

Введение

В октябре 1913 года Людвиг Клагес выступил с манифестом «Человек и Земля», написанным специально для фестиваля Молодежного движения на Высоком Мейснере. В «цивилизационно-критическом» или, как стали говорить позднее, «экопацифистском» духе влиятельный представитель философии жизни и член мюнхенского кружка «космистов» обрушивался на науку и технику, видя в них формы «саморазложения человечества». Он противопоставлял современную эпоху «прогресса» традиционной культуре, внутри которой «творения человека» еще находились в симбиозе с природой. «Они обнаруживают душу ландшафта, из которого они выросли. Подобно тому, как древние народы именовали себя отпрысками Земли, так и все созданное ими своей формой и цветом происходило от Земли — все, начиная жилищем и кончая оружием и домашней утварью»¹. Но техническая цивилизация современности разрывает «связь между творениями человека и Землей», она уничтожает богатый исторический ландшафт. Она не только разрушает природу, эксплуатируя ее во имя отвлеченной «пользы человечества», но и выступает против реальной человеческой культуры, нивелирует и искореняет цветущее многообразие народов. В списках потерь значатся не только вымершие виды животных и обезображенная природа, но и утратившие свою идентичность народы. На их место пришел «монотонный рабочий день», жизнь стала «бездушной» и «безрадостной». Господство «духа» над «душой» закрепляет глубокий раскол между человеком и природой. И если не произойдет «внутреннего жизненного поворота», если «всесвязующая любовь» не восстановит разрыв, то человечество продолжит «опустошать в слепой ярости Мать-Землю, пока всю жизнь, да и его самого не поглотит бездна Ничто»².

За год до легендарного манифеста Клагеса крупный немецкий промышленник, политик и интеллектуал Вальгер Ратенау впервые

¹ Klages L. Mensch und Erde (1913) // Mensch und Erde. 5. Aufl. Jena: Diederichs, 1937. S. 22.

² Ibid. S. 38 f.

концептуально связал критику техники с критикой современности. В его книге «К критике современной эпохи» («Zur Kritik der Zeit») техника была подведена под емкую формулу «механизации мира». В своих многочисленных довоенных публикациях инициатор и лидер немецкой электротехнической промышленности нового типа сокрушался о разрушении исторических зданий, упадке художественного производства и даже о том, что на смену мужественному и благородному дворянству пришел более прагматичный, позитивистски и материалистически настроенный средний класс. Здесь не было никакого противоречия. Принимая «механизацию» (т. е. современные технологии, инструментальный разум и стремление к эффективности) и считая технологическое развитие необходимым для того, чтобы прокормить растущее население, он бичевал сопутствующие культурные и социальные изъяны современного европейского общества. Его надежда и вера заключались в том, что человеческая душа сможет преодолеть эти недостатки в будущем, заменив эгоистические стимулы в экономике мотивацией любви, уважения к другим и чувством долга по отношению к обществу. Служение нации вместо капиталистической конкуренции — вот что позволило бы реализовать высшую форму существования человечества, гармонично сочетающую достижения техники с ценностями справедливого и гуманного общества.

Однако события Первой мировой войны заставили — не одного только Ратенау — серьезно скорректировать ожидания как бы естественного подчинения современных средств традиционным формам и идеалам. Стремление к тотальной мобилизации в современной войне вынудило страны безоговорочно принять промышленную и технологическую логику, включая все нежелательные последствия, иными словами, заставило быть эффективным. Назначенный организатором военно-промышленного комплекса Германского рейха, Ратенау коренным образом пересмотрел свое мировоззрение и перешел от призывов к нравственному возрождению нации к требованиям по защите технократических государственных мер. Построение централизованно управляемой экономики с максимальным участием государства в бизнесе Ратенау считал не просто специальной мерой военного времени, но и началом фундаментальных изменений, призванных низвергнуть «тех богов, которым поклонялся мир до августа 1914 года»¹.

¹ Письмо Херманну Штеру от 14 августа 1914 г. Цит. по: *Schulin E. Zu Rathenaus Hauptwerken // Rathenau W. Gesamtausgabe. Bd. II. Hauptwerke und Gespräche. Hrsg. von E. Schulin. München: G. Müller; Heidelberg: Schneider, 1977. S. 558.*

В своей военной публицистике он высказывал мысль, что конкурентный принцип капитализма должен освободить место для государственного социализма (мысль весьма близкую по духу к позиции персонального солидаризма или «национального социализма» Макса Шелера тех лет). В эссе 1917 года «О вещах грядущих» он писал: «Прагматическое мышление, собирание и распределение сил, подвижность масс и умов достигли невиданных прежде размеров. Но механизация начинает представлять угрозу там, где неодолимая сила начинает овладевать жизнью, где движение выходит из-под контроля и делает человека, господина машины, рабом собственного творения. Здесь источники несвободы, бессмысленных усилий, вражды и духовного умирания»¹. Однако теперь довоенная вера в этические изменения сменилась технократическим видением и убежденностью в том, что все проблемы «механизации» решит улучшенная организация национальной экономики: в будущем должна появиться крупная полугосударственная экономическая структура, которая будет сочетать свободу предпринимательства с широким контролем со стороны государства для обеспечения общего блага.

Вальтер Ратенау, став в годы Веймарской республики одним из основателей Немецкой демократической партии либерального толка и министром иностранных дел, погиб после покушения, совершенного в берлинском районе Груневальд 24 июня 1922 года членами «Морской бригады Эрхарда» и «Организации Консул» Эрвином Керном и Херманном Фишером. Конечно, этот факт — очень резонансное политическое событие — следовало бы скорее рассматривать в рамках истории одной «незавершенной демократии». Истории, полной парадоксов, одним из которых и явилось убийство радикальными националистами патриотически мыслящего и действовавшего политика из патриотических же побуждений. Однако в нашем контексте этот факт имеет еще и символическое значение; оно заключается в том, что технократические идеи в период между двух мировых войн в Германии главным образом провозглашались сторонниками правых политических взглядов. Значительная часть представителей так называемой «консервативной революции» (различных групп праворадикальных интеллектуалов, которые без сожаления расстались с мечтой о возвращении в Германский рейх вильгельмовского образца и разрабатывали идеологию современного авторитарного государства, апеллируя к опыту Великой войны) были

¹ *Rathenau W. Von kommenden Dingen // Gesammelte Schriften. Bd. 3. Berlin: S. Fischer, 1925. S. 53.*

убеждены, что Германия может возродиться как могущественная нация только в том случае, если примет экономический и технический императив без оговорок. Артур Мёллер ван ден Брук в книге «Третий рейх» (1923) предлагал инкорпорировать современную промышленность и экономику в немецкий или «прусский» социализм; выдающийся специалист в области публичного права Карл Шмитт надеялся на приход политической силы, способной продуктивно использовать технологии; Фердинанд Фридрих Циммерманн, он же Фердинанд Фрид, редактор экономического раздела «Die Tat» (пожалуй, самого популярного журнала младоконсерваторов), не скрывал своей идейной зависимости от публикаций Вальтера Ратенау и требовал ведения национальной экономики.

Ратенау служил вдохновляющим ориентиром и для главной фигуры «консервативной революции», Освальда Шпенглера, за которым закрепилось прозвище «Нестора военного поколения». Во втором томе «Заката Европы» Шпенглер призывал молодых фронтовиков посвятить свою жизнь «технике вместо поэзии» и «военно-морскому флоту вместо живописи». Для его воззрений характерен некий диссонанс между ориентацией на традиционные ценности и пониманием невозможности их реального осуществления. Он обогатил критику современной эпохи новой позицией, не сводимой ни к чисто революционному, ни к чисто реакционному умонастроению, ни к прагматической ориентации на сохранение либерально-демократического статус-кво. Согласно Шпенглеру, предназначение «фаустовского человека» заключается в том, чтобы заново (творчески) овладеть техникой. Было бы недоразумением относить его хрестоматийные высказывания о технической цивилизации как «мертвой культуре» к культуркритицизму, видеть в них некую «реакционную» критику техники¹. Правильнее говорить, наоборот, о попытке *героического преодоления критики техники*, чуждого мифам прогрессистского мышления². Иными словами, диагноз технической современности, заимствованный у культуркритицизма, получил здесь иную оценку: «отважный пессимист» Шпенглер все-таки не был лишен упований и верил, что немецкому инженеру и рабочему самой судьбой

¹ Эта позиция четко артикулирована в «инженерной» философии техники в ФРГ, например, у Ф. Раппа или Г. Рополя. Ср. также: *Тавризян Г.М.* Философы XX века о технике и «технической цивилизации». М.: РОССПЭН, 2009. С. 61, 69 (прим. 85).

² См.: *Sieferle R.P.* Die Konservativ Revolution: Fünf biographische Skizzen (Paul Lensch, Werner Sombart, Oswald Spengler, Ernst Jünger, Hans Freyer). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1995. S. 130–131.

уготовано соединить в себе добродетели пруссачества и социализма. Эта интуиция получила блестящее завершение в «Рабочем» (1932) Эрнста Юнгера, который распознал в «тотальной мобилизации» силу, направленную против буржуазного мира и расчищающую пространство для новой иерархии ценностей. «Тотальную мобилизацию осуществляют не люди, скорее, она осуществляется сама; в военное и мирное время она является выражением скрытого и повелительного требования, которому подчиняет нас жизнь в эпоху масс и машин»¹. Фронтовик и теоретик «нового национализма» описывает современность как техническую революцию, набрасывает футуристические черты «мира работы» в планетарном масштабе и предсказывает господство метафизического «гештальта Рабочего», чьим способом действия и бытия-в-мире как раз и служит «тотальная мобилизация».

Мартин Хайдеггер штудировал «Рабочего» самым тщательным образом. На полях третьего издания (также 1932 года) сохранилось множество пометок и комментариев, среди которых обращают на себя внимание такие:

с. 27 (78): *«Что надлежит увидеть, так это наличие диктатуры экономической мысли самой по себе, охватывающей своим кругом всякую возможную диктатуру и ограничивающей ее в принятии мер»*. Экономика — наша судьба[,] Ратенау².

с. 40 (97): *«Одно из средств подготовки к новой, проникнутой большей отвагой жизни, состоит в уничтожении оценок освободившегося и ставшего самовластным духа, в разрушении той воспитательной работы, которую провела с человеком бюргерская эпоха»*. Плоть и жизнь противник духа³.

Характер этих заметок, сделанных, судя по всему, в год принятия ректорства во Фрайбургском университете, свидетельствует скорее о согласии «тайного короля немецкой философии» с прославленным ветераном Первой мировой войны как минимум в оценке диагноза технической современности. А еще Хайдеггер как внимательный читатель удивительно верно определяет все явные и неявные контексты юнгеровского эссе, которое хотя и не было строгим философским

¹ Юнгер Э. Тотальная мобилизация // Рабочий. Господство и гештальт / Пер. с нем. и послесл. А.В. Михайловского. СПб.: Наука, 2000. С. 452–453.

² Heidegger M. Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe. Bd. 90. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. S. 315. Форматирование текста воспроизводится по публикации этих маргиналий, подготовленной П. Травни. Изменение коснулось только второй цифры в скобках, которая отсылает к русскому изданию «Рабочего».

³ Heidegger M. Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe. Bd. 90. Hrsg. von Peter Trawny. S. 323.

трактатом, но вполне могло бы претендовать на зеркально точное отражение духовно-исторических тенденций времени. В первом случае Хайдеггер указывает на книгу Вальтера Ратенау. Во втором случае мысль Юнгера о том, что на смену буржуазной эпохе идет эпоха Рабочего, соотносится с известным тезисом Людвиг Клагеса об извечном противоборстве духа и души из его позднего труда «Der Geist als Widersacher der Seele» (в 3 т., 1929–1932). Впрочем, в этой отсылке была опять же некая парадоксальность. Опираясь на Ницше, Клагес стремился показать, что оргиастически-бессознательная сущность души находится под угрозой со стороны духа, разума, под которым понималось в равной степени и научное исследование, и промышленная техника. Освобождение от оков прогресса казалось возможным лишь через погружение философии в бездны мифа и мистерии, через прославление космической жизни. Однако Хайдеггер не мог не замечать, что юнгеровское очарование техникой сопровождалось приписыванием звучанию «песни машин» в том числе магическо-преображающего воздействия на человека нового типа, в чьей груди вместо сердца почти по-дионисийски начинал пульсировать пламенный мотор.

Политические выступления Хайдеггера учебного 1933/34 года свидетельствуют, с одной стороны, об одобрительном отношении к юнгеровскому технооптимизму («Новый германский студент есть *рабочий*»¹), а с другой стороны, он произносит фразу о «подлинной технике», которая должна быть реализована немецкой нацией в согласии с «ландшафтом и родиной», «основой и почвой»², т. е. природой в целом. После разочарования в способности национал-социализма привести к утверждению и торжеству «новую германскую действительность», оставаясь при этом, так сказать, *physis-friendly*, Хайдеггер более не возвращается к мысли о «подлинной технике». Он сосредоточивает свое внимание на вопросе отношения искусства и природы, Юнгер же надолго остается в его глазах выразителем конструктивистской, технократической установки. Так возникло толкование «тотальной мобилизации» через ницшеанскую метафизику «воли к власти», которую Хайдеггер развивал уже на своем семинаре о «Рабочем», организованном им для небольшого круга коллег Фрайбургского университета в январе 1940 года. Размежевание с Юнгером

¹ Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation. 25. November 1933 // Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. GA. Bd. 16. Hrsg. v. H. Heidegger. Frankfurt am Main, 2000. S. 206.

² Ibid. S. 200–201.

может рассматриваться, таким образом, как отправная точка для специфического «энвайронментализма»¹, благодаря которому во многом сложился образ позднего Хайдеггера как критика «махинаций» новоевропейской науки и техники, а значит, и индустриального общества, враждебного по отношению к природным и культурным ландшафтам. Юнгеровская картина ничем не сдерживаемой воли к власти и победоносного шествия современной техники, оставляющего после себя след из разрушенных символов прошлого, стала для Хайдеггера своего рода дистопией; это несомненно, однако достаточно ли для объяснения этого решительного размежевания с концепцией Рабочего одного указания на внутреннюю эволюцию Хайдеггера в направлении бытийно-исторического мышления и анализа причин новоевропейского нигилизма или все же требуется рассмотреть более широкий и сложный комплекс современных мыслителю дискуссий об отношении техники и культуры, природы и техники в интеллектуальной истории Третьего рейха до начала Второй мировой войны? Вот один из многих непростых, но интересных вопросов, ответ на которые должно дать наше исследование.

«Время картины мира» — знаменитая статья, восходящая к докладу 1938 года «Основание новоевропейской картины мира метафизикой», — определяет метафизическую сущность современности как математическое естествознание и машинную технику. Многоплановость действительности редуцируется до узкого спектра постижимой научно-техническим способом предметности, манипулирование и распоряжение которой всецело оправдано ради задач достижения контроля над природой и безопасности общества. Тот способ мышления, который позволяет поставить человека и его интересы в центр картины мира («Weltbild»), Хайдеггер называет «гуманизмом». Рационалистический подход, впервые отрефлексированный у Декарта, оказывается главной причиной нигилистического кризиса современности. Если весь мир и все вещи внутри мира рассматриваются и получают значимость только в отношении автономного (мыслящего) субъекта, то эти объекты превращаются в ресурс для осуществления ничем не сдерживаемой (ввиду констатированной Ницше «смерти Бога») «воли к власти». Хайдеггер приходит к радикальному выводу: *техника и национал-социализм суть предельное выражение*

¹ Ср.: Rohkrämer T. Martin Heidegger, National Socialism and Environmentalism // How Green Were the Nazis? Nature, Environment, and Nation in the Third Reich / Ed. by Franz-Josef Brüggemeier, Marc Cioc, Thomas Zeller. Athens: Ohio University Press, 2005. P. 171–203.

нигилизма как завершения новоевропейской метафизики. Перефразируя название известной брошюры Сартра в хайдеггеровском ключе, можно было бы сказать: «Национал-социализм — это гуманизм!» Это означает, что завершение метафизики манифестирует себя в форме человекопоклонничества и тотальной мобилизации, приводящих в конечном счете к стиранию различий между либерально-демократическими, социалистическими и фашистскими государствами (похожее отношение нам встречается в послевоенном эссе Юнгера «Уход в лес», где все эти тенденции рассматриваются с точки зрения различных по форме, но единых по содержанию техник установления тотального господства над индивидом).

Таков был первый решительный шаг, сделанный Хайдеггером в сторону той критики современности, что была облечена в форму анализа «поставы» в еще одном хрестоматийном тексте, «Вопросе о технике» (1954). Так в лице Хайдеггера происходило возвращение немецкой философии к культуркритицизму, который оказался наиболее востребованной формой (как правого, так и левого) дискурса о модерне после угасания технократического всплеска к началу Второй мировой войны. Неслучайно, что в этой, пожалуй, самой известной хайдеггеровской статье о технике во многом повторялись темы, намеченные и отчасти развитые Людвигом Клагесом в его манифесте «Человек и Земля», который оставался влиятельным текстом на протяжении всех 1920-х годов, но обрел особую популярность именно в годы ранней Федеративной Республики.

* * *

Описанные немецким исследователем и философом техники Хансом Ленком¹ системно-технократические тенденции последней трети XX столетия говорят о необходимости возврата к фундаментальным философским и социологическим дискуссиям в Германии вокруг трансформации роли техники накануне Первой мировой войны и в течение 1920–1930-х годов — дискуссий, вызванных противоречиями индустриализма, экологическим кризисом, крахом идеалов гуманизма и прогресса и не в последнюю очередь появлением новых, порожденных или усовершенствованных военной промышленностью технологий. Отсюда вытекает продуктивность рассмотрения вопроса

¹ Ленк Х. Размышления о современной технике. М.: Аспект-пресс, 1996. См. также: Новая технократическая волна на Западе / Сост. и вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1986.

о технике в тесной связи с критикой модерна. В современной философской литературе общим местом стали утверждения о модерне как эпохе беспрецедентного динамизма (Э. Гидденс), форсированной историчности и буржуазного прогресса. При этом по-прежнему уделяется крайне незначительное внимание феномену «критики культуры» (Kulturkritik) рубежа веков, «консервативно-революционным» или «реакционно-модернистским» проектам периода Веймарской республики и Третьего рейха, а также активному возобновлению культуркритического дискурса в «эру Аденауэра»¹. Однако именно эти видимые метания между модернизмом и традицией с их особыми понятиями («тотальная мобилизация», «героический реализм»), фигурами («рабочий», «цезарь», «техник-инженер») и ходами мысли (техника как «тактика жизни») позволяют более глубоко понять специфику и различные трансформации модерна с характерной для него амальгамой рациональных и иррациональных элементов.

Предмет рассмотрения в этой книге *принципиально двойственный*. С одной стороны, речь идет о немецких *дискурсах о технике* условно после 1900 года и до 1960-х годов. Хотя это понятие шире понятия *философии техники*, однако оно представляется методически более целесообразным, поскольку 1) не ограничивает анализ известными академическими фигурами и дисциплинарными рамками (например, мы вводим фигуры «философствующих инженеров» Фридриха Дессауэра или Хайнриха Харденсетта или фигуры «независимых писателей» Эрнста и Фридриха Георга Юнгеров); и 2) как раз благодаря этой междисциплинарности позволяет выявить собственно философию техники там, где она, как правило, не предполагается стандартизованными историко-философскими исследованиями той или иной персоналии (границы между социологией и философией техники очень подвижны, что иллюстрирует пример Ханса Фрайера); наконец, что опять-таки не менее важно, позволяет 3) воздержаться от приписывания некой консистентной теории тем мыслителям, у которых как будто предполагается некая философия техники (например, у Мартина Хайдеггера или Гюнтера Андерса).

¹ В качестве исключения назовем три важнейших исследования: *Herf J. Reactionary Modernism. Technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984; *Rohkrämer T. Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland 1880–1933*. Paderborn; München: Schöningh, 1999; *Morat D. Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2007.

Следует отметить одну важную специфическую черту философии техники: как академическая область она зародилась именно в Германии, но истоки этих исследований лежат вне профессиональной философии. Карл Ясперс был не просто очень известным, а именно университетским философом с большим академическим весом, но ни Эрнст Капп, создатель самого термина и автор книги «Grundlinien einer Philosophie der Technik» (1877), ни большинство других ранних авторов, писавших по этой теме, не являлись и не идентифицировали себя в качестве профессиональных философов. Например, Капп получил степень доктора классической филологии и большую часть своей жизни проработал школьным учителем географии и истории, а еще имел статусы «независимого писателя» («freier Schriftsteller») и внештатного преподавателя в университете (немецкий «Privatdozent»). Фридрих Дессауэр был инженером (а еще политиком и участником технократического движения), а Ойген Дизель (сын изобретателя дизельного двигателя Рудольфа Дизеля) — тоже независимым писателем.

Карл Митчем провел фундаментальное различие между двумя основными подобластями философии техники, которые он назвал соответственно «инженерной философией техники» и «гуманитарной философией техники». Инженерная философия техники — это философский проект, направленный на понимание феномена техники/технологии *per se*, воплощенного в практике инженеров и других лиц, работающих в технических профессиях. Он анализирует «технология изнутри и [направлен] на понимание технологического способа бытия-в-мире»¹. В качестве представителей инженерной философии техники Митчем называет, среди прочих, Эрнста Каппа и Фридриха Дессауэра. Гуманитарная философия техники, с другой стороны, состоит из более общих философских проектов, в которых техника сама по себе не является основным предметом интереса. Скорее, техника берется в смысле *case-study*, которое может привести к новому пониманию множества философских вопросов путем изучения того, как современные технологии влияют на человеческую жизнь и жизнь общества. Однако для настоящего исследования это различие не имеет *методического смысла*, поскольку перед ним стоит иного рода задача — проследить развитие мысли о технике внутри большого промежутка времени, постоянно держа в уме социокультурную динамику современности, как она проживалась

¹ *Mitcham C. Thinking Through Technology: The Path Between Engineering and Philosophy. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1994. P. 39.*

и переживалась «запоздавшей нацией». При этом для интеллектуального историка сохраняет свою актуальность знаменитый тезис Томаса Карлейля: «Повествование линейно, действие объемно»¹.

Известную исследовательскую свободу в обращении с материалом обеспечивает введение *интеллектуально-исторической перспективы*. Когда в фокусе внимания исследователя оказывается не кабинетный ученый или университетский профессор, а *интеллектуал*, появляются богатые возможности для создания стереоскопического изображения духовно-исторического ландшафта, включающего в себя отношение к общественно-политическим движениям, к политическим партиям и кружкам, влиятельным СМИ и институтам государственной власти². Интеллектуалы в Германии всегда играли выдающуюся роль. Так, мы будем рассматривать Вальтера Ратенау, этот хрестоматийный пример либерального интеллектуала в эпоху кризиса буржуазной культуры, наряду с практикой национал-социалистических организаций в области экологии и инженерного творчества; нас будут интересовать статьи Эрнста Юнгера в национал-революционных журналах 1920-х годов и колонки дипл. инж. Готтфрида Федера в номерах флагманского журнала официальной немецкой технократии «Deutsche Technik» за 1933–1935 годы; наконец, мы не сможем не упомянуть о роли «Перелетных птиц» (Wandervogelbewegung) в формировании консервационистского сознания в кайзеровской Германии и об «антиядерном движении», вне которого трудно понять значение эссеистики Гюнтера Андерса для складывания антитехнократического или «зеленого» дискурса уже в Федеративной Республике.

Начиная примерно с рубежа XIX–XX столетий интеллектуалы создают «картины мира», транслируют смыслы, «расставляют вехи» в жизненных порядках. Однако выступают они теперь не только как «социальные пророки», но и как пропагандисты «национальной идеи». Интеллектуалы становятся неотъемлемой частью структурных изменений публичной сферы, вызванных модернизацией европейского общества. В результате «коммуникативной революции» либеральные элиты с их идеалом рациональной публичной аргументации

¹ The works of Thomas Carlyle, Centenary Edition / Ed. by H.D. Trail. L., 1896–1901. Vol. 27. P. 89.

² Опыт описания истории интеллектуалов в Германии см. в соответствующем разделе коллективной монографии: Михайловский А.В. Германия // Мыслящая Россия. История и теория интеллигенции и интеллектуалов / Под ред. В.А. Куренного. М.: Некоммерческий фонд «Наследие Евразии», 2009. С. 116–162.

и деятельности «во благо нации» трансформировались в массовое демократическое общество, разделенное по партийному принципу и интеллектуально неоднородное. Рожденные новой эпохой публицисты и философствующие эссеисты были одинаково готовы как к «расколдовыванию», так и к новому «заколдовыванию» мира.

С этим связан другой момент, предполагающий уже не только и не столько рассмотрение различных концепций техники, представленных в творчестве немецких философов и интеллектуалов «первого» и «второго» эшелонов, сколько попытку разглядеть в них *две различные и разнесенные по времени парадигмы*: 1) парадигму компенсации (кризисных явлений модерна) и 2) проактивную парадигму в смысле инициативной и деятельной вовлеченности, задающей новые ориентиры в осмыслении самих фундаментальных условий модерна. Конечно, если считать демократию, плюрализм, гуманизм вкупе с прогрессистскими теориями разного толка интегральными составляющими модерна, то большинство критиков цивилизации, несомненно, следует записать в «антимодерный» лагерь. С этой точки зрения предмет исследования будет выглядеть примерно как «консервативная мысль о технике в Германии». Отчасти это так, исследование не претендует на всесторонность и исчерпание всех концепций техники и технического развития в Германии, однако все же претендует на формулирование теории, которая позволит выводить некие закономерности внутри модерна. Если смотреть в таком ракурсе, предмет исследования выходит за рамки истории немецкой философии соответственно немецкой интеллектуальной истории.

Классовая борьба или социальный активизм в поддержку всеобщего равенства и универсальных прав человека является пусть важной, но все же лишь частью современной культуры, что, как нам представляется, нисколько не исключает возможных апелляций к Богу и Традиции. К замечанию интеллектуального историка Томаса Рокремера о том, что «ядро цивилизационно-критических и экологических убеждений плохо вписывается в схему противопоставления правого и левого»¹, можно добавить аналогичную констатацию применительно к технократическим идеям времен Веймарской республики и «четырёхлетнего плана» Третьего рейха. В любом случае идея Рокремера о «другом модерне» представляется очень эвристичной, а потому ее уточнение и развитие в духе социально-философской рефлексии выглядит перспективной задачей. Наряду с концепциями

¹ Rohkrämer T. Eine andere Moderne? S. 24.

техники различных немецких мыслителей преимущественно консервативной ориентации предметом пристального рассмотрения должны стать проекты «иногo» модерна накануне и между двух мировых войн, послевоенные концепции «завершенного модерна», в которых предвосхищается проблематика конца истории (зadолго до либерального варианта Ф. Фукуямы) и звучит тема экологической катастрофы, и наконец альтернативная «духовная история техники», ставящая под вопрос классическую дихотомию материи и духа.

Есть основания надеяться, что это позволило бы существенно скорректировать позицию социальных наук, которые до недавнего времени пытались реконструировать процесс европейской модернизации как единый и целостный, охватывающий все сферы общества — экономику, политику, технику — и противопоставляющий их естественной среде, в отличие от «традиционного», «домодерного» общества. Речь идет о фундаментальной проблеме: а вправе ли мы действительно констатировать такое единство на интеллектуально-рефлексивном уровне и продолжать использовать расхожие оппозиции «проекта модерна» и «обращенного в прошлое антимодернизма», «Просвещения» и «Контрпросвещения»? Исследование радикально-консервативных взглядов на технику в Германии 1920–1930-х годов и, соответственно, послевоенной критики научно-технической цивилизации должно выявить наличие не *одной* самоинтерпретации модерна как просвещенческо-гуманистической генеральной линии, а множества самоинтерпретаций, к которым едва ли возможно приклеить этикетки «модернизма» и «антимодернизма».

* * *

Г.М. Тавризян пишет: «Философия техники, как теоретически, концептуально выраженное размышление о техническом прогрессе, технике, ее роли в сложившемся облике цивилизации, о ее сегодняшних задачах и потенциале, благоприятном либо неблагоприятном, для будущего — стала обязательным компонентом саморефлексии любого развитого общества, более того, важнейшей частью отношения к миру»¹. Техника способна развивать собственную динамику, грозит выйти из-под контроля человека, и это вызывает законные опасения. Кто знаком с творчеством братьев Эрнста и Фридриха Георга Юнгеров, тот знает, что в мире Рабочего недостаточно

¹ Тавризян Г.М. *Философы XX века о технике и «технической цивилизации»*. С. 5.

условий для осуществления подлинной свободы. Техника позднего модерна опутывает жизненный мир сетью безжизненных автоматических устройств, подчиняет человека механической необходимости и отрицает тем самым свободу как его основное достоинство. Ведь для «мусического человека» и «лесного странника», *Waldgänger*, нет ничего более чуждого, чем демоническое упоение техническим активизмом. Поэтому как вообще возможно сочетать два этих понятия («свобода» и «техника»), если, конечно, не считать, что они представлены только контрадикторным отношением? Современная техника таит в себе опасность. Так полагал и Мартин Хайдеггер. И цитировал одно стихотворение Гёльдерлина, которое вселяло надежду в послевоенное время. В гимне «Патмос» (1802) есть такая строфа:

Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.

«Там, где опасность, // Вырастает и спасительное». Поэтическое высказывание не утратило своей силы до сих пор, а значит, может служить путеводной нитью в размышлении о технике и свободе.

Последнее столетие второго тысячелетия вошло в историю не только под именем «короткого XX века» (Э. Хобсбаум), но и как «техническая эпоха». Человеческая экзистенция в современном обществе тысячью нитей связана с техникой, что дает основания считать последнюю центральной сферой позднего или развитого модерна¹. Освобождающий эффект «технического прогресса» очень быстро переходит в свою противоположность — эффект зависимости от техники и порождаемое им катастрофичное мышление. Технические категории господствуют в жизненном мире развитого индустриального общества. Ставшая «совершенной» техника больше не создает специфические средства для устанавливаемых человеком целей. Она производит «вторичные системы» (Х. Фрайер), т. е. сконцентрированные энергии, высокие напряжения, методы управления, которые можно использовать в самых разных целях; создает возможности, которые трансцендируют естественные способности человека. Поэтому прямые попытки контролировать никем не управляемую, заряженную взрывной силой систему научно-технической цивилизации лишены смысла и ведут лишь к усугублению опасности.

«Критика техники» наряду с «философией техники» неслучайно является одним из самых узнаваемых порождений германского

¹ В немецкоязычной литературе широко принято обозначение «*fortgeschrittene Moderne*».

духа — подобно перевернувшему мир изобретениям Готтлиба Даймлера или Вильгельма Конрада Рёнтгена. Собственно консервативная критика культуры, которая и образует первый и основной контекст дискуссии о технике в Германии, начинается с судьбоносного вопроса «техника: проклятие или благословение?». Иначе говоря, культуркритическое мышление как особый модус внутримодерной рефлексии отличает ярко выраженный дискурс о механизации и массовизации общества, оказавший стимулирующее воздействие не только на философию, но и на немецкую социологию, вплоть до философской антропологии и критической теории¹.

При этом отправной точкой для критики тотальной механизации и массовизации современного общества служила инструментальная трактовка техники. Поскольку технические структуры рассматривались как продукты человеческой деятельности, то ключевым вопросом в дискуссии о роли техники в европейской цивилизации являлся вопрос об отношении «цель — средство». Редукция техники к простому средству имела две важные особенности: во-первых, аргументация культуркритицизма исходила из нейтральности технических средств, а во-вторых, следовала модели однозначности техники, даже в случае преворачивания отношения «цель—средство».

От парадигмы нейтрального и однозначного инструмента отталкиваются такие представители культуркритицизма, как Г. Зиммель и М. Шелер, у которых критика техники (*Technikkritik*) выступает как элемент общего историко-культурного анализа общества. Например, в «Философии денег» (1900) Зиммель развивает гипотезу², согласно которой технические средства в ходе своего развития поглощают все больше душевных сил. Опасность заключается в том, что технический инструментарий может превратиться в самостоятельную сущность. Человек продолжает поддерживать работу машины, но уже не знает, с какой целью он это делает; техника же овладевает его душой и заставляет его служить себе. Так средство из раба становится господином своего господина.

Шелер в «Ресентименте в структуре моралей» (1912) считает технику выражением человеческих стремлений к власти над природой, организованным применением систематически выработанных производственных знаний для ее эксплуатации. Происходящий при этом

¹ *Bollenbeck G.* Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J.J. Rousseau bis G. Anders. München: Beck, 2007. S. 233 f.

² *Simmel G.* Philosophie des Geldes. 6. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1958. S. 548 f.

«переворот в ценностях» описывается так: «Наверное, нет другого вопроса, в котором проникательные и благоразумные люди нашей эпохи были бы столь единодушны, как в вопросе о том, что в ходе развития современной цивилизации *природа*, которой человек хотел овладеть, стремясь поэтому свести ее к механике, превратилась, как и вещь, *в господина и хозяина человека, машина — в господина и хозяина жизни*; что “вещи” становились все умнее и мощнее, красивее и крупнее, а человек все больше превращался в деталь созданной им самим машины»¹. Человек приводится в непосредственное отношение к техническим средствам и сам приобретает черты автоматизма. Отсюда рождается метафора «демонизма техники», дополнением к которой выступает гётевская фигура «ученика чародея»².

Вызвал я без знанья
 Духов к нам во двор
 И забыл чуранье,
 Как им дать отпор!
 (пер. Б. Пастернака)

Техника уподобляется ведьмовской метле, которую человек вроде бы заставил двигаться, но, подобно ученику чародея, позабыл дальнейшие заклинания и растерялся. Более того, возникает вопрос, а есть ли вообще хозяин метлы, способный вернуть ее на место в углу?

Обратной стороной отношения к технике как средству оказывалось приписывание ей некой телеологии в смысле оптимального развертывания культурных задатков человека. Этот «позитивный» взгляд на технику подчеркивал тот момент, что интеграция техники в общество сулит окончательное освобождение цивилизованного человечества от природных уз. Гипотеза, согласно которой у техники нет имманентного смысла и этического содержания, что ею может владеть всякий, казалась в этой перспективе негуманной, а потому техника вписывалась в качестве последнего недостающего звена в божественный план творения. В этой версии критики культуры, распространившейся и за пределы Германии (например, она встречается

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. А. Н. Малинкина. СПб.: Наука, 1999. С. 201.

² Баллада И. В. фон Гёте «Ученик чародея» («Zauberlehrling», 1797). Ученик мага, подсмотрев некоторые обряды своего учителя, но не поняв их сущности, вызывает к жизни некие темные силы. Но это единственное, что он может сделать: он не знает ни как отправить их обратно, ни как справиться с ними и в итоге погибает.

у Й. Хёйзинги), слышалась скорее лебединая песнь, нежели решение теоретических проблем, главной из которых было осмысление технического прогресса как неотъемлемой части общественного развития.

Общим фоном немецкой критики культуры являлась оппозиция «высокоразвитой культуры» и «массовой культуры» или «технической цивилизации» и, соответственно, дихотомический образ человека: холодный рациональный техник, с одной стороны, и «душевный» человек — с другой. Л. Клагес противопоставлял современную эпоху «прогресса» традиционной культуре, внутри которой «создания человека» находились в симбиозе с природным целым. В то же время в литературе эксплуатировался идеальный образ «германской духовности», противопоставляемый плоской «цивилизации Запада». Такие взгляды еще встречаются у Хельмута Плеснера, говорившего о «восстании сердца» против цивилизации¹, и Карла Ясперса, полагавшего, что германская аристократия духа должна противостоять техническому прогрессу, массовизации общества и невыносимым формам господства².

После окончания Первой мировой войны сетования об исчезновении родных пейзажей, об утрате традиционной культуры или нормативной программы воспринимались представителями фронтового поколения скорее как «старческий идеализм», вызывавший не меньшее раздражение, чем безоглядная вера в прогресс. Радикально-консервативная философия техники периода Веймарской республики начинается с резкого неприятия альтернативы «проклятие или благословение техники?». Если немецкие консервативные критики противопоставляли технику культуре, то «реакционные модернисты», как окрестил представителей «консервативной революции» социолог Джеффри Херф, настаивали скорее на единстве техники и культуры³. Они смогли обновить романтические антикапиталистические установки германских националистов и разработать новые концепции развития общества, в которых массы и техника рассматривалась как основной ресурс для его преобразования. Комплекс этих установок мы будем называть вместе с Р.П. Зиферле «героическим преодолением критики техники» или, более традиционно, «героическим реализмом» (Шпенглер). Реакционные модернисты акцентировали

¹ *Plessner H.* Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche. Zürich; Leipzig: Max Niehans, 1935. S. 157.

² См., например: *Ясперс К.* Духовная ситуация времени (1932) // Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 288—418.

³ *Herf J.* Reactionary Modernism. P. 2, 16.

значение технических моделей мышления и организации для всех сфер жизни (общества, государства, культуры и т. д.). На смену широко распространенному и, признаем, достаточно примитивному тезису о «нейтральном средстве» пришел целый комплекс дискурсов о технике и власти («технократия»), технике и природе («энвайронментализм»), наконец, о технике как сущности *sui generis* («демонизм техники»).

В ходе дальнейшего исследования будет предпринята попытка по возможности всеобъемлюще и всесторонне реконструировать развитие дискуссии о технике в Германии, попутно выделяя ее основные этапы — от начатков экологического мышления внутри культуркритики периода вильгельмовского рейха до героического преодоления технического отчуждения во время Веймарской республики и от специфической немецкой технократии в годы Третьего рейха к антиядерному движению и обновлению культуркритического дискурса в ранней Федеративной Республике. Эти три периода метафорически соотносятся с циклом движения математического маятника (осциллятора), а для любителей классической метафизики ту же самую мысль можно было бы без особых потерь выразить с помощью неоплатонической триады «пребывания — исхождения — возвращения»¹. Хотя эти модели представляют собой не более чем интерпретативные схемы, однако в соотнесении с ними — и, прежде всего, с моделью маятника — будет описываться и объясняться эволюция дискурса о технике как значимого элемента рефлексивного модерна. Рассматриваемый период (если учитывать только предметно разбираемые сочинения) охватывает шесть десятилетий — от 1900-х до 1960-х годов включительно. В хронологическом отношении центральное место занимает эпоха Веймарской республики, тематический же акцент делается на концепциях техники внутри так называемой «консервативной революции». Подвергая сомнению распространенное прежде всего в германоязычной литературе однозначное проведение консервативно-революционных идей под рубрикой «реакционной критики цивилизации» («reaktionäre Zivilisationskritik») и «Контрпросвещения» («Gegenaufklärung»), исследование в то же время трактует консервативный дискурс о современной технике как парадигмальный и наилучшим образом проясняющий социокультурные следствия технического модерна.

¹ Во всяком случае мы не хотели бы, чтобы нас заподозрили в каких-либо позитивистских или метафизических симпатиях при объяснении социальных процессов.

Основная гипотеза исследования заключается в том, что технократия и экологизм образуют два полюса, напряжение на которых определяет развитие дискуссий о технике в Германии. Вместе с тем они хорошо подходят для иллюстрации общего тезиса о маятниковом движении модерна. Критика техники у представителей так называемой «философии жизни» — Л. Клагеса, Т. Лессинга, Г. Зиммеля, В. Зомбарта и др. — берется условно в качестве *первого взмаха маятника*, связанного с компенсацией последствий индустриальной революции. Вместе с ней на смену характерным для философии и науки конца XIX века тенденциям позитивизма, сциентизма, секуляризма, гносеологизма, номинализма, нормативизма и прочих форм новоевропейского рационализма приходит реабилитация психологии, волюнтаризма, дорефлексивных элементов сознания, восстановление в правах религиозного и символического мировидения, одним словом, все то, что в дальтонической оптике — будь то марксистской, будь то либерально-демократической идеологии — дискредитируется путем навешивания ярлыка «иррационализма» или «антидемократизма». Рациональное никуда не исчезает, но дополняется за счет усеченных на первых этапах модернизации элементов, которые относятся к логике модерна не меньше, чем уравнивающий концепцию прогресса Вольтера — Тюрго — Кондорсе руссоистский дискурс о «добром дикаре».

Второй взмах маятникового движения, анализируемый на примере различных проектов героического преодоления критики техники у О. Шпенглера, Х. Фрайера, Э. Юнгера, так называемого «немецкого технократического движения», включая попытки ранней национал-социалистической идеологии по выходу из культурного кризиса и активному возвращению технике смысла в перспективе сохранения «жизненного пространства» и признания самоценного и автаркического бытия отдельных «народных сообществ», рассматривается как «проактивный» момент современного движения. Для него в особенности характерен активистский пафос интеграции природы и культуры через осознание творческого и инновационного потенциала технологий, требование соразмерности ритмам и порывам «революционных двадцатых», соответственно, разрешение парадокса «техники и свободы», скепсис в отношении буржуазного ламенту по поводу вызванного индустриализацией упадка европейской культуры, новое видение человека, а также футуристические проекты по переустройству государства, экономики и общества — то, что Эрнст Юнгер выразил с помощью образа «органической конструкции», а Йозеф

Геббельс — метафорой «романтики стали». Здесь можно вести речь и о новом секуляризме (решимость человеческой экзистенции ничего не хочет знать о благодати), и о новом рационализме («пятилетний план» во всемирном государстве Рабочего), и о реабилитации исторического субъекта в форме народного здесь-бытия (*völkisches Dasein*), что выливается в переживание «очарования техникой» и чувство уверенности в том, что жизнь как таковая способна породить из себя самый новый порядок ценностей, соразмерный «сверхчеловеческому» герою технической революции. Так описывается период колебания маятника модерна, за который система совершает одно полное колебание и возвращается в то же состояние, в котором она находилась.

Уже к началу Второй мировой войны и с удвоенной силой после нее хорошо видно стремительное возвращение к культуркритическому дискурсу, причем нередко у тех же самых авторов, которые еще несколько лет назад шли в авангарде технической революции, как братья Юнгеры, либо выступали — вполне в духе консервативно-революционного *Zeitgeist*'а — с идеями вроде «подлинной техники» (М. Хайдеггер). Это *третий взмах* или *новое колебание маятника*, вызванное потребностью в компенсации разрушительных последствий активного нигилизма (в метафизическом плане), разочарования (в мировоззренческом плане) в способности «людей техники» независимо от капитала и ангажированной политики обновить национальную жизнь настолько, чтобы она стала резистентной в отношении экономической рациональности и привела к примирению техники и культуры, а также (в социально-экономическом, гуманитарном и историческом плане) хищнического истребления человеческих и природных ресурсов и усиления контрольно-организаторских государственных мер в условиях новой тотальной войны на континенте. Наметки нового экологического мироощущения или энвайронментализма мы находим у Ф.Г. Юнгера, М. Хайдеггера, Г. Андерса, в поздних работах Э. Юнгера. Они осознают себя за нулевой отметкой нигилизма; их беспокоят вопросы антропологического кризиса, разрушения традиционных ландшафтов, конца истории. Однако если Клагес, этот эко-апоклиптик *avant la lettre*, отрицал амбивалентность модерна, то после Второй мировой войны признание двойной игры «опасности и спасения» становится фирменным знаком рефлексии о технике в контексте размышлений о смысле и назначении истории, в том числе смысле «истории бытия». Подступы к экологическому мышлению после Второй мировой войны опираются

на содержательно разные трактовки техники, но все они в равной степени признают опасность, которую современные технологии представляют для человека и окружающей среды. Здесь мы имеем дело с широкой и богатой палитрой теорий — от знаменитого определения сущности техники как «Ge-stell» у М. Хайдеггера и критики «вторичных систем» индустриального общества у Х. Фрайера до оригинальных концепций постистории и Э. Юнгера, и Г. Пюнтера. Техника — это сила, ставшая автономной и распространившаяся на все сферы жизни общества. В своем большом эссе «Совершенство техники» Ф. Г. Юнгер рисует ее как реальность *suī generis*, не только отдельную от воли индивидуумов, но и от смысла человеческой истории в целом. Этот новый пессимизм в отношении способностей человеческого *ratio*, как показал германист, профессор Технического университета Дрездена Ульриха Фрёшле, предвосхитил экологические настроения, которые начали активно распространяться в немецком обществе в конце 1970-х годов. То же самое можно сказать и о книге Г. Андерса «Устарелость человека», ставшей в 1956 году заметным интеллектуальным событием и во многом задавшей курс общественным дискуссиям в Федеративной Республике Германии об использовании ядерных (и других) технологий. Позволительно утверждать, что Клагес, Ф. Г. Юнгер и Г. Андерс не меньше, чем другой ученик Хайдеггера Ханс Йонас с его «принципом ответственности», остаются по-прежнему востребованными авторами в контексте программы «социальной оценки техники», «энергетического перехода» и в целом «зеленой» повестки.

Поворот от технического оптимизма к техноскептицизму характерен и для трех видных представителей так называемой Лейпцигской школы социологии культуры — Ханса Фрайера (собственно, основателя школы), Арнольда Гелена и Хуго Фишера. После войны Фрайер публикует «Теорию современной эпохи»¹, где правоконсервативные идеи причудливо вплетаются в теорию индустриального общества. Сотнями тысяч экземпляров расходуется бестселлер Арнольда Гелена «Душа в техническую эпоху»² — героическая апология институтов культуры, разрушающихся под натиском технической суперструктуры. Наконец, Хуго Фишер, близкий друг, корреспондент и вдохновитель Эрнста Юнгера в 1920–30-е годы, пишет

¹ Freyer H. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1955.

² Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1957.

«Теорию культуры»¹, в которой развивает критику «индустриального человека» и обрисовывает перспективы развития отталкивающейся от Запада «всемирной цивилизации».

Разработанное в те же годы Х. Фрайером понимание техники как социокультурной системы получает дальнейшее развитие в «критической теории» и дополняется Ю. Хабермасом критикой в адрес опосредованной технократией мифологизации целерациональности и фрагментации человеческой психики при участии искусственно создаваемых институтов современности. Вообще в 60-е годы XX века, под воздействием научно-технической революции и кибернетики, появляются принципиально новые взгляды на технику (Х. Шельски и Г. Понтер), что образует некий водораздел с так называемой «классической теорией», которая интересовалась имманентными закономерностями технического развития, сущностью техники, понимая под Technik прежде всего технические артефакты или же аналоговую технику, а не особую форму разума, т. е. техническую рациональность или же конкретные technologies, вызывающие трансформацию общества в направлении информатизации и последующей цифровизации. Цифровизация убивает технику. Поэтому «дискуссией о технократии» и рефлексией о роли кибернетической техники предпочтительно очертить верхнюю временную границу исследования.

¹ Fischer H. Theorie der Kultur. Das kulturelle Kraftfeld. Stuttgart: Seewald-Verlag, 1965.