів не є ідеальним у плані абсолютного антиавторитаризму або егалітаризму, їхні погляди й переконання набувають виразно анархістського характеру завдяки загальній схильності до обох цих ідеалів, хоча й вираженої різними способами та в різних ступенях.

Анархістська філософія завжди вирізнялася своєю гнучкістю та відкритістю, що дозволяло їй застосовуватись до широкого спектру соціальних, економічних і політичних теорій, практик і рухів [18, с. 49]. На відміну від інших філософських течій, вона ніколи не прагнула бути фіксованою, всеосяжною і внутрішньо послідовною системою ідей, а радше являла собою набір постійно розвиваючихся установок [18, с. 50].

У науковій літературі часто вживається поняття «класичний анархізм», яке зазвичай пов'язують із європейським анархістським рухом до 1918 року. Проте спроба об'єднати таких мислителів, як П'єр Жозеф Прудон, Михайло Бакунін та Петро Кропоткін, в єдину однорідну систему ідей є, по суті, академічним міфом [18, с. 51]. Навіть ці мислителі, яких часто згадають в одному руслі, розходилися з приводу багатьох питань — від застосування насильства та ролі революційної діяльності профспілок до поглядів на гендерні відносини, сексуальність та співпрацю з іншими революційними силами [18, с.51].

Отже, дослідження показують, що анархістська філософія, незважаючи на свою різноманітність проявів у різних історичних та культурних контекстах, об'єднує загальну схильність до радикального антиавторитаризму та егалітаризму. Навіть серед мислителів, які формально не належать до «революційно-комуністичної» течії, спостерігається спільне відкидання централізованої влади та прагнення до забезпечення рівних можливостей для кожної особистості.

Незважаючи на розбіжності в деталях та підходах, саме ці два ідеали становлять основу анархістської думки. Становлення анархістської філософії полягає в тому, що її формування було безпосередньо пов'язане з умовами, які вимагали радикальної переоцінки традиційних ієрархічних структур та примусової влади.

Історично анархістські ідеї виникли як реакція на домінування централізованої влади, соціальної нерівності, що спонукало мислителів шукати альтернативні моделі організації суспільства, засновані на принципах добровільності, автономії та рівності.

Крім того, соціальні та історичні передумови не обмежуються лише європейським контекстом 19-го століття. Анархістська думка знайшла відгук у різних культурах та традиціях — від китайських даосів до єврейських містиків та американських індивідуалістів.

Французька революція кінця XVIII ст. стала переломним моментом, який розділив французьке суспільство на дві протилежні політичні течії. «Праві» представляли сили, що виступали за традиціоналізм та збереження усталених норм у соціальному, політичному та економічному житті, вони консервативно захищали існуючий порядок і традиції [51, с. 47]. Їхня позиція була орієнтована на збереження спадкоємних ієрархічних структур, що забезпечували безперервність монархічного устрою та стабільність суспільства, навіть якщо це означало утримання влади привілейованих кіл.

Натомість «ліві» боролися за кардинальні зміни в суспільних відносинах, прагнучи встановлення політичної та громадянської рівності, а також економічної справедливості. Їхня активність, яка іноді переходила в збройне протистояння з традиційними силами, стала каталізатором революційних подій, що охопили всю Францію [51, с. 47]. Саме цей глибокий соціальний та ідеологічний розкол, що розгорнувся під час революції, створив передумови для формування нових філософських підходів, зокрема тих, які згодом знайшли своє відображення в анархістській думці та відірвалися далеко за межі «лівих» чи «правих» політичних координат.

### **1.3. Методологічні підходи до вивчення ідентичності та суб'єктності в анархізмі**

В сучасних дослідженнях політичних ідеологій та соціальних рухів методологічні підходи виступають ключем до глибшого розуміння складних процесів формування ідентичності та суб'єктності. Аналіз ідентичності та суб'єктності в анархізмі стикається з низкою специфічних викликів. З одного боку, розмаїття

інтерпретацій самого поняття анархізму вимагає застосування міждисциплінарних підходів – від історичного контекстуалізованого аналізу до сучасних теоретичних моделей соціальної практики. З іншого боку, динаміка змін у суспільстві, зокрема в епоху постмодернізму, змушує переосмислити традиційні категорії суб'єктності, які набувають нових, часто парадоксальних, форм у контексті анархістських ідеалів.

Методологічна база дослідження охоплює як якісні, так і кількісні методи аналізу, що дозволяють охопити широкий спектр аспектів феномену. Важливим аспектом є використання дискурсивного аналізу, який розкриває способи конструювання наративів про свободу, автономію та колективну відповідальність у текстах і практиках, пов'язаних з анархізмом. Крім того, історико-компаративний підхід допомагає виявити еволюцію суб'єктних позицій у різних історичних епохах, що сприяло формуванню сучасного розуміння анархістської ідентичності.

У вивченні ідентичності та суб'єктності в анархізмі необхідно виходити з розуміння специфічного ставлення анархізму до модерності. На відміну від модерного суб'єкта, який конструюється через радикальне протиставлення природі, анархістська суб'єктність є «множинною, змінною та гетерогенною» [7, с. 3], зосередженою не на відриві від світу, а на поверненні до нього та взаємодії з реальністю.

Ця риса вимагає розглядати анархістську ідентичність не як фіксовану чи уніфіковану, а як постійну гру різних форм самовизначення.

Методологічно важливо враховувати, що анархізм не заперечує суб'єкта, як це роблять реакційні критики модерності, але й не приймає модерну конструкцію «єдиного», гомогенного індивіда. «Анархістський суб'єкт — радше колективний навіть тоді, коли індивідуальний, і сприймає окрему особу як переважно ілюзорну фігуру у своїх численних метаморфозах» [7, с. 4]. Це вимагає дослідження анархістської суб'єктності через призму багатосуб'єктності та контекстуальних змін.

Іншою важливою особливістю є зв'язок анархістської суб'єктності з реальним світом.

Анархізм не будує суб'єкта як «чисту свідомість» чи «абсолютну волю», а розглядає його як похідний продукт взаємодії із середовищем, суспільством та природними умовами.

Як писав Ерріко Малатеста, «сама свобода кожного індивіда є не що інше, як результат, який постійно відтворюється, тієї маси матеріальних, інтелектуальних і моральних впливів, що здійснюються на нього всіма, хто його оточує» [7, с. 5]. Тому методологія аналізу анархістської ідентичності повинна фокусуватися на динаміці взаємин, а не на абстрактних моделях автономії.

У дослідженні також слід приділяти увагу способам організації анархістських об'єднань, оскільки структура ідентичності нерозривно пов'язана із способами колективної дії. Підходи, орієнтовані на пошук стабільних, ієрархічних форм, будуть непридатними: як справедливо зауважив Малатеста у полеміці проти «Платформи», організація повинна враховувати «занадто багато відмінностей середовища, умов боротьби, темпераментів і особистих несумісностей» [7, с. 5], щоб бути жорсткою чи уніфікованою.

У контексті політичної філософії анархізму, методологічні підходи до вивчення ідентичності та суб'єктності відображають динамічну взаємодію між існуючими соціальними структурами та потенційними альтернативами. Натан Джун у своїй праці «Анархізм та політична модерність» підкреслює, що політична реальність формується не лише об'єктивними умовами, але й людськими переконаннями, бажаннями та діями. Він зазначає: «Те, що відбувається в людському світі, є результатом непередбачуваної взаємодії між фактичним і можливим, вираженої через людські переконання, бажання та дії» [20, с. 24].

Таким чином, методологічний підхід Джуна до вивчення ідентичності та суб'єктності в анархізмі базується на розумінні політики як сфери, де відбувається постійна боротьба між тим, що є, і тим, що могло б бути.

Це дозволяє аналізувати, як індивіди та спільноти формують свої ідентичності в процесі опору домінуючим структурам влади та створення альтернативних соціальних порядків.

Підходи до вивчення ідентичності та суб'єктності в анархізмі повинні враховувати зрушення, що сталися у політичній теорії внаслідок постструктуралізму. Як стверджує Сол Ньюман, сучасна радикальна політика характеризується «лібертарним імпульсом», який проявляється у децентралізованих рухах і мережах замість традиційних партій і авангардних структур [26, с. 314]. Це означає, що дослідження анархізму мають фокусуватися не на стабільних ідентичностях або уніфікованих суб'єктах революції, а на множинних, гетерогенних формах політичної суб'єктності.

Класичний анархізм базувався на просвітницьких уявленнях про розум і науку як основи визволення. Проте в умовах постмодерності, за Ньюманом, необхідно критично переглянути ці епістемологічні засади. Він наголошує: «ми повинні уявити анархізм, який не прагне зробити себе наукою» і який не спирається на універсальні твердження про природу людини чи суспільний прогрес [26, с. 315]. Тому методологічно вивчення анархістської суб'єктності повинно відмовитися від жорстких метанаративів і натомість працювати з ідеєю множинних, контекстуальних істин і форм суб'єктності.

Вивчаючи ідентичність в анархізмі, дослідник має зосередитися на інсуреції знань — як пропонує Мішель Фуко і підтримує Ньюман — тобто на множинних локальних раціональностях, які підривають домінантні режими істини.

Це веде до того, що анархістська суб'єктність розглядається як процес постійного переосмислення себе і світу, а не як наперед визначена сутність. Таким чином, методи дослідження мають бути чутливими до нестабільності ідентичностей і мінливості політичних форм.

Отже, методологічні підходи до вивчення ідентичності та суб'єктності в анархізмі повинні враховувати як історичну специфіку розвитку анархістської думки, так і сучасні теоретичні виклики постмодерного суспільства.

## РОЗДІЛ 2. КОНЦЕПЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА СУБ'ЄКТНОСТІ У КЛАСИЧНОМУ АНАРХІЗМІ

### 2.1. Вільям Годвін: раціоналізм та ідея моральної автономії

У 1790-х роках, коли радикальні реформатори, відомі як англійські якобінці, активно підтримували ідеї Французької революції через діяльність численних організацій – від Лондонського товариства кореспондентів до Товариств конституційної інформації та революції – основною метою було протистояння тиранії та гнобленню через свободу совісті та «правило розуму», що мало забезпечити подолання упереджень та відновлення моральних засад суспільства. Вільям Годвін, як один із провідних представників цього руху, спершу поділяв погляди таких радикалів, як Томас Пейн, але його трактат «Дослідження щодо політичної справедливості» (1793), що виник як відповідь на ідеї Едміда Берка, незабаром переріс у маніфест, який критикував статус-кво та пропонував бачення раціонально керованого, егатаріанського суспільства, де соціальний добробут виступає головною метою асоціації [21, с. 73]. Він відкидав традиційні контрактні аргументи та ідеї божественного права як недостатні для обґрунтування політичної влади та формування міцного принципу суспільних обов'язків, натомість підкреслюючи необхідність нових підходів до уявлення про себе та суспільство, що ґрунтуються на моральній автономії: «Ми будемо дбати про себе та будемо корисними один одному, піднімаючись над упередженнями. Та сама незалежність та свобода від усіх обмежень, які можуть заважати нам контролювати власний розум або вільно висловлювати те, що ми вважаємо правдою, сприятимуть удосконаленню кожного з нас» [23, с. 93].

У сучасних дослідженнях філософії Вільяма Годвіна часто зустрічається помилкове трактування його понять «необхідність» та «досконалість», яке призводить до спотвореного розуміння його ідей. Популярним було тлумачення, згідно з яким людина, керуючись «необхідністю», неминуче прагне до «досконалості», тоді як Годвін фактично відмовився від цього поняття на користь ідеї «прогресивної природи людини» [32, с. 615]. За словами Френсіса Прістлі, попри відкриті заяви про визначеність, Годвін насправді вірив у свободу волі, що відрізняло

його погляди від концепцій Поля Гольбаха, Гельвеція та Джеремі Бентама, для яких мотиви формувалися через властивості матерії [32, с. 615]. Розвіюючи міф про холодний, автоматичний розум, який приписували Годвіну його критики, стає зрозуміло, чому його філософія мала неабияку привабливість для поетів-романтиків, а деякі дослідники навіть прирівнювали його концепцію «розуму» до «уяви» романтиків [32, с. 615]. Ключовим аспектом його мислення є діалектика застою та зміни: концепти, що виникли з латинського кореня «stare» (стояти), символізують нерухомість, яку Годвін ставить у протигагу принципу постійного потоку та змін [32, с. 616], розглядаючи стазис як загрозу для суб'єктивності та вільного розумового пошуку, а динаміку – як необхідну передумову для моральної автономії.

Для Годвіна вживання терміну «незмінна істина» означає прогнозування, що розумні істоти, допоки не досягнуть належної інформованості, продовжуватимуть діяти відповідно до того, що вони визнають істинним [23, с. 80]. Він вважає знання умовним та соціально конструйованим, наполягаючи, що наші спекулятивні думки та практичні принципи ніколи не повинні бути сприйняті як завершені, а раціональне бачення, за його переконанням, є найважливішим для соціального добробуту, а тому істина є єдиним законним мотивом дій, а будь-яка форма примусу — від контрактів до представницького уряду відкидається [23, с. 80-81]. Годвін стверджує, що лише правда повинна змушувати діяти, причому насильство чи примус виправдані лише у виняткових випадках, коли є загроза соціальній стабільності або індивідуальному благополуччю. Нарешті, він заперечує гіберальні теорії асоціації, які обмежуються лише правами на свободу та власність, наголошуючи, що ми пов'язані не лише з окремими особами, а з усім суспільством, нацією та з усім людством як родиною [23, с. 82].

Освіта та просвітництво займали центральне місце в його баченні суспільного прогресу, хоча його утопічні теорії, що створювали образи можливого майбутнього, іноді призводили до певного песимізму, який, проте, він разом зі Шеллі відкидав як первинний, стверджуючи, що немає зла, яке людина не змогла б подолати. Проте його вторинний песимізм впливає з анархістського неприйняття революційних довірливих аргументів та системи правосуддя, заснованої на правах, які, на його

думку, не здатні забезпечити справжнє прогресивне вдосконалення людства [6, с. 620-621].

Ідеї Вільяма Годвіна демонструють радикальний пошук моральної автономії через доктрину щирості та культивування істини, яка кардинально відкидає традиційну академічну програму. Мислитель стверджує, що революційні зміни можуть початися негайно, відтак щирість стає не лише моральним імперативом, а й засобом миттєвого задоволення індивіда, що, в свою чергу, вимагає скасування внутрішніх обмежень – так званого супер-его [32, с. 625]. За його концепцією, «самоапробація» вимагає відмови від сорому, секретності та пригнічених почуттів, адже стриманість, брехливість та хибність у демонстрації себе руйнують внутрішню сутність людини.

На фоні оптимістичних утилітарних концепцій Гольбаха, Гельвеція та Бентама, що розглядають людську природу як систему, орієнтовану на задоволення та уникання болю, Вільям Годвін використовує подібну мову, проте не поділяє їхнього оптимізму щодо неминучості досягнення щастя, підкреслюючи розрив між ідеальною «правдою» та матеріальною реальністю та наполягаючи на дії так, ніби людина володіє свободою волі та вірою в реальність матерії, навіть якщо доктринальні істини є непрактичними [32, с. 625]. Джудіт Шкляр відзначає, що його відмова приймати універсальні етичні норми та схильність до процедурального підходу можуть вести до атомістичного суб'єктивізму, що ускладнює створення справжньої спільноти. Проте його ідея доброзичливості, заснована на традиціях Ентоні Шефтсбері, Френсіса Гатчесона та Девіда Юма, виступає спробою подолати кризу між утопічним ідеалом та практичною реальністю, демонструючи непохитну надію на соціальне вдосконалення та формуючи основу для розуміння ідентичності та суб'єктності в класичному анархізмі [32, с. 626].

## **2.2. Макс Штірнер: критика колективізму та утвердження «Єдиного»**

Макс Штірнер у своїй головній роботі 1844 року «Єдиний та його власність» створює один із найпідривніших та найрадикальніших текстів в історії, який кидає виклик колективістським уявленням та утверджує концепцію «єдиного» як суб'єкта, що є власником самого себе [23, с. 1-2]. Текст, написаний простою, доступною мовою

з мінімальним використанням технічної термінології, однак насичений креативністю та специфічністю, вимагає розуміння культурного та інтелектуального контексту свого часу, включаючи такі теми, як номіналізм, феноменологія, герменевтика, аналітична та діалектична логіка, а також критика релігії, онтології, епістемології, ідеології та мови. Від моменту публікації цей твір відверто кидає виклик усім існуючим релігіям, філософіям та ідеологіям, що зробило Штірнера персоною нон-грата серед богословів, філософів та ідеологів, зайнятих вдосконаленням своїх теорій.

Протягом більше ніж півтора століття численні критики намагалися містифікувати його наміри, часто спираючись на відхилення, ухилення або навмисне спотворення його ідей [23, с. 3]. Незважаючи на це, непохитна суть його критики колективізму та утвердження унікальності особистості продовжує залишатися найважливішим внеском у дискусії про ідентичність та суб'єктивність у класичному анархізмі.

Штірнер представляє неконцептуальне Єдине як первинну основу, яку можна порівняти з префігурацією «життя, як воно живе» Вільгельма Дільтея, але в значно більш радикальній формі, де концептуальне мислення виникає з первинного тілесного, перцептивного досвіду [23, с. 11]. Аналогічно, у своїх «Критиках» він розглядає «світи» Людвіга Фейєрбаха та Мойсея Гесса, що саме по собі вказує на попередній образ того, що пізніше буде називатися «Lebenswelt» Гуссерля або навіть «Dasein» Хайдеггера, проте в набагато безпресупозиційній формі [23, с. 12].

Найбільш радикально, Штірнер відкидає картезіанське Cogito та дуалізм розуму й тіла, підриваючи основу західної філософії, адже розглядає як суб'єктивність, так і об'єктивність не як реальні онтологічні сутності, а як штучно створені абстракції, що виникають із неконцептуальної цілісності Єдиного, тим самим утверджуючи ідею «Єдиного» як автономної сутності [23, с. 13]. Через це Штірнер радикально критикував колективістські ідеали, відкидаючи зовнішні авторитети та традиційні релігійні норми. Він стверджував, що істинна суть людини полягає в її індивідуальній унікальності та свободі [37, с. 326]. Його свідомий тотальний атеїзм дозволяв повністю відкинути надприродне як основу моралі. Штірнер заперечував будь-які абстрактні категорії, такі як Бог, Людина чи Держава, що позбавляють

індивідуальність. Він вважав, що кожна особистість має бути і творцем, і творінням одночасно, забезпечуючи таким чином своє самовизначення. Його критика колективізму мала значний вплив на розвиток радикального анархізму та подальший філософський дискурс [37, с. 327-328]. Таким чином, Штірнер утвердив концепцію «Єдиного», яка й досі викликає інтерес серед сучасних мислителів та критиків.

Макс Штірнер, усвідомлюючи, що «ми стоїмо на межі періоду» [36, с. 820] – розриву між усталеними колективістськими ідеями та новою ерою індивідуальної свободи, погоджується з Гегелем у тому, що історія прагне до свого завершення через усвідомлення суб'єктивної автономії. За Гегелем, глобальна боротьба за взаємне визнання, символізована, зокрема, перемогою Наполеона під Єною, являє собою діалектичне подолання протилежностей, що веде до абсолютного знання та остаточного звільнення людського духу. Проте Штірнер різко критикує таке положення, вважаючи, що справжня свобода не полягає у підкоренні загальним ідеалам, а полягає у самостійності кожного індивіда, який відкидає зовнішні колективні обмеження та проявляє свою унікальність як «єдине» [36, с. 821-822]. Його концепція виступає як фундаментальна критика колективізму, пропонуючи переосмислення людської ідентичності через акцент на індивідуальній суб'єктності.

Макс Штірнер, приймаючи діалектичний метод Гегеля, проте кардинально відкидає колективістські цінності, що накладають зовнішні рамки й перетворюють людину на залежну суб'єктивність, і стверджує, що справжня свобода полягає в утвердженні «єдиного» – індивіду, який є творцем та творінням в одному, здатним насолоджуватися світом за рахунок власного еґо, не підкорюючись абстрактним ідеалам минулого.

Водночас, критикуючи державу разом з усіма її інституціями, Штірнер пропонує радикальну альтернативу – створення союзу еґоїстів [30, с. 62]. Він не бачить сенсу в жертвах заради «чоловічого суспільства», адже вважає, що кожна особистість має право перетворити суспільство на свою власність та творіння. За його словами, держава і особистість – вороги, а знищення старого ладу відкриває шлях до нової, добровільної асоціації, яка не підкорюється жодним зовнішнім нормам [30, с. 63].

Штірнер також розрізняє різновиди лібералізму – політичний, соціальний та гуманітарний – кожен з яких, на його думку, створює нові форми поневолення [30, с. 64]. Політичний лібералізм, пов'язаний з буржуазними цінностями, заснований на культурах держави, закону і приватної власності, що забезпечують залежність і покірність. Соціальний лібералізм, за його словами, намагається виправдати суспільні негаразди за рахунок зовнішніх умов, а гуманітарний лібералізм зводить усе до ідеї, що людина сама є найвищою істотою, що веде до знищення традиційних уявлень про суспільство.

Штірнер закликав до внутрішньої революції, що мала стати поштовхом для зовнішнього силового перевороту проти державних структур, і пропонував створити добровільний союз егоїстів як альтернативу примусовому суспільному ладу.

### **2.3. П'єр Жозеф Прудон: діалектика свободи та взаємної допомоги**

П'єр-Жозеф Прудон, французький анархіст-мутуаліст, є однією з ключових постатей класичного анархізму, найбільш відомою своєю працею «Що таке власність?», де він різко заявляє, що «власність – це крадіжка!» [38, с. 52]. Основною метою цього трактату було обґрунтування принципів справедливого привласнення приватної власності, що у його концепції набуває форми «володіння» (як законного результату праці) у протигагу «власності», що виступає як несправедливе привласнення.

Прудон аргументує свою трудову теорію власності, згідно з якою лише праця, як єдиний продуктивний агент, має право на результати виробництва (адже інструменти, капітал та машини самі по собі непродуктивні – молот не кують без коваля, млин не меле без мельника тощо). Він критично висвітлює капіталістичну власність, що за його словами порушує рівність та свободу, проявляючи деспотизм через права виключення, що веде до експлуатації та гноблення, і тому наголошує на необхідності створення асоціацій серед працівників для протидії поділу суспільства на панів та найманих робітників, що є неприпустимим для вільного суспільства [38, с. 53]. Його ідеї свідчать про діалектику свободи та взаємної допомоги, адже справедливе трудове привласнення не тільки гарантує індивідуальну свободу, але й стимулює колективне самоврядування, а це знаходить відображення в сучасних

дослідженнях трудового управління фірмами, зокрема в аналізі Девіда Еллермана, який переосмислює трудову теорію власності, розширюючи її нормативну базу як економічний аналог політичного самоврядування та перетворюючи робоче місце на справжню соціальну спільноту [38, с. 54].

Прудон, розвиваючи концепцію діалектики свободи та взаємної допомоги, відкидав необхідність держави в організації суспільства вважаючи, що суспільство є реальним колективним буттям, аналогічним людській індивідуальності, де воля, дія, розум та життя виникають із внутрішньої організації кожного індивіда за його словами, спроби звести організацію суспільства до якогось єдиного «керівного органу» лише створюють ілюзію єдності, яка насправді веде до поділу на панів та підлеглих і, отже, до тиранії, незалежно від того, чи ця влада набуває форми монархічної узурпації чи демократично обраних делегатів Прудон наполягає, що справжня свобода можлива лише тоді, коли суспільство самостійно організовує своє життя, без примусу зовнішнього порядку, адже саме анархія є умовою існування дорослого, самоврядуючого суспільства, що постійно прогресує від ієрархічних структур до вільного самовираження кожного з його членів.

У 1858 році Прудон опублікував працю «Справедливість у революції та в Церкві», де протиставляв католицьке розуміння справедливості анархічному баченню. Це було прагнення встановити баланс широкого спектру інтересів без політичної ієрархії та державної влади, у гармонії з розумом та наукою. Поєднуючи критичний аналіз із конструктивними елементами, він розвивав теорію колективних істот.

Згодом, озброївшись новими історичними даними та сучасним політичним аналізом, Прудон у «Малому політичному катехізисі» (1857) сформулював конструктивне уявлення про державу як колективне буття, що виникає внаслідок об'єднання різноманітних груп для виконання спеціальних функцій, і підкреслив, що реальність соціальної влади ґрунтується на колективній силі, яка є так само реальною та позитивною, як і індивідуальна. Це поняття колективної сили стало невід'ємною частиною його теоретичного апарату з часів роботи про власність, коли він аргументував, що індивідуальна власність не може виникнути виключно з суспільної

праці, а також виступив за обмеження індивідуального привласнення капіталу за умови, що засоби виробництва повинні управлятися організованою асоціацією робітників. Прудон наголошував на комутативному характері державних відносин, розглядаючи всі дії, пов'язані з державою, як наслідок звичайної колективної сили, без природного зв'язку з зовнішньою владою.

Визначивши анархію як відсутність господаря чи суверена, Прудон зробив промовисте передбачення, що «це форма правління, до якої ми щодня наближаємося» [15, с. 4], що, попри певні двозначності його ранніх анархічних пропозицій, свідчить про прагнення замінити традиційну владу, засновану на волі суверена, на нову форму правління, орієнтовану на розум, або «науковий соціалізм», що викликало жваві дискусії та було сприйняте багатьма як наївне і утопічне. Сучасні трактування анархізму часто закінчуються заявою, що він виявляється нездатним вирішувати глобальні проблеми, такі як бідність, екологічна криза, війни, нерівність та голод; проте перш ніж дійти до такого висновку, слід усвідомити, що саме існуючі владні структури, зі своєю відданістю індустріалізації, високим технологіям, централізації, урбанізації та державі, сприяють соціальній атомізації та екологічному дисбалансу, що й є сутністю цих проблем. Єдиною альтернативою є бачення, яке відкидає центральні принципи домінуючих ідеологій влади — бачення, що стало основою модернізованого анархізму, модифікованого та розширеного до тотальної критики всіх форм ієрархії та панування, навіть із відкиданням певних елементів патріархальної думки Прудона. Така загальна ідея революції, а не його конкретні пропозиції, залишається актуальною до тепер.

Пізніше, товариш Прудона анархіст Михайло Бакунін відмежувався від його концепцій, попереджаючи про небезпечні авторитарні наслідки «управління за допомогою науки» та «наукового соціалізму», що, за його словами, на практиці перетворювалось на диктатуру інтелектуалів — найбільш аристократичну, деспотичну та зневажливу форму соціалізму, яка ризикувала стати ідеологією нового класу інтелектуалів, що використовують народне невдоволення для досягнення державної влади. Сам же Прудон пізніше відійшов від підтримки наукового соціалізму, прийнявши добровільний контракт як основний засіб економічної та

політичної координації, адже він вважав, що індивідуальні договори, укладені на засадах рівноправних переговорів, є найнадійнішою гарантією свободи.

#### **2.4. Михайло Бакунін: свобода як основа соціальної суб'єктності**

Михайло Бакунін, мав в основі своєї соціальної теорії марксистську критику та вказував на необхідність звільнення робітничого класу від обмежень капіталізму. Він відкидав будь-які спроби реформування системи через етапи, протестуючи проти ідеї поступових змін, обґрунтованих лише управлінськими цінностями [16, с. 601]. Водночас для Бакуніна революція повинна була бути радикальною перебудовою, а сама боротьба за свободу була передумовою для справжнього соціального суб'єкта. Протистояння з системою та реформи були лише частковими кроками без досягнення кінцевої мети відчуження, наділяючи свідомість робітничого класу ідеєю безпосередньої трансформації суспільства. У його інтерпретації свобода — це не лише політичне право, а внутрішньо структурована соціальна дія, вирвана з безмежної раціональності старої системи, що змушує людину до примирення з абстрактною ідеєю [16, с. 601].

Позиція робітничого класу відкрила для Маркса можливість бачити капіталізм як історичну тотальність, що дозволяло не лише розглядати його з моральної точки зору, але й усвідомлювати політичні обмеження, які прирівнювалися до природного стану суспільства. Таке розуміння знаходило своє відображення в критиці реформізму Розою Люксембург, яка порівнювала трид-юніонізм із завданням Сізіфа та наголошувала, що реформа і революція – це різні шляхи до різних цілей [16, с. 602]. Її підхід, який розглядав соціал-демократію як державницький проект, паралельний був анархічній критиці «етатистського» соціалізму. Саме у цей період анархісти, попереджаючи про небезпеку «червоної бюрократії», що пророкував Бакунін, відкидали ідею централізованого управління, що надалі зводилася до зростання сталінізму. Історія французького анархізму періоду 1917–1945 ілюструє, як спочатку більшовизм сприймали як приклад лібертаріанської революції, а згодом почали демонізувати через його трансформацію в репресивну систему.

Цей процес відображає діалектичну протирічність між «реалістичною» інтеграцією в систему та «утопічною» опозицією, що є двома сторонами однієї медалі

опору капіталізму. Пряма дія, яку анархісти розуміють не як примітивну форму повстання, а як безперервно поновлювану практику критики недоліків етатистського соціалізму, підкреслює важливість свободи як основи соціальної суб'єктності. Маркс, визнаючи, що наше сприйняття світу нерозривно пов'язане з нашою практикою, надавав теоретичні ресурси для подолання відчуження через класову боротьбу. Проте, за словами Бакуніна, саме роздрібненість та децентралізованість робітничого руху є не слабкістю, а виразом істинної свободи, що запобігає окостенінню революційних ідей у формі бюрократичного управління [16, с. 603].

Михайло Бакунін описує революцію як процес повалення класу-гнобителів кількісно меншої, але цілеспрямовано організованої групи, яка контролює власність, за допомогою мас, що складаються з простолюдинів, народу чи робітників – пригнобленого класу, котрий, незважаючи на неорганізованість і відсутність чіткого класового самосвідомості, володіє життєвою силою та інстинктом до повстання [28, с. 5]. Основна різниця між класами полягає у володінні та контролі над власністю: багатство створюється спільною працею, проте насолоджуватися ним можуть лише невелика група капіталістів, тоді як маси майже нічого не можуть назвати своїм, окрім здатності працювати. Це викликає питання про колективне розподілення плодів цієї праці.

Бакунін також зазначає, що межа між класами не є жорсткою, адже існує ієрархія соціальних верств, де середній клас може як експлуатувати, так і експлуатуватися, залежно від його положення відносно робітників [28, с. 6]. На відміну від марксистського уявлення про міський пролетаріат як головну революційну силу, Бакунін об'єднує міських і сільських робітників в єдиний революційний клас, здатний знести існуючу економічну систему. У термінах, які Бакунін міг би схвалити, свобода, якої ми прагнемо для себе та для інших, не є абсолютною, метафізичною свободою, що на практиці неминуче перетворюється на гноблення слабких.

За Бакуніним, людина єдиний серед тварин, який володіє відносно вільною волею у сенсі «свідомого самовизначення», що дозволяє їй регулювати інстинктивні потяги та сприяти підвищенню рівня індивідуалізації [22, с. 290]. Формування

особистості значною мірою залежить від впливу зовнішнього середовища, історичних процесів та соціальних умов. Початкові здібності, успадковані при народженні, набувають змісту через суспільні традиції та освітні процеси, які формують спільну свідомість і моральні орієнтири. За його позицією, людина не є ізольованою одиницею, а її мислення, мова та воля розвиваються в соціальному контексті [22, с. 291]. Колективна праця та взаємодія є умовами для формування моральних норм, а індивідуальна свобода реалізується через соціальні відносини, що забезпечують постійну взаємозалежність членів суспільства.

## **2.5. Петро Кропоткін: етика співпраці та формування колективної ідентичності**

Петро Кропоткін представляє суспільство як систему, в якій відносини між його членами регулюються не законами чи владними структурами, а взаємними угодами, соціальними звичаями та практиками, що невпинно еволюціонують у відповідності до вимог вільного життя, стимульованого науковим прогресом, винаходами та зростанням вищих ідеалів [25, с. 3-4]. Він стверджує, що суспільне життя характеризується постійною динамікою, аналогічною природним процесам, а це дозволяє реалізувати повний розвиток особистості через вільну гру індивіда та його індивідуалізацію [25, с. 4].

За Кропоткіним, анархізм має подвійне походження: з одного боку – як конструктивна, творча діяльність людей, що призвела до виникнення соціальних інститутів, а з іншого – як форма протистояння зовнішнім силам та механізм спротиву розвитку владних структур. Ще з давніх часів люди створювали форми об'єднання, які відображали тенденцію до відсутності централізованої влади, що виражалося в таких інститутах, як клан, сільська громада, цех чи вільне середньовічне місто, які виступали проти загроз з боку зовнішніх сил.

Кропоткін розглядає анархізм як багатовекторний рух, що до кінця XIX століття набув різних форм. Окрім анархістського комунізму, він виокремлює три інші течії: індивідуалістичний, християнський та літературний анархізм [25, с. 7]. Індивідуалістичний анархізм, на думку Кропоткіна, має дві гілки: мютуалістів та «чистих» індивідуалістів. До мютуалістів відносяться, зокрема, послідовники

Прудона, учні Вільяма Томпсона в Британії та сучасник Прудона Джозайю Уоррен. У своїй ранній діяльності Уоррен, який був членом соціалістичної спільноти Роберта Оуена «Нова гармонія», виступив проти колективістського устрою, що, на його думку, обмежував індивідуальну ініціативу. Пізніше він заснував систему обміну, засновану на принципі повременної вартості, що стало основою радикальної економічної думки, яку розвивали Стивен Перл Ендрюс, Езра Хейвуд, Лізандер Спунер і, зокрема, Бенджамін Такер. Такер трактував анархізм як абсолютну свободу в контексті свободи виробництва та обміну, що протиставлялося комуністичним засадам, зокрема, з позиції Прудона, якогось роду примусової спільної власності, що заперечує індивідуальний суверенітет [25, с. 8].

Кропоткін критикує позиції мютуалістів, акцентуючи увагу на тому, що їхнє підкреслення індивідуалізму може виправдовувати право окремих осіб на примусове встановлення своїх інтересів через застосування насильства задля захисту приватної власності [25, с. 9]. Він порівнює їхні погляди з позиціями представників так званої «Манчестерської школи» економістів, які, починаючи з різкої критики держави, у підсумку визнавали її як засіб збереження монополій на власність.

Крім того, Кропоткін зазначає, що індивідуалістичний анархізм американських прудоністів не знаходить підтримки серед робітничих верств, що не мають власності, і згодом розділяється на два напрямки. Останні, що представляють «чистий індивідуалізм», втілено в творах Макса Штирнера, який, незважаючи на свою роль у підготовці екзистенціалістської думки, зазнає критики з боку Кропоткіна через надмірну метафізичність та відрив від практичних питань соціальної боротьби [25, с. 18].

Петро Кропоткін стверджує, що людина є «надзвичайно складною істотою», в якій несвідоме життя значно перевищує свідоме та становить основну частину міжособистісних відносин [22, с. 322]. Людина є невід'ємною частиною природи та суспільства, яке існувало ще до появи індивіда, а основним соціальним інстинктом усіх видів, які живуть у суспільстві, є солідарність. Тому саме взаємодопомога, за Кропоткіним, є ключовим чинником еволюції, що сприяє розвитку альтруїзму

завдяки вродженому моральному почуттю [22, с. 322]. Людина, на відміну від поглядів Прудона, природно віддає перевагу миру та спокою.

Кропоткін вважає, що прогрес досягається через співпрацю, а не через конфліктне зіткнення сил, попри історичну боротьбу між правлячими й підвладними, яка призводила до корупції обох сторін під впливом влади. Він зазначає, що лише через підвищення рівня освіти та забезпечення рівних умов люди можуть звільнитися від рабських інстинктів. Водночас Кропоткін не заперечує досягнень цивілізації та культури, а наголошує на тому, що інтелектуальні здібності, які за своєю природою є соціальними, дозволяють, після задоволення матеріальних потреб, розвивати творчі та винахідницькі якості.

## РОЗДІЛ 3. ІДЕЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА СУБ'ЄКТНОСТІ В СУЧАСНОМУ АНАРХІЗМІ ТА ПОСТАНАРХІЗМІ

### 3.1. Вплив класичних ідей на сучасну анархістську теорію та поняття «постанархізму»

Класичні ідеї анархізму, представлені працями Бакуніна, Кропоткіна та інших мислителів, сформували базу для критики централізованої державної влади і акцентували увагу на природному праві людини на свободу та самовизначення. Ідеї «чистого простору опору» та незламності людської сутності стали потужним мотивом, який досі резонує в сучасних дискусіях. Ці концепції сформували основу для розуміння влади як явища, що не обмежується лише державною системою, а є процесом, притаманним самому існуванню людини.

Сучасна анархістська теорія, зокрема в рамках поняття «постанархізму», розвиває класичні ідеї через призму постструктуралістських та постмодерних підходів.

Теоретики, як Джейсон Адамс та Сол Ньюман, підкреслюють необхідність подолання традиційних, ідеологізованих уявлень про опір владі, що засновані на бінарній логіці «державна–суспільство» [51, с. 1]. Вони відзначають, що, незважаючи на прагнення до руйнування авторитаризму, прагнення до влади є невід'ємною частиною людської природи.

Постанархізм прагне синтезувати класичні ідеї з сучасними концепціями, створюючи більш гнучку і багатовимірну модель аналізу влади та революційного суб'єкта.

Вплив класичних ідей на сучасну анархістську теорію полягає в здатності об'єднати спадщину традиційного анархізму з новітніми концепціями, що аналізують природу влади та соціальної організації. Постанархізм, як відповідь на кризи політичної філософії модерну, відкриває можливості для формування більш гнучких і адаптивних моделей суспільних відносин [29, с. 35]. Цей діалог між минулим і сучасністю сприяє появі нових стратегій боротьби з авторитаризмом.

Постанархістська критика, зокрема у працях С. Ньюмена, відзначає, що класичний анархізм спирався на гуманістичний есенціалізм і позитивістське уявлення

про науку як джерело абсолютної істини. Такий підхід передбачав існування «природного закону», який визначає суспільні відносини та розвиток [29, с. 36]. Постанархісти ж, у дусі філософії Фуко та Ліотара, відкидають ідею єдиного, об'єктивного знання про суспільство та наголошують на множинності дискурсів, що формують соціальну реальність.

Сучасна радикальна політика, натхненна подіями Травня 1968 року, прагне продовжити боротьбу за деконструкцію ієрархічних форм влади. Важливим аспектом цієї боротьби є критика ринкового порядку, яка була актуальною у 1960-х роках і залишається ключовою у сучасних антиглобалістських рухах [29, с. 37]. Анархістська традиція, що заперечує примус і державну владу, знаходить нові способи вираження через ідеї мережевого порядку, де зв'язки між людьми ґрунтуються на горизонтальній взаємодії, а не на вертикальній структурі влади.

Класичні анархісти, такі як Вільям Годвін, Петро Кропоткін та П'єр-Жозеф Прудон, будували свою критику держави на онтологічних уявленнях про людську природу. Годвін вважав людину істотою раціональною та вдосконалюваною, здатність до прогресу якої зумовлена розкриттям істини через розум. Кропоткін, спираючись на концепцію взаємодопомоги, доводив, що співпраця, а не конкуренція, є природною основою виживання людини. Прудон же наголошував, що вільне суспільство можливе лише через наукову раціональність, яка усуває потребу в примусових інституціях [36, с. 38-40]. Ці ідеї, хоч і різні в деталях, об'єднувала віра в позитивну сутність людини, яку держава лише спотворює.

Постанархізм, який виник на перетині анархізму та постструктуралізму, відкидає ідею «природи людини» як основи для політичної теорії. Натомість він акцентує на множинності контекстів, тимчасовості ідентичностей та локальних практиках опору. Якщо класичні анархісти вірили в «раціональне суспільство», то постанархісти (наприклад, Тодд Мей) пропонують «політику без основ» — стратегії децентралізованої боротьби, що уникають уніфікуючих ідеологій [36, с. 45]. Цей підхід переосмислює свободу не як стан, а як постійний процес переговорів і перевизначення.

Таким чином, постанархізм є відповіддю на зміни в сучасному суспільстві, зберігаючи загальні принципи класичного анархізму, але водночас переглядаючи його методологічні основи. Він відмовляється від ідеї універсального соціального порядку та абсолютного знання, натомість акцентуючи увагу на локальних контекстах, множинності ідентичностей і дискурсивному характері влади.

Незважаючи на епістемологічний поворот, класичні ідеї залишаються актуальними. Кропоткінівська взаємодопомога оживає в дослідженнях горизонтальних мереж, а Годвінова віра в комунікацію істини знаходить відображення в сучасних медіа-активізмі.

Проте постанархізм нагадує: будь-які концепції свободи мають бути гнучкими, готовими до перегляду в умовах змін.

Таким чином, сучасна анархістська теорія не заперечує класичну спадщину, а переосмислює її через критику влади, що охоплює не лише державу, а й мови, знання та самі основи нашого мислення.

### **3.2. Девід Гребер: антропологія свободи та горизонтальних структур**

Девід Гребер, наслідуючи інтелектуальну традицію Руссо та антропологів XIX століття, розглядав суспільну нерівність як продукт історичних процесів, а не природний стан людства [45, с. 1]. У своїх дослідженнях він відзначав, що антропологія дає змогу розкрити альтернативні форми соціальної організації, які не обов'язково базуються на ієрархії та примусі.

Гребер наполягав на тому, що антропологія може слугувати не лише як засіб пояснення соціальної нерівності, а й як інструмент пошуку альтернативних форм суспільної організації [45, с. 3]. Він розглядав горизонтальні структури як ключ до створення більш справедливого та демократичного світу, де влада розподіляється рівномірно між усіма учасниками спільноти. Його участь у русі «Occupy Wall Street» та формування гасла «Ми – 99%» підкреслюють його прагнення до радикальних змін через масові ненасильницькі мобілізації.

Його політична діяльність, однак, спричинила певні труднощі в академічній кар'єрі, включно з конфліктами у Єльському університеті, що призвело до його звільнення.

Аналіз підкреслював, що ранні суспільства, особливо ті, що займалися мисливством і збиральництвом, функціонували за принципами взаємної допомоги та рівноправності, і лише з виникненням приватної власності та політичних інститутів відбулося закріплення нерівності [45, с. 2].

Важливим аспектом роботи Гребера було вивчення сучасних соціальних рухів, які прагнули повернутися до горизонтальних структур управління. Він досліджував анархістські спільноти, протестні рухи та практики самоврядування, демонструючи, що в багатьох випадках люди спонтанно організують соціальне життя без потреби у централізованій владі [45, с. 2]. Його висновки узгоджуються з критикою Руссо щодо виникнення політичних інститутів як механізмів закріплення нерівності.

Його головна праця «Борг: перші 5000 років» стала спробою простежити, як економічні борги та фінансові системи сприяли закріпленню соціальної нерівності. Гребер розглядав історію боргу як історію примусу, який з часом ставав більш витонченим і невидимим [45, с. 4]. У своїх дослідженнях він показував, як суспільства можуть функціонувати без жорстких ієрархій, а альтернативні економічні та соціальні моделі, засновані на взаємодопомозі та солідарності, здатні забезпечити більш рівноправне майбутнє.

Девід Гребер, один із найяскравіших представників сучасної антропології, бачив у своїй дисципліні не просто інструмент для опису суспільств, а потенційну платформу для творення більш вільного світу, наголошував, що анархізм не заперечує необхідності теорії — навпаки, кожен проект радикальної трансформації суспільства потребує інтелектуального осмислення.

Проте, за Гребером, анархістська теорія повинна відображати принципи самої анархії: множинність поглядів, демократичну співпрацю і відмову від домінування одного «правильного» бачення [27, с. 7-8].

Замість створення єдиної «Великої теорії анархізму», яка б встановлювала догми, Гребер пропонував теоретичну модель, що нагадує анархістські процеси ухвалення рішень через консенсус та передбачає визнання різноманіття підходів, спільної мети — «руху в напрямку більшої свободи» — і фокусування на конкретних діях, а не на перемозі у теоретичних суперечках.

Як писав Гребер, «теорія має бути як дружба: навіть якщо ми маємо різні погляди, ми все одно можемо працювати разом над спільною справою» [51, с. 10].

Відстоюючи «низову теорію» (Low Theory), Гребер протиставляв її державній «політиці» та академічній «високій теорії». Для нього справжня революційна теорія мала виростати безпосередньо з реальних практик самоорганізації й визволення. Вона повинна відповідати на питання, що виникають у тих, хто вже зараз намагається жити і діяти інакше, не чекаючи приходу великої революції чи вказівок «провідної партії».

Гребер також підкреслював важливість утопічного мислення як морального обов'язку: навіть без гарантії успіху ми маємо прагнути кращого світу [53, с. 227]. Він рішуче відкидав звинувачення в небезпеці утопізму, вказуючи, що трагедії минулого були наслідком віри у власну непогрішимість, а не самого прагнення до змін.

У цьому Гребер бачив ключову роль антропології — не як науки про «екзотичних інших», а як джерела натхнення для пошуку реальних, хоч і недосконалих альтернатив існуючим порядкам.

Наголошуючи, що прагнення до свободи не потребує гарантій успіху, він повертає анархізм до його гуманістичного ядра: віри в здатність людей до творення справедливішого світу. Однак його досвід конфліктів у академічному середовищі (наприклад, звільнення з Єльського університету) вказує на виклики, з якими стикаються радикальні ідеї в інституційних рамках. Це підкреслює суперечливість між анархістським ідеалом позаєрархійного суспільства і реальністю, де навіть критичні теорії можуть поглинатися системами, які вони атакують.

Проте саме ця суперечливість робить внесок Гребера особливо цінним для філософії анархізму. Він нагадує, що суб'єктність народжується не зі знищення структур, а зі створення нових форм співпраці, де автономія поєднується з солідарністю.

Гребер показав, що свобода можлива тут і зараз — через повсякденні практики відмови від боргових зобов'язань, горизонтальні рішення та віру в те, що кожен індивід є творцем власної історії. Таким чином, його робота розширює розуміння анархістської суб'єктності та надає інструменти для її реалізації в умовах сучасного світу, де ідентичність залишається відкритим проектом.

### 3.3. Джон Зерзан та примітивізм: повернення до природної ідентичності

Анархо-примітивізм — це радикальна критика цивілізації як системи, що розірвала первинний зв'язок людини з природою. Прихильники цього напрямку вважають, що падіння з «золотого віку» первісної єдності спричинило руйнування живої реальності та заміну безпосереднього досвіду абстрактними концепціями простору, часу й контролю [4, с. 2-3]. На їхню думку, саме ця втрата безпосереднього буття породила системне насильство цивілізації над людською і нелюдською природою.

Анархо-примітивісти виступають проти технологічного тоталітаризму, який, за їх твердженням, все більше витісняє природу та справжнє життя в симулякри. Вони різко критикують і традиційних «зелених» теоретиків, які прагнуть зберегти природу окремо від людини через цивілізовані засоби — закони, державні реформи, — але водночас приймають основи цивілізаційного проєкту [4, с. 4]. На відміну від них, анархо-примітивісти закликають до повного перегляду способу життя і повернення до органічної єдності з живим світом.

Джон Зерзан — одна з найвідоміших фігур сучасного примітивізму. Його ідеї базуються на критиці цивілізації як джерела відчуження людини від природи, себе та справжнього життя. Він прагне відновити «природну ідентичність» людини, вбачаючи у доісторичних суспільствах модель гармонійного співіснування без примусу, ієрархій і руйнівних технологій [1, с. 3-4].

Джон Зерзан розглядає цивілізацію як історію підкорення природи і жінки, де патріархат і цивілізація є двома сторонами одного процесу руйнування природної цілісності людини.

На думку Зерзана, початок відчуження від природи відбувся через появу поділу праці та штучне створення гендеру, що запустило ланцюг домінування і соціальної ієрархії. Він пише: «Гендер — це культурна категорія і ранжування, засноване на сексуальному поділі праці, що, можливо, є найважливішою культурною формою» [31, с. 2].

Зерзан вважає, що у первісних мисливсько-збиральних суспільствах панувала відносна рівність між чоловіками і жінками, що було вираженням більш природного,

неподіленого способу існування. За його словами, ранні спільноти жили без жорстких структур влади і гендерної нерівності: «Те, що ми називаємо родиною, не є вічною інституцією, так само як і виключно жіноче материнство не було неминучим в людській еволюції» [41, с. 3].

«Те, що ми називаємо родиною, не є вічною інституцією, так само як і виключно жіноче материнство не було неминучим в людській еволюції» [41, с. 4]. Зерзан вважає, що у первісних мисливсько-збиральних суспільствах панувала відносна рівність між чоловіками і жінками, що було вираженням більш природного, неподіленого способу існування.

За його словами, ранні спільноти жили без жорстких структур влади і гендерної нерівності.

У своїх працях Джон Зерзан аналізує мову як корінь цивілізаційного відчуження і пригнічення. Він бачить у виникненні мови наступний розрив між людиною і природною реальністю, момент, коли безпосередній досвід поступився місцем абстракції й контролю. За словами Зерзана, «мовлення — це момент розпаду первісної єдності між людством і природою; воно збігається з початком поділу праці» [40, с. 238].

Зерзан стверджує, що мова, як і цивілізація загалом, не була неминучим кроком розвитку людства. Вона виникла не через природну необхідність, а через процес соціальної організації й відокремлення, який вимагав символічної комунікації. Він пише: «Без мови вся історія зникла б» [40, с. 240], наголошуючи на тому, що сама поява історії стала можливою лише через посередництво мовного символізму.

Для Зерзана відновлення природної ідентичності пов'язане з подоланням штучного світу мови, письма, часу й цивілізаційних структур. Він вважає, що «мова, як і ідеологія, посередковує тут-і-зараз, атакуючи прямі, спонтанні зв'язки» [40, с. 241], і тому закликає шукати шляхи до безпосереднього, нефальсифікованого життя, вільного від репресивних структур цивілізації.

Одна з ключових ідей Зерзана — відкинути лінійне сприйняття часу як інструменту контролю. Він стверджує, що поняття «прогресу» служить оправданню експлуатації природи й людини, а справжня свобода можлива лише через повернення

до циклічного часу первісних культур [16, с. 5]. Проте його власна риторика суперечить собі: закликаючи «знищити час», Зерзан одночасно говорить про «історичну необхідність» повернення до минулого.

Фрідріх Ніцше, на якого він часто посилається, показав би, що такий підхід відтворює християнську метафізику, де реальність замінена утопією, а боротьба з системою стає її дзеркальним віддзеркаленням.

Примітивізм Зерзана, попри радикальність, містить небезпеку самознищення: заперечуючи мову, мистецтво, техніку та свідомість, він руйнує саму можливість критичного мислення. Його підтримка терориста Качинського («Унабомбера») та уподобання медіа-скандалів викривають іншу суперечність: боротьба із «Системою» часто стає її частиною, живлячись тими ж механізмами уваги та спрощених наративів.

На противагу цьому, анархізм традиційно орієнтований на колективну дію, а не на повернення до міфічного минулого. Як зазначав Мішель Фуко, будь-який протест має уникати створення нових ієрархій — саме це й не вдається примітивізму, який замість звільнення пропонує нові форми відчуження [11, с. 240].

За словами Жана Бодріара, такий протест перетворюється на «симулякр» — пусту імітацію бунту, яка існує лише як спектакль у гіперреальності медіа [39, с. 76]. Примітивістський дискурс, засуджуючи технології, сам використовує їхні інструменти для поширення, тим самим розчиняючись у логіці «ознак без реальності».

Для філософії анархізму цей приклад слугує попередженням: будь-який проєкт емансипації, що ґрунтується на утопічному запереченні сучасності, ризикує втратити суб'єктність як здатність до діалогу, солідарності та творчого переосмислення реальності. На противагу цьому, класичний анархізм (від Прудона до Гольдман) акцентує на активній участі індивіда в колективній боротьбі за свободу, де ідентичність формується не через відмову від культури, а через її трансформацію.

Суб'єкт у такому розумінні залишається критичним, автономним і відкритим до плюралізму — на відміну від примітивістського «повернення до природи», що веде до нових форм відчуження.

Отже, досвід критики Зерзанового примітивізму підкреслює центральну ідею анархізму: справжня свобода народжується не з руйнації, а зі створення альтернатив, де суб'єктність залишається динамічною, рефлексивною і тісно пов'язаною з етикою взаємодопомоги.

### **3.5. Пітер Лемборн Вілсон (Хакім Бей): тимчасові автономні зони тахаотична ідентичність**

Концепція Тимчасових автономних зон (TAZ), розроблена Пітером Лемборном Вілсоном під псевдонімом Хакім Бей, стала ключовим феноменом альтернативної культури кінця XX століття. Її популярність виросла на ґрунті кіберкультурного буму 1980-1990-х років, коли перші електронні мережі, прообрази сучасного інтернету, перетворилися на простір опору та експериментів [37, с. 84].

Кіберпростір, спочатку створений для військових потреб, став «соціальною мертвою зоною» для хакерів, митців та анархістів, які бачили в ньому можливість побудови нових спільнот поза контролем держави чи корпорацій. TAZ, з її ідеєю тимчасових «витоків свободи» у глобалізованому світі, органічно вписалася в дискурс кіберпанку, маніфестів на кшталт «Декларації незалежності кіберпростору» Джона Перрі Барлоу та есхатологічних прогнозів про «кінець історії». Хакім Бей, поєднуючи анархізм із суфійською містикою, запропонував не лише теорію, але й практичний інструмент для тих, хто шукав альтернативи в епоху цифрової революції [37, с. 85-86].

Хакім Бей, самотужки створивши міфологію TAZ, перетворив її на мем, що живе на межі реального та віртуального. Його робота, спершу маргінальна, набула резонансу завдяки мові, насиченій образами кіберпанку, термінологією мережевих технологій («павутина», «мережа») та посиланнями на футуристичні утопії Брюса Стерлінга та Вільяма Гібсона. Бей заперечував класичні форми опору, пропонуючи замість них пошук тимчасових зон свободи — від піратських радіо до віртуальних чат-кімнат.

Ця ідея резонувала з «лібертаріанським бумом» кіберкультури, де цифровий простір сприймався як нова границя для експериментів з ідентичністю, мистецтвом та політикою. TAZ стала не просто теоретичним конструктом, але й практикою

«хаотичної ідентичності» — способу існування, що поєднує фрагментарність, анонімність і постійний рух, що нагадував «життя в окопах кіберпростору» (за виразом Дугласа Рашкоффа) [37, с. 87].

Аналізуючи TAZ, неможливо оминати питання про те, як ця концепція відображає кризу ідентичності в умовах глобалізації. Бей, критикуючи централізовані системи влади, пропонував тимчасовість як альтернативу постійним структурам — від держав до фіксованих соціальних ролей. Його «хаотична ідентичність» вимагала відмови від лінійних наративів на користь імпровізації, що знаходило відгук у субкультурах рейв-руху, боді-модифікацій та хактивізму. Важливим залишається питання: чи може TAZ, народжена в епоху діалектики модерну та постмодерну, бути актуальною в світі соціальних мереж, криптовалют та метавсесвітів?

Концепція Хакіма Бея ґрунтується на ідеї онтологічної анархії, яка заперечує не лише державний контроль, але й саму можливість соціального порядку. На противагу класичному анархізму, Бей вбачає в порядку форму «смерті» та закріплення ілюзорних структур, тоді як хаос виступає джерелом вільної творчості [38, с. 116]. Ця позиція формує основу для розуміння ідентичності як динамічного процесу, що постійно перевизначається через досвід «існуючої свободи». Суб'єктність у такому контексті стає актом самовираження, позбавленим ієрархічних рамок.

Автономні зони не лише заперечують постійність інституцій, але й створюють умови для формування «хаотичної ідентичності» — ідентичності, що виникає з миттєвої взаємодії та спільного досвіду. TAZ стають лабораторіями, де суб'єктність розкривається через відмову від фіксованих ролей і експерименти з новими формами спільнот.

Бей поєднує індивідуалістичні ідеї Штірнера з колективними прагненнями фур'єристського соціалізму, створюючи синтез, де автономія індивіда посилюється груповою взаємодією [38, с. 119]. Ця динаміка підкреслює, що ідентичність не є статичною: вона формується у напруженні між самовизначенням і спільними діями.

Проте критика Бея спрямована на традиційний анархізм, який, на його думку, ігнорує потреби маргіналів, пропонуючи замість революційних утопій — практики «зникнення» та мистецького саботажу.

Актуальність ідей Бея проявляється в їхньому впливі на кібер-активізм. Він розглядає інтернет як потенційний простір для створення TAZ, де мережева комунікація стає інструментом децентралізованого опору [38, с. 120]. Цифрові платформи надають змогу конструювати ідентичність через анонімність, втечу від суспільного нагляду та експерименти з віртуальними спільнотами. Однак Бей застерігає: якщо TAZ стають видимими для системи, вони втрачають субверсивний потенціал, перетворюючись на частину спектаклю.

Пізні роботи Бея демонструють зміщення акценту з індивідуалістичного хаосу на визнання ролі класової боротьби. Він звертається до анархо-синдикалізму, пропонуючи об'єднання маргіналів та робітничих спільнот у боротьбі проти глобалітаризму [38, с. 125]. Ця еволюція відображає спробу поєднати хаотичну ідентичність із колективною дією, де суб'єктність виникає не лише з відмови, але й з солідарності.

### **3.6. Субкоманданте Маркос: колективна суб'єктність у боротьбі за свободу**

У 1990-х Мексика пережила глибоку кризу національної ідентичності, побудованої на міфі однорідної нації під владою PRI [39, с. 53]. Сапатистський рух на чолі з субкоманданте Маркосом став символом розколу цієї ілюзії. Його виступ у 1994 році, збігшись із підписанням NAFTA, викрив суперечність між неоліберальною модернізацією та забутими індигенними спільнотами Чіапаса. Сапатисти, з їхніми балаклавами та образами боротьби за землю, запропонували альтернативний уявний простір, де демократія поєднувалася з соціалізмом, а локальні вимоги — з глобальним резонансом [39, с. 54].

Заснований на «гетеротопії» (альтернативних просторах), сапатизм використовував образи, що порушували канони політичної риторики.

Маркос, як медіатор, поєднував традиційну усну культуру індігенів із сучасними медіа. Його мова, наповнена притчами та діалогічністю, уникала догматизму, натомість створюючи відкритий дискурс [39, с. 55]. Це дозволило руху стати голосом не лише корінних народів, а й усіх маргіналізованих, трансформуючи поняття «народу» з ностальгічного конструкту в активний політичний суб'єкт.

Субкоманданте Маркос перетворив EZLN на глобальний символ опору, використовуючи літературу та медіа для поширення ідей. Його тексти, перекладені десятками мов, надихали рухи від Латинської Америки до Європи, пропонуючи альтернативу капіталізму через пряму демократію, громадську владу та повагу до культурної ідентичності [40, с. 196-198].

Навіть після його «зникнення» у 2014 році сапатисти залишаються прикладом того, як локальна боротьба може стати частиною світового руху за соціальну справедливість.

Три основи сапатистського проекту — демократія, свобода та справедливість — мають глибоке переосмислення. Демократія для них — це не лише вибори, а постійна участь громадян у прийнятті рішень. Свобода передбачає незалежність від диктату грошей, а справедливість — рівний доступ до життєвих благ і однакове правосуддя для всіх, незалежно від статусу [40, с. 205].

Маркос відійшов від традиційної марксистської термінології, замість цього створив поетичну та доступну мову боротьби [40, с. 206]. Він показує, що революційна думка може бути гнучкою, а її форми — різними в залежності від контексту. Сапатисти доводять, що опір не потребує єдиної ідеології — достатньо поставити питання: «Що мене виключило?» [40, с. 209]. «Ми хочемо “відкрити тріщину в історії” — не запропонувати готові рішення, а показати, що інший світ можливий» [41, с. 42].

Для корінних народів Чіапасу Маркос — не просто революціонер, а міфологічна фігура, що втілює минуле, теперішнє та майбутнє майянського світу. Його образ поєднує риси шамана, божества та народного месії, але водночас він свідомо уникає культу особистості, підкреслюючи колективний характер сапатистського руху.

На відміну від класичних лідерів, Маркос не нав'язує ідеологію — він стає «дзеркалом», у якому кожен бачить власне обличчя боротьби.

Глобальний вплив Маркоса полягає саме в тому, що він перетворив локальний рух на символ універсального опору. Закликаючи до «світу, де вмістяться багато світів», він запропонував альтернативу як капіталізму, так і догматичному соціалізму. Його комуніке, наповнені літературними образами та іронією, показали, що

революційна мова може бути поетичною, а боротьба — творчим процесом, де немає єдиного рецепту.

Феномен Маркоса став мостом між анархістськими ідеями автономії та практиками індігенних громад. Відмовившись від західної моделі «революційного авангарду», сапатисти довели, що суб'єктність народжується знизу — через асемблеї, пряму дію та діалог [40, с. 215].

Їхній досвід підтверджує анархістський принцип: справжня свобода можлива лише там, де кожен учасник руху залишається творцем власної історії.

У контексті філософії анархізму Маркос уособлює відмову від дихотомії «індивід проти колективу». Його маска — не символ відчуження, а знак того, що революційна ідентичність завжди множинна. «Маркос — це дзеркало. Той, хто дивиться в нього, бачить не його обличчя, а своє власне» [42].

Сапатисти показали: коли боротьба ґрунтується на гідності, а не на доктрині, вона стає відкритим простором, де індивідуальність не зникає, а знаходить нові форми вираження через солідарність.

### **3.7. Пол Ньюман, Боб Блек (та інші): анархізм у контексті сучасних соціальних змін**

Текст Сауля Ньюмена «Анархізм і політика ресентименту» аналізує критику анархізму з боку Фрідріха Ніцше [49, с. 200] Ніцше, хоча й загалом вороже ставився до багатьох політичних рухів XIX століття, з особливою зневагою ставився саме до анархізму [43]. Він вважав, що анархісти уособлюють «мораль раба», засновану на ресентименті — почутті заздрості, образи й ненависті, яке виникає у слабких у відповідь на силу й перевагу інших. Згідно з Ніцше, справжні цінності творяться сильними, шляхетними людьми, які утверджують себе і світ, не зважаючи на «іншого». Натомість мораль рабів виникає як реакція — вона визначає «добро» лише у протиставленні до «зла», яке уособлює панівний клас [50, с. 34]. Ця мораль зосереджується на зовнішньому ворогові й діє реактивно, а не активно.

Ніцше вбачає у політичних рухах, що проголошують рівність, демократію та емансипацію — включно з анархізмом — прояви ресентименту. Він твердить, що ці рухи не створюють нові цінності, а лише намагаються зруйнувати існуючі, керуючись

ненавистю до сильних. Автор тексту погоджується з тим, що хоча Ніцше несправедливо спрощує анархістську теорію, в його зауваженнях є зерно істини. Він вказує на те, що деякі форми анархізму справді можуть мислити в дихотоміях — добрий народ проти злого державного апарату, пригноблені проти гнобителів — і таким чином потрапляти у логіку ресентименту.

Однак текст не відкидає анархізм як політичну позицію. Навпаки, він пропонує, що анархізм може стати більш релевантним у сучасному світі, якщо усвідомить і подолає власні тенденції до морального маніхейства. Це означає переосмислення понять влади, суб'єктності й боротьби, щоб вийти за межі логіки «жертви» і створити нові політичні уявлення, що не базуються на реакції на «іншого», а народжуються з внутрішньої сили, творчості та утвердження життя.

Отже, постанархізм пропонує альтернативу традиційним формам політичної дії, які зазвичай опираються на сутнісні уявлення про людину, спільноту або владу. Натомість він стверджує відкритість і мінливість ідентичності, а також етику взаємної підтримки без посилення на фіксовану людську природу. Така перспектива дозволяє уявити нові форми колективної дії, що не ґрунтуються на репресивних або ієрархічних структурах, а на принципах взаємності, відкритості до відмінностей і визнання автономії кожного.

Крім того, постанархістська етика колективної дії ґрунтується на поєднанні свободи й рівності не як протилежних, а як взаємопідсилюючих цінностей. Відмова від жорстких універсалістських чи партикуляристських моделей дозволяє мислити колективність як таку, що не заперечує унікальність особистості, а навпаки, вимагає її для своєї повноти. Цей підхід відкриває простір для політичних форм солідарності, які одночасно визнають і свободу бути іншим, і спільну відповідальність за підтримку соціальної рівності.

Таким чином, постанархізм стає не лише критикою панування і репресивних структур, а й джерелом конструктивної етики та політичного бачення. Він пропонує бачення спільноти, що базується не на однаковості чи підпорядкуванні, а на активній взаємодії, турботі, самоперевершенні та взаємному посиленні. Саме ці принципи дозволяють перейти до розмови про сучасні форми анархізму в соціальних рухах,

зокрема до дослідження Кліффорда Бавереля [44], у якому йдеться про кінцеву мету соціальних рухів третьої хвилі та ступінь їхньої прихильності до анархістського ідеалу. Чи можемо ми назвати ці рухи «революційними», чи вони залишаються просто «соціальними рухами»? Щоб відповісти на це питання, потрібно спочатку визначити основну різницю між цими двома поняттями.

За визначенням Д. Є. Девіс, соціальний рух — це: «колективно організовані учасники, які знаходяться на достатній відстані від держави, щоб мобілізуватися і висувати вимоги до неї, але не настільки далеко, щоб віддавати перевагу її поваленню» [46, с. 619]. Це визначення вказує на різницю між соціальним рухом і революцією.

У підсумку, автор показує, що головна мета рухів третьої хвилі полягає не у безпосередньому захопленні влади чи проведенні революції у класичному розумінні, а у демонстрації альтернативної моделі суспільного устрою через практику автономії, самоорганізації й прямої дії. Такі рухи не прагнуть інтегруватися в існуючу систему, а натомість виступають прикладом іншого способу життя і політичної участі, який відкидає ієрархію, представництво й централізацію. Саме у цьому – бути прикладом – і полягає їхня кінцева мета, що відповідає анархістському ідеалу та логіці префігуративної політики.

Боб Блек виступає з позиції глибокої критики не лише державності чи капіталізму, а й самого анархістського дискурсу, вказуючи на його суперечності, фрагментацію, догматизм і схильність до авторитаризму попри заявлену антиавторитарність [47]. У такий спосіб Блек демонструє, що анархізм як соціальне і політичне явище не може бути редуковане до єдиного принципу «проти держави», адже саме «анархісти» часто діють у спосіб, що відтворює владні структури.

Через це Блек пропонує розрізнення між «анархізмом» як ідеологією та «анархією» як способом існування, свободи і самотворення. Його ідея «анарха» як індивідуальної сили, що не вписується в жодну колективну ортодоксію, цілком вписується в парадигму сучасного постструктуралістського мислення, зокрема в контексті критики ідентичностей, авторитетів і формальностей.

Таким чином, внесок Блека у сучасні соціальні зміни — це не традиційна активістська діяльність, а деконструкція самої мови та структури політичної боротьби, в тому числі анархістської. Це дозволяє поставити під сумнів не лише державу, а й саму форму «руху», «ідеології» та навіть «солідарності», якщо вони відтворюють структурну насилу чи уніфікацію.

Сучасний західний політичний ландшафт більше не має справу з такими колишніми загрозами, як фашизм чи комунізм, які, у сучасному вигляді, залишаються в Китаї, Кубі чи Північній Кореї. Натомість з'являється нова загроза у вигляді авторитарного етнонаціоналізму та певних форм анархізму. Метью Ігліас, публіцист, висуває цікаву ідею: анархізм, а не соціалізм, може бути майбутнім культурного лівого руху [45]. Хоча історичні ознаки анархізму, як-от синдикалізм, комуни та товариства взаємодопомоги, в основному зникли, дух анархізму зберігається у численних сучасних рухах: від Затапістського повстання в Чіапасі до протестів Осциру Wall Street та антиглобалістських акцій.

Анархізм не лише філософія чи утопічна ідея. Це ще й політичний рух, що відкидає державу та будь-які ієрархічні структури влади. Він виступає за організацію суспільства через добровільну взаємодію між людьми, обираючи бездержавне, самоуправне суспільство з рівними можливостями для всіх. Ідеї анархізму включають анархо-капіталізм, анархо-синдикалізм, анархо-примітивізм та анархо-фемінізм, і кожен з цих напрямків має своє бачення майбутнього.

Сучасний анархізм часто відомий через прямі дії та створення альтернативних інститутів, таких як кооперативи та колективи. Вже в наш час він проникає в різноманітні соціальні рухи та організації, які працюють на створення децентралізованих структур і більш справедливих умов життя.

Зв'язок анархізму з насильством та хаосом часто неправильно сприймається, через деякі історичні події, пов'язані з тероризмом та насильницькими діями [48]. Однак варто розрізняти анархістську філософію, що виступає за мирну, добровільну співпрацю, від окремих актів насильства, які часто не є властивими всім анархістським рухам. Сьогодні багато анархістських рухів спрямовані на мирні методи боротьби з несправедливістю.

## ВИСНОВКИ

У межах дослідження було комплексно проаналізовано анархізм як філософську течію, що має глибокі теоретико-методологічні підвалини, сформовані внаслідок критики централізованої влади, авторитаризму та інститутів примусу. Визначено, що анархізм апелює до природного прагнення людини до свободи, автономії та добровільної кооперації.

Його методологічні основи базуються на ідеях етичного індивідуалізму, антиклерикалізму, антимілітаризму й антиєрархічності.

У межах аналізу концепцій суб'єктності та ідентичності було виявлено, що класичні анархісти, зокрема Годвін, Прудон, Бакунін і Кропоткін, розглядали індивіда як раціональну та моральну істоту, здатну до самовизначення без зовнішнього примусу. Вони підкреслювали, що справжня свобода можлива лише за умов зруйнування ієрархічних структур і утвердження горизонтальних відносин у суспільстві.

Окрема увага була приділена впливу постструктуралізму та новітніх соціальних рухів на формування постанархізму. Дослідження показало, що такі мислителі, як Тодд Мей, Сол Спектор, Сауль Ньюман, у своїх працях розвинули ідеї анархізму, інтерпретуючи їх крізь призму деконструкції, критики суб'єкта й аналізу дискурсивних практик. Постанархізм відмовляється від універсалізму й метанаративів, натомість підтримуючи множинність ідентичностей та форм опору.

Було з'ясовано, що горизонтальні структури, тимчасові автономні зони (як-от TAZ Гакіма Бея) та практики самоврядування відіграють важливу роль у формуванні сучасної ідентичності. Ці форми організації слугують інструментами практичного втілення анархістських ідеалів у контексті повсякденного життя та опору системі.

Нарешті, оцінка внеску анархістської філософії у розвиток альтернативних моделей соціальної організації показала, що анархізм продовжує відігравати активну роль у створенні експериментальних форм солідарності, кооперації та автономії. Через сучасні соціальні рухи, ініціативи прямої демократії, кооперативи та мережеві форми самоорганізації анархізм доводить свою життєздатність як інтелектуальна й практична альтернатива домінантним політичним парадигмам.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Alaimo, Stacy. *John Zerzan and the Primitive Confusion*. Chronos Publications, 2004.
2. Armitage, Jonathan. "Ontological Anarchy, the Temporary Autonomous Zone, and the Politics of Cyberculture: A Critique of Hakim Bey." *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 4, no. 2, 1999, pp. 115-128.
3. Baryon, Daniel. "A Modern Anarchism (Part 1): Anarchist Analysis." *EconStor*, 16 Mar. 2023, [https://www.econstor.eu/bitstream/10419/270854/1/20230316\\_baryon\\_modern\\_anarchism\\_part\\_1\\_anarchist\\_analysis.pdf](https://www.econstor.eu/bitstream/10419/270854/1/20230316_baryon_modern_anarchism_part_1_anarchist_analysis.pdf).
4. Becker, Michael. "Anarcho-Primitivism: The Green Scare in Green Political Theory." *Western Political Science Association 2010 Annual Meeting Paper*, 2010, p. 16.
5. Black, Bob. "My Anarchism Problem." *The Anarchist Library*, <https://theanarchistlibrary.org/library/bob-black-my-anarchism-problem>.
6. Clifford, Baverel. "Modern Anarchism in Social Movements: From the Arab Spring to the Occupy Wall Street Movement." *ResearchGate*, [https://www.researchgate.net/publication/327857133\\_Modern\\_Anarchism\\_in\\_Social\\_Movements\\_From\\_the\\_Arab\\_Spring\\_to\\_the\\_Occupy\\_Wall\\_Street\\_Movement](https://www.researchgate.net/publication/327857133_Modern_Anarchism_in_Social_Movements_From_the_Arab_Spring_to_the_Occupy_Wall_Street_Movement).
7. Colson, Daniel. "Anarchist Subjectivities and Modern Subjectivity." *The Anarchist Library*, 1996, <http://theanarchistlibrary.org/library/daniel-colson-anarchist-subjectivities-andmodern-subjectivity>.
8. Dagger, Richard. "Philosophical Anarchism and Its Fallacies: A Review Essay." *Law & Philosophy*, vol. 19, 2000, p. 391.
9. Egoumenides, Michael. *Philosophical Anarchism and Political Obligation*. Routledge, 2014.
10. Fadaee, Simin. "Subcomandante Marcos: A Guerrilla with a Difference." *Global Marxism*, Manchester University Press, 2024, pp. 195-215.
11. Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice*. Cornell University Press, 1993.
12. Friedrich Nietzsche. *Birth of Tragedy*. Translated by Walter Kaufmann, Modern Library, 1968, p. 72.
13. Friedrich Nietzsche. *The Gay Science*. Translated by Walter Kaufmann, Vintage, 1974, p. 228.
14. Godwin, William. *Enquiry Concerning Political Justice*. Batoche Books, 2001, p. 601.
15. Graham, Robert. "The General Idea of Proudhon's Revolution." 2017, p. 20.
16. Guimarães, R. G. "John Zerzan, Primitivism, and the Value of Culture."
17. Herlinghaus, Hermann. "Subcomandante Marcos: Narrative Policy and Epistemological Project." *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 14, no. 1, 2005, pp. 53-74.
18. Jun, Nathan. "Anarchist Philosophy: Past, Problems and Prospects."
19. Jun, Nathan. "Rethinking the Anarchist Canon: History, Philosophy, and Interpretation." *Anarchist Developments in Cultural Studies*, vol. 3, 2013, pp. 79-111.
20. Jun, Nathan. *Anarchism and Political Modernity*. Bloomsbury Academic, 2011.

21. King, Richard. "The Limits of Individualism: Family and Community in the Fiction of William Godwin, Mary Wollstonecraft and George Eliot." *University of Tennessee Thesis*, [https://trace.tennessee.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=11065&context=utk\\_graddiss](https://trace.tennessee.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=11065&context=utk_graddiss).
22. Marshall, Peter. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Fontana Press, 1993.
23. McQuinn, James. "Clarifying the Unique and Its Self-Creation: An Introduction to 'Stirner's Critics' and 'The Philosophical Reactionaries.'" Archive.org, 2012, <https://archive.org/details/StirnerStirnersCritics>, p. 24.
24. Mintz, Steven. "The Resurgence of Anarchism." *Inside Higher Ed*, 16 Feb. 2024, <https://www.insidehighered.com/opinion/blogs/higher-ed-gamma/2024/02/16/resurgence-anarchism>.
25. Morris, Brian. "Kropotkin and the History of Anarchism." Anarchist Federation, 2008, p. 31.
26. Newman, Saul. "Postanarchism: A Politics of Anti-Politics." *Journal of Political Ideologies*, vol. 16, no. 3, 2011, pp. 313-327.
27. Newman, Saul. "Anarchism and the Politics of Ressentiment." Goldsmiths Research Online, <https://research.gold.ac.uk/id/eprint/12628/>.
28. Parker, C. *Federation, Anarchist "Basic Bakunin."* 2014, p. 20.
29. Pavlychenko, Andrii. "Postanarchism as Philosophy of Radical Politics." *Visnyk of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Philosophy. Philosophical Peripeteia*, no. 63, 2020, pp. 34-43.
30. Perhegnyak, I. A. "Theoretical Aspects of Anarchism: Historical Origins." *Archive of Qualification Works (2019-2020 – 2022-2023 Academic Years)*, 2020, p. 89.
31. Rousselle, Duane, and Süreyya Evren, editors. *Post-Anarchism: A Reader*. Pluto Press, 2011, p. 240.
32. Scrivener, Michael H. "Godwin's Philosophy: A Revaluation." *Journal of the History of Ideas*, vol. 39, no. 4, 1978, pp. 615-626.
33. Sellars, Stephanie. "Hakim Bey: Repopulating the Temporary Autonomous Zone." *Journal for the Study of Radicalism*, vol. 4, no. 2, 2010, pp. 83-108.
34. Simmons, A. J. "Philosophical Anarchism." SSRN, 2009, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1344425](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1344425).
35. Skirda, Alexandre. *Facing the Enemy: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*. AK Press, 2009.
36. Stepelevich, Lawrence S. "Max Stirner and the Last Man." *The Heythrop Journal*, vol. 63, no. 4, 2022, pp. 817-827.
37. Stepelevich, Lawrence S. "The Revival of Max Stirner." *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, no. 2, 1974, pp. 323-328.
38. Strong, Dana. "Proudhon and the Labour Theory of Property." *Anarchist Studies*, vol. 22, no. 1, 2014, pp. 52-65.

39. Wolny, Robert W. "Hyperreality and Simulacrum: Jean Baudrillard and European Postmodernism." *European Journal of Interdisciplinary Studies*, vol. 3, no. 3, 2017, pp. 75-79.
40. Zerzan, John. "Language: Origin and Meaning." *ETC: A Review of General Semantics*, 1989, pp. 236-241.
41. Zerzan, John. "Patriarchy, Civilization, and the Origins of Gender." *The Anarchist Library*, 2010.
42. Zelman, J. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Prickly Paradigm Press, 2004.
43. Zelman, J. *Direct Action: An Ethnography*. AK Press, 2009.
44. Baverel, Clifford. "Modern Anarchism in Social Movements." *ResearchGate*, [https://www.researchgate.net/publication/327857133\\_Modern\\_Anarchism\\_in\\_Social\\_Movements\\_From\\_the\\_Arab\\_Spring\\_to\\_the\\_Occupy\\_Wall\\_Street\\_Movement](https://www.researchgate.net/publication/327857133_Modern_Anarchism_in_Social_Movements_From_the_Arab_Spring_to_the_Occupy_Wall_Street_Movement).
45. Stiglitz, Joseph. "In Rousseau's Footsteps: David Graeber and the Anthropology of Unequal Society." 2011.
46. Shantz, Jeff. *Active Anarchy: Political Practice in Contemporary Movements*. Lexington Books, 2010.
47. Scott, James C. *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton University Press, 2012.
48. Scott, James C. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press, 2009.
49. Sellars, Stephanie. "Hakim Bey: Repopulating the Temporary Autonomous Zone." *Journal for the Study of Radicalism*, 2010, vol. 4, no. 2, pp. 83-108.
50. Pavlychenko, A. M. "Postanarchism as Philosophy of Radical Politics." *Visnyk Kharkiv National University*, 2020, no. 63, pp. 34-43.
51. Shulha, M. "Theory of Post-Anarchism of Saul Newman as Radicalization of Political Philosophy." *Education and Science*, no. 1, 2021.
52. Graeber, David. *Direct action: An ethnography*. AK press, 2009.
53. Graeber, David. *Fragments of an anarchist anthropology*. Prickly Paradigm Press, 2004.