

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ ХАНСА ФРАЙЕРА¹

В октябре 1913 г. Людвиг Клагес выступил с манифестом «Человек и земля», написанным специально для легендарного фестиваля Молодежного движения (Jugendbewegung) на Высоком Мейсснере. В «цивилизационно-критическом» или, как стали говорить позднее, «экопацифистском» духе влиятельный представитель философии жизни и член мюнхенского кружка «космиков» обрушивался на науку и технику как формы «саморазложения человечества». Он противопоставлял современную эпоху «прогресса» традиционной культуре, внутри которой «создания человека» находились в симбиозе с целым природы. «Они обнаруживают душу ландшафта, из которого они выросли. Подобно тому, как древние народы именовали себя отпрысками Земли, так все, что они создавали, своей формой и цветом происходило от Земли – все, начиная жилищем и кончая оружием и домашней утварью»². 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 пользы, но и выступает против человеческой культуры, нивелирует и искореняет цветущее многообразие народов (в самом общем смысле прилагательного «völkisch»). 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» (христианский антропоцентризм и капитализм) 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 и его самого не поглотит бездна ничто»³.

¹ Статья написана в рамках индивидуального исследовательского проекта №09-01-0059. Индивидуальный исследовательский проект № 09-01-0059 «Философия техники в Германии меж двух мировых войн как радикально-консервативный ответ на вызовы модерна: от “героического преодоления” критики техники к “экологическому мышлению”» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

² Klages L. Mensch und Erde (1913) // Klages L. Mensch und Erde. 5. Aufl. Jena: Diederichs, 1937. S. 22.

³ Ibid. S. 38 f.

В годы, когда раздавались эти культуркритические ламентации в духе «фёлькиш», молодой доктор философии (1911) Ханс Фрайер, член элитарного Serakreis (круга издателя и правого интеллектуала Ойгена Дидерихса), принимал активное участие в деятельности Свободной германской молодежи (Freideutsche Jugend). Это «движение» видело себя в авангарде борьбы за культурные реформы с акцентом на национальном единстве в форме органической общности⁴. После войны Фрайер, фронтовик и первый германский профессор социологии в Лейпциге (1925), становится одним из протагонистов «консервативной революции» (Армин Молер назвал его «младоконсерватором-одиночкой»).

Это сложное идеологическое движение периода Веймарской республики включало в себя интеллектуалов, которые находились в националистическом лагере и занимали ярко выраженные антизападные, антидемократические, антилиберальные, антикапиталистические и антикоммунистические позиции. Несмотря на родовые узы, связывавшие «консервативную революцию» с философией жизни, ее представители дистанцировались от консервативной критики культуры и техники. Дистанция объяснялась не только различием между вильгельмовским и фронтовым поколениями, но и между эпохами: это был как раз тот случай, когда «одна, становящаяся, поглощает другую, уходящую»⁵. Время «консервативной революции» – это эпоха *post bellum magnum*.

Одна из главных тем «консервативной революции» — осмысление техники. Немецкая философия техники радикально-консервативного направления стала героико-реалистическим ответом на вызовы модернизации после Первой мировой войны и позволила выявить важнейшие проблемы индустриального общества («тотальная технизация жизни», «техника и планомерное управление», «техника и органическое»). Вместе с тем специфическая ситуация «консервативной революции» — ситуация «между традицией и модернизмом» (П. Козловски) — может служить парадигмой для рассмотрения более поздних тенденций в философии и критике техники второй половины XX века – от технократии до экологического мышления.

⁴ См.: *Üner E. Jugendbewegung und Soziologie. Wissenschaftstheoretische Skizzen zu Hans Freyers Werk und Wissenschaftsgemeinschaft bis 1933 // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 23. Opladen, 1981. S. 131–159.* Подробный очерк жизни и творчества Фрайера недавно опубликован в качестве послесловия к его первому переводу на русский язык: *Филиппов А.Ф. Ханс Фрайер: социология радикального консерватизма // Фрайер Х. Революция справа. М.: Праксис, 2008. С. 99–143.*

⁵ *Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000. С. 236.*

Описанные германским исследователем Х. Ленком технократические и системно-технократические тенденции второй половины XX в.⁶ заставляют вспомнить о фундаментальных философских и социологических дискуссиях в Германии 1920–1930-х гг. вокруг всемирно-исторического значения технической революции. Дискуссия вокруг технократии, очевидно, является неотъемлемой частью модерна, а потому уместно говорить не столько об «антимодернизме» философского консерватизма в Германии этого периода, сколько о «другом модерне»⁷. В современной социально-философской литературе общим местом стали утверждения о модерне как эпохе беспрецедентного динамизма (Э. Гидденс), форсированной историчности и буржуазного прогресса. При этом именно «реакционно-модернистские»⁸ проекты периода Веймарской республики (к ним относятся, например, проекты «тотальной мобилизации» и «рабочего» Эрнста Юнгера, концепт «революции справа» Ханса Фрайера) с их колебаниями между модернизмом и традицией, с их особыми понятиями («героический реализм» «органическая конструкция»), фигурами («солдат-рабочий», «техник-инженер») и ходами мысли («техника как тактика жизни») позволяют более глубоко понять специфику и трансформации модерна с характерной для него амальгамой рациональных и иррациональных элементов.

За год до манифеста Клагеса, в 1912 г., немецкий промышленник, политик и интеллектуал Вальтер Ратенау впервые концептуально связал критику техники с критикой эпохи. В его книге «К критике эпохи» техника была подведена под ёмкую формулу «механизации мира». В эссе 1916 г. «О грядущих вещах» он писал: «Прагматическое мышление, собирание и распределение сил, подвижность масс и умов, — писал он, — достигли невиданных прежде размеров. Однако механизация начинает представлять угрозу там, где не одухотворенная 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»⁹. Ратенау и Клагес оказали немалое влияние на Освальда Шпенглера, «Нестора военного поколения». Однако было бы недоразумением однозначно относить его высказывания о технической цивилизации к культуркритицизму, видеть в них

⁶ Ленк Х. Размышления о современной технике. М., 1996.

⁷ Такую формулировку со знаком вопроса предлагает, например, Т. Рокремер: *Rohkrämer T. Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland 1880–1933. Paderborn, 1999.*

⁸ Удачное обозначение Джеффри Херфа (в прошлом ассистента Д. Белла): *Herf J. Reactionary Modernism. Technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich. Cambridge University Press, 1984.*

⁹ *Rathenau W. Von kommenden Dingen // Rathenau W. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Berlin: S. Fischer, 1925. S. 53.*

«реакционную» критику техники¹⁰. Скорее следовало бы говорить о попытке *героического преодоления критики техники*, чуждого мифам прогрессистского мышления¹¹. Диагноз технической современности, заимствованный у культуркритицизма, получил здесь иную оценку. Вообще фигуру Освальда Шпенглера следовало бы помещать где-то «на границе между прусскими консерваторами, опиравшимися на промышленность, юнкеров, армию и бюрократию, и послевоенными консервативными революционерами»¹².

Воззрения Шпенглера характеризует диссонанс между ориентацией на традиционные ценности и пониманием невозможности их реального осуществления. Он ввел в критику эпохи новую позицию, не сводимую ни к чисто революционному, ни к чисто реакционному умонастроению, ни к чисто прагматистскому настроению сохранения либерального статус-кво. Она – подчеркнем еще раз – заключалась в спокойном и знающем преодолении культуркритицизма. Согласно «Закату Европы» (1918), предназначение «фаустовского человека» заключается в том, чтобы творчески овладеть техникой. «Отважный пессимист» Шпенглер все-таки не был лишен упований и верил, что немецкому инженеру и рабочему самой судьбой уготовано соединить в себе добродетели пруссачества и социализма. Эта линия получила, с одной стороны, блестящее завершение в «Рабочем» (1932) Эрнста Юнгера, который увидел в «тотальной мобилизации» силу, направленную против буржуазного мира и предвещающую рождение новой иерархии ценностей. С другой стороны, шпенглеровская идея «фаустовской техники» вылилась в радикально-консервативную концепцию Ханса Фрайера: техника как оружие революционного народа.

Радикально-консервативная философия техники отличается тем, что смогла окончательно преодолеть *культур-пессимистское* отношение к технике и избежать секуляризированной демонология техники как редукции всего человеческого и природного к простому средству. Если культуркритицизм *противопоставляет* ее культуре, то радикальные консерваторы настаивали на *единстве* техники и культуры. Они смогли обновить романтические антикапиталистические установки германских правых националистов и разработать новые концепции развития общества, в которых массы и техника рассматривалась как основной ресурс для его преобразования.

¹⁰ Эта позиция четко артикулирована в позитивистски ориентированной западногерманской философии техники 1970–80-х гг., 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).

¹¹ См.: *Sieferle R.-P.* Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen. Frankfurt a. M., 1995. S. 130–131.

¹² *Herf J.* Reactionary Modernism. P.11.

Исследователь «консервативной революции» Р.-П. Зиферле оценивает вклад Ханса Фрайера в философию техники следующим образом: «Ханс Фрайер был первым академическим социологом в Германии, сделавшим технику главной темой своих размышлений, включивший ее анализ в широкий контекст социально-философских и философско-исторических теорий и, наконец, извлекший из этого анализа ряд эксплицитных политических следствий»¹³. Отношение к технике у Фрайера, несомненно, формировалось под воздействием критики культуры. Как ученик Зиммеля он искал преодоления «трагического» разлома между жизнью и культурой. Переживание мировой войны (Kriegserlebnis), вторжение жизни в застывшую систему ценностей, стало для него, как представителя фронтового поколения, ключевым мировоззренческим и мобилизующим фактором. Так, в своем послевоенном эссе «Антей»¹⁴, своего рода воззвании к участникам Jugendbewegung, Фрайер отказывается от гуманитаристско-универсалистского обоснования этики в пользу конкретной связи с «землей», как места культурно-исторического укоренения человека¹⁵. В эссе «Государство» Фрайер отмечает, что «прогресс человеческой нравственности», т.е. процесс материальной цивилизации, представляет собой реальный процесс универсализации, «секулярный планетарный процесс, превращающий человечество в единый род»¹⁶. Экономика и техника производят продукты, которые легко переносятся на другие культуры.

Здесь Фрайер, подобно Шпенглеру, сталкивается с фундаментальной проблемой: возможно ли сохранение самобытной культуры конкретного народа перед лицом процесса реальной универсализации? Ведь Просвещение, либерализм и социализм исходят из рационально-универсальных притязаний на общезначимость (всемирная либеральная цивилизация или тотальное господство универсального разума). Фрайер, наоборот, настаивает на том, что «человечество» существует лишь как мозаика самобытных фёлькиш-культур, благодаря чему ему удастся избежать нивелировки и гомогенизации, осуществляемых капитализмом. Таким образом, задача будущего заключается в признании техники культурой как ее собственного творения. Фрайер никоим образом не имеет в виду возвращения к некому доцивилизационному состоянию. Наоборот,

¹³ Siefertle R.-P. Die Konservative Revolution. S. 166.

¹⁴ Freyer H. Anthäus. Jena: Diederichs, 1918.

¹⁵ Ср. высказывание Э. Юнгера: «Мы, националисты, не верим во всеобщие истины. Мы не верим в универсальную мораль. Мы не верим в человечество как коллективное существо с центральной совестью и единым правом. Но мы верим в жесткую обусловленность истины, права и морали временем, пространством и кровью. Мы верим в ценность особенного» (Jünger E. Das Sonderrecht des Nationalismus // Arminius 8, 1927, Н. 4, 3).

¹⁶ Freyer H. Der Staat. Leipzig: Fritz Rechtsfelden, 1925. S. 171.

необходимо сделать цивилизацию инструментом для достижения целей, которые ставит перед собой «народ» (Volk).

Именно «народ», становящийся «государством» и «рейхом», создающий «пространство своей судьбы»¹⁷, способен решить и проблему отчуждения. Если марксистская перспектива вскрывает в объективности техники продукт деятельности субъекта, а на роль главного действующего лица истории выдвигает пролетариат, встраивающий технику в свой план тотального овладения природой, то национал-революционный проект Фрайера отводит главную интеграционную задачу «народу» – субъекту, принявшему форму политической общности. Техническое развитие приводится в непосредственное соприкосновение с волей «народа», а технические принципы представляют не социалистические рабочие, а слой техников и инженеров. Немецкий народ, питающий из своей субстанции национальную революцию, мобилизует технику на борьбу с природой¹⁸.

В своей программной статье «К философии техники» (1929) Ханс Фрайер подчеркивает «всемирно-историческое значение современной техники». Оно отличается от культур-философского структурного понимания, сторонники которого стремятся рассматривать технику как ценностно-нейтральную систему средств на службе других культурных ценностей. Отправной точкой полемики становится ключевое слово «диалектика средства», введенное Георгом Зиммелем, чьи лекции о кризисе культуры Фрайер до войны посещал в Берлине. Согласно Зиммелю¹⁹, технические средства в ходе развития необходимым образом поглощают все больше душевных сил. Опасность заключается в том, что технический инструментарий может превратиться в самостоятельную сущность: человек хотя и продолжает поддерживать работу машины, но уже не знает, для чего, и так средство из раба становится господином своего господина.

Отметим, что от парадигмы нейтрального инструмента отталкивается и Макс Шелер. В технике он видит выражение человеческих стремлений к власти над природой и ее эксплуатации, организованное применение систематически выработанных производственных знаний. Происходящий при этом «переворот в ценностях» (Umsturz der Werte) описывается у Шелера следующим образом: «В ходе развития современной

¹⁷ Ibid., S. 99.

¹⁸ См.: Freyer H. Der Staat. S. 175 f. Похожим образом писатель Арнольд Броннен, в конце 1920-х – начале 1930-х гг. близкий кругу «новых националистов» Эрнста Юнгера, определял технику как оружие нации в ее борьбе за существование и отстаивал тезис, что «основная сила техники внутренне присуща определенному народу и определенной расе» (Bronnen A. Nation und Technik // Münchener Neueste Nachrichten № 67, 09.03. 1933. S. 1–2).

¹⁹ Simmel G. Philosophie des Geldes. B.: Duncker&Humblot, 1956. S. 548 ff.

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»²⁰. Таким образом, человек, непосредственно соприкасаясь с техническими средствами, сам приобретает черты автоматизма. Отсюда рождается метафора «демонизма техники», дополнением к которой выступает гётевская фигура «ученика чародея»²¹. 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?

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 «духовный» человек, с другой. В то же время эксплуатировался идеальный образ «германской духовности», противопоставляемый плоской «цивилизации Запада». Таких воззрений придерживались и Хельмут Плеснер, говоривший еще в 1935 г. о «восстании сердца» против цивилизации²², и Карл Ясперс, полагавший, что германская аристократия духа должна противостоять техническому прогрессу, массовизации общества и невыносимым формам господства²³.

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

²⁰ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, 1999. С. 201.

²¹ Имеется в виду 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. «Вызвал я без знанья / Духов к нам во двор / И забыл чуранье, / Как им дать отпор!» (пер. Б. Пастернака).

²² Plessner H. Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche. Zürich und Leipzig: Max Niehans, 1935. S. 157 f.

²³ См., напр.: Ясперс К. Духовная ситуация времени (1932) // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 288–418.

божественный план творения (Фридрих Дессауэр). Одним словом, в этой критике культуры, распространившейся и за пределы Германии (например, она также встречается у Й. Хейзинги), слышалась скорее лебединая песнь, нежели решение теоретических проблем, главной из которых было осмысление общественного развития и технического прогресса как его неотъемлемой части.

Другим объектом критики Фрайера помимо Зиммеля выступает Эдуард Шпрангер и его теория «жизненных форм», в ряду которых не находится места для чрезвычайно типичной для современности фигуры техника. Это объясняется, прежде всего, пренебрежением к «эмпирически-дескриптивным» методам, поскольку, если рассматривать технику исключительно с культур-философской точки зрения, она оказывается чисто «инструментальным» фактором, имеющим «производную ценность». «Потенциально она служит всем ценностям, но лишь тем, что предоставляет в распоряжение средства, которые, будучи применяемы правильной волей, годятся для осуществления ценностей в материальном мире»²⁴. Таким образом, не философия и критика культуры, но лишь политико-социологический подход к технике способен увидеть в ней определяющую силу современной индустриальной эпохи. Можно вполне согласиться с оценкой актуальности философии техники Ханса Фрайера, данной исследовательницей его творчества Эльфридой Юнер. Как считает Юнер, Фрайер был одним из первых, кто увидел новизну феномена техники. Более того, он предвосхитил современное представление о техническом развитии как социальном процессе, предопределяющем общественные трансформации; модернизация общества есть в таком случае результатом технического прогресса, а не просто моментом *культурной трансформации*²⁵.

Ханс Фрайер выдвигает требование содержательной «философии истории техники», с точки зрения которой одинаково неподходящими, неуместными оказываются как претензии на управление техникой как нейтральным средством, так и «демонизация» техники, превращающая ее в самостоятельную и независимую от человеческого субъекта силу. К технике должны предъявляться этические и политические требования, а сама она должна рассматриваться как объективация человеческого отношения к миру. «Философия истории техники», по замыслу Фрайера, должна выявить ее связь с системой культуры, представить технику как судьбоносный элемент всей культуры. И наоборот, динамика

²⁴ Freyer H. Zur Philosophie der Technik // Freyer H. Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie. Hrsg. und komm. von E. Üner. Weinheim: Acta humaniora, VCH Verlagsgesellschaft, 1987. S. 8.

²⁵ Üner E. Herrschaft, Planung und Technik: Hans Freyers Versuch einer Rettung des Politischen // Freyer H. Herrschaft, Planung und Technik. S. 138.

технического развития получает свой философско-исторический смысл лишь в контексте культурных трансформаций, т.е. вследствие ее *интеграции в культурное целое*. Стало быть, Фрайера интересует *место техники в системе культуры общества, а также ее планомерное применение в политической организации господства*. Техника есть лишь одна из возможностей достижения общественно значимой цели. Коль скоро сам выбор средств определяется культурой, то развитие техники – это не произвольное изобретение новых инструментов, а объективация ценностного отношения и целей конкретного общества.

Фрайер выделяет три отличительных признака современной техники: 1) «эмансипация от органической природы» («машинный характер»); 2) учет всей «скрытой энергии», ее высвобождение и установление над ней «планового контроля» («трансформация энергии»); 3) тенденция к «систематике» и «переплетению отдельных технических средств и методик с целью создания сплошной сети овладения природой». Можно предвидеть, – полагает Фрайер, – что со временем техника накинёт свою сеть на всю Землю. И все же техника остается выражением человеческой воли к овладению природой. В этом смысле весь проект философии техники следует понимать в более широком контексте подлинно консервативной задачи по *сохранению жизненного мира* современного человечества.

Здесь усматривается идея антропологической укорененности техники, которая встречается еще у Макса Шелера и которую позднее будет развивать ученик Фрайера Арнольд Гелен. Но для Фрайера техника — это прежде всего объективация культуры. «Истоки активной, доминирующей формы европейского мышления о природе прослеживаются вплоть до первых столетий нового времени и даже до средневековья. Она дает науке импульс к развитию, прежде чем техника заключила союз с естествознанием. Насильственное опрашивание природы с целью научиться управлять ее силами, одухотворение Земли с целью подчинить и оформить ее — эта воля издавна присутствует в европейском духе»²⁶.

Проблема современности, начиная с эпохи высокоразвитого капитализма, заключается в переживаемом европейским человечеством «серьезном разладе между системой техники и жизнью народа, которой она должна служить». «Техника не интегрирована в полной мере в культуру, частью и созданием которой она является»²⁷. Достижение техникой совершенного состояния означало бы окончательную «смерть человечества», превращение его в автомат: человечество оказалось бы в мире без

²⁶ Freyer H. Zur Philosophie der Technik. S. 15.

²⁷ Ibid.

культуры и истории, в последней стадии цивилизации, когда системы средств будут осуществлять тотальное господство над живыми субъектами.

Как мы уже установили, Фрайер рассматривает технику не «ценностно-нейтрально» (в оппозиции к либеральным идеологиям, в конечном счете ставящим развитие техники в зависимость от требований капитализма), а как выражение определенной культурной формации. Современная техника – это «оружие, которое подбирает себе определенным образом направленная воля»²⁸, поскольку любая форма исторического существования есть выражение воли. А стало быть, техника «обладает однозначной ценностью как член этого целеполагания, как воплощение исторического воления»²⁹. Если контроль над развитием техники еще не безнадежно утрачен, то продуктивное решение задачи по сохранению жизненного мира будет зависеть от того, насколько удастся «интегрировать ее в жизненную тотальность европейских народов». Таким образом, Фрайер необходимым образом приходит к следующей постановке вопроса: «Возможен ли такой рабочий порядок, такое устройство общества, такая политическая система, которые бы создали живое ядро для системы техники»³⁰.

«Революция справа» (1931) – книга, созданная в момент наивысшего политико-эсхатологического напряжения – как раз и набрасывает контуры нового революционного субъекта. Старая «революция слева» уже не актуальна, она утонула в песок социального государства и больше не представляет реальной угрозы для буржуазного общества. На место пролетариата приходит «народ»³¹. Именно внутри народа осуществляется синтез механического и органического. «После того, как народ созрел для технической жизни (включая крестьянина, работающего с машинами и химией, ремесленника с электрифицированной мастерской, ребенка, растущего в мире техники как в чем-то само собой разумеющемся), преобразился смысл самой техники. Это уже не магическое средство принуждения в руках ее владельцев, но широкий пласт природы, кровеносная система духа и воли, пронизывающая землю и делающая ее единством человеческого мира... Предпосылка бытия политического субъекта состоит в том, что он свободен в своем жизненном пространстве и что силы этого пространства – силы субъекта: лишь тогда он становится способен принимать исторические решения»³².

²⁸ Ibid. S. 12.

²⁹ Ibid. S. 13.

³⁰ Ibid. S. 15.

³¹ Фрайер Х. Революция справа. С. 49 и сл.

³² Там же. С. 90.

Далее Фрайер полагает, что переход от «культурной нации», интегрировавшей достижения технического развития, к «политическому народу» может произойти лишь благодаря господству. В политическом господстве он усматривает не только «революционное единение народа и государства»³³, но и некое априорное нравственное отношение между правителем (Herrscher) и народом, ориентированное на «объективную этику»³⁴. Правда, оно сохраняется лишь до тех пор, пока господство (Herrschaft) справляется с задачами, которые ставит перед нею история. Конечная цель общественного развития – это грядущий «рейх» целостной культуры как системное единство легитимного господства и политической общности³⁵.

Техника осмысливается в «Революции справа» как *средство политической власти*. Политика предшествует технике, поскольку план, на который ориентируется техника, предполагает господство. «Кто правит, тот и создает план»³⁶, – чеканно формулирует Фрайер в 1933 г. Все более совершенное техническое овладение природой объясняется не каким-то сверхчеловеческим демонизмом, а происходит на основании предварительного ценностного решения о средствах, которые следует применять. Категория «плана» превращает технику в политическую категорию, придает ей историческую конкретность. Содержательно адекватный и выполнимый план всегда предполагает легитимное господство. Но само господство «находится вне сферы планирования»³⁷ – оно предполагает общность и идентичность, а последняя опять-таки основывается на вековых достижениях культуры.

Таким образом, можно утверждать, что философия техники Х. Фрайера, рассмотрение техники в культур-социологической и политико-социологической перспективе, представляла собой своего рода вызов и в отношении распространенных в Германии технократических установок³⁸. Технократическое учение соизмеряло себя с

³³ Там же. С. 86.

³⁴ См.: Freyer H. Das Problem der Utopie // Deutsche Rundschau, Bd. 183, 46. Jg., 1920. S. 326.

³⁵ О проблеме господства как центральной проблеме политической философии «консервативной революции» см.: Михайловский А.В. Консервативная революция: апология господства // Концепт «Революция» в современном политическом дискурсе / под ред. Л.Е. Бляхера, Б.В. Межуева, А.В. Павлова. СПб.: Алетея, 2008. С. 264–283.

³⁶ Freyer H. Herrschaft und Planung // Freyer H. Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie. S. 17.

³⁷ Ibid. S. 39.

³⁸ Увлечение «американизмом», «тейлоризмом» и «фордизмом» сделало технократические идеи чрезвычайно популярными и в Германии. Наиболее видным представителем германской технократии можно считать Хайнриха Харденсетта (Hardensett H. Der kapitalistische und der technische Mensch. München/Berlin,

универсальными и интернациональными масштабами. Ее конечной целью было всемирное государство, организованное по общему техническому плану. Фрайер же делает ставку на национальное государство – одновременно как проводника, так и сдерживающее начало технической рациональности. На вопрос о том, кто контролирует и планирует развитие техники, он отвечал указанием на преимущественную роль национально-государственной политики. Похожих воззрений придерживался и Мартин Хёльцер, входивший в число авторов журнала «Die Tat»: вместо того, чтобы подчинять жизнь народа власти техники, необходимо организовывать и контролировать технику в соответствии с жизненными потребностями народа³⁹.

Критика «нейтрализации» техники как инструмента занимала важное место у другого противника либерализма и теоретика «политического» Карла Шмитта. «Процесс постоянной нейтрализации различных областей культурной жизни дошел до конца, потому что дошел до техники. Техника уже не есть нейтральная почва в смысле вот этого процесса нейтрализации, и ею будет пользоваться всякая сильная политика»⁴⁰, – писал Шмитт в статье 1929 г. «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций». «Мы постигаем плюрализм духовной жизни и знаем, что центральная область духовного пребывания не может быть областью нейтральной и что неправильно решать политическую проблему путем антитез механического и органического, смерти и жизни. Жизнь, которой больше не противостоит ничто, кроме смерти, уже не есть жизнь, но есть бессилие и беспомощность. Кто не знает больше иного врага, кроме смерти, и не видит в своем враге ничего, кроме пустой механики, тот ближе к смерти, чем к жизни, а удобная антитеза органического и механического есть в себе нечто грубо-механическое»⁴¹.

Поиск субъекта технической революции современности, источника легитимации и господства – один из ключевых мотивов «Рабочего» (1932) Эрнста Юнгера. Отправной момент его размышлений в точности совпадает с критикой Фрайера и Шмитта в

1932). Он как раз в духе Шпрангера противопоставил «технического человека» (*homo faber*) «экономическому человеку» (*homo oeconomicus*) и, соответственно, техническую «предметную» рациональность, ориентированную на «оптимальный» результат и капиталистическую рациональность с ее стремлением к бесконечному умножению благ. Подробнее см.: *Sieferle R.-P.* Die Konservative Revolution. S. 209 ff.

³⁹ *Holzer M.* Führertum in der Technik // *Die Tat*, 25, 1933/34. S. 382–388.

⁴⁰ *Шмитт К.* Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социологическое обозрение. Том 1, № 2, 2001. С. 56.

⁴¹ Там же. С. 57. Ср.: «На место технических форм мышления, господствующих в индустриальной системе, приходят формы мышления Политического. Жизнь мыслит технически лишь тогда, когда она противостоит мертвому. Но здесь часть земли, вплоть до подземных и надземных энергетических резервов, включается в историческую экзистенцию народа» (*Фрайер Х.* Революция справа. С. 89.).

отношении техники как «нейтрального» средства. «Чтобы иметь действительное отношение к технике, необходимо быть больше, чем техником. Везде, где пытаются установить связь между техникой и жизнью, повторяется одна и та же ошибка, которая мешает вынести справедливое решение – причем не важно, приходят ли при этом к отрицательным или к положительным выводам. Это основное заблуждение заключается в том, что человека ставят в непосредственное отношение к технике – будь то в качестве ее творца или в качестве ее жертвы»⁴². Он вводит характерное понятие «органической конструкции», чтобы показать, что жизнь в «эпоху рабочего» должна быть устроена так, чтобы проявлять себя в форме техники. В «мире работы» противопоставление органики и техники превращается в фикцию: техника есть одна из «форм выражения жизни»⁴³. «Техника – это тот способ, каким гештальт рабочего мобилизует мир»⁴⁴. Концепция Юнгера также представляет собой скорректированную в национал-революционном ключе технократическую идею. Господство над техникой зависит от того, в какой степени распоряжающиеся ею индивидуумы и общности будут репрезентировать «гештальт рабочего». Ценностно переосмыслить технику можно лишь в том случае, если «увидеть в ней символ вышестоящей власти». «Та или иная власть пользуется техникой, это значит: она приспособливается к характеру власти, скрытому за техническими символами. Она говорит на новом языке, а это значит: она отказывается от всех иных следствий, кроме тех, которые уже заложены в применении этого языка, как результат заложен в арифметической операции. Этот язык понятен любому, а это значит: сегодня есть лишь один род власти, который вообще можно волишь»⁴⁵. В то же время Юнгер в своем футуристическом проекте «Рабочего» низводит национальное государство до «мобилизационной величины». «Гештальт рабочего» выдвигает имперские притязания в планетарном масштабе и преодолевает «индивидуальность» нации в пользу имперского государства рабочего. Тем не менее отдельные нации могут раньше других осуществить переход к новому порядку, если им удастся провести «тотальную мобилизацию».

Примечательно, что Юнгер еще до прихода к власти национал-социалистов и крушения философско-исторических и политических иллюзий своих соратников по «борьбе с Веймаром и Версалем», очень точно описывает нигилистические черты в функционировании автономной «системы». Техника означает всецелое опредмечивание,

⁴² Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. С. 234.

⁴³ Здесь можно также отметить несомненное влияние шпенглеровской формулировки «техника как тактика жизни» (см.: Шпенглер О. Человек и техника // Культурология XX век. М., 1995. С. 454–492).

⁴⁴ Юнгер Э. Рабочий. С. 235.

⁴⁵ Там же. С. 250.

нивелировку и приведение всего сущего в абсолютно динамичное состояние: мир устраивается таким образом, что его горизонт — это всегда горизонт возможной, но еще не осуществленной работы. С одной стороны, пространство мира понимается как «техническое пространство», «техническая тотальность»,⁴⁶ где правит принцип воли к власти как бесконечного становления. С другой стороны, иерархия, ранг и ценности могут, согласно Юнгеру, прийти лишь оттуда, где царит покой — из «царства гештальтов». Поэтому он отождествляет гештальт рабочего с организационным принципом — принципом порядка и ценностной иерархии. На своем диагнозе современности Юнгер основывает прогноз: он полагает, что лихорадочный темп движения должен привести к завершению технической революции, к «совершенству техники» (*Perfektion der Technik*). В основании же новой иерархии ценностей должна утвердиться довлеющая себе форма жизни — человек как «тип» в тотальном мире работы. Стало быть, признавая объективность и автономии переходных процессов современности, он занимает позицию не только «по ту сторону добра и зла», но и по ту сторону истории, что делает его одним из пионеров постисторического.

Подведем промежуточные итоги. Если германские консерваторы вильгельмовской эпохи говорили о технике *или* культуре, то радикальные консерваторы периода Веймарской республики говорили о технике *и* культуре. Речь, однако, идет не о том, что идеологи консервативной революции («реакционные модернисты») были нацелены исключительно на прагматическую или тактическую переориентацию, своего рода сублимацию военно-промышленной необходимости в идею националистической революции. Они сумели объединить традиционную для немецкой культуры «*Innerlichkeit*» с категориями современной техники. «Реакционный модернизм, — пишет Д. Херф, — интегрировал современные технологии в культурную систему современного германского национализма, не исключая его романтических и иррациональных аспектов. Реакционные модернисты были националистами, очистившими антикапитализм германских правых от реакционных и пасторальных элементов. Они указали, напротив, на строгие черты грядущего нового порядка, который заменит бесформенный хаос капитализма единой культурой технологически продвинутой нации. Тем самым они немало способствовали устойчивости нацистской идеологии в течение всего гитлеровского режима»⁴⁷.

Философия техники «консервативной революции» в целом может рассматриваться как ответ на фёлькиш-консервативную критику техники (Клагес, Шелер, Зиммель). Героическое преодоление критики техники *mutatis mutandis* было доведено до завершения

⁴⁶ Там же. С. 257.

⁴⁷ *Herf J. Reactionary Modernism. P. 2.*

в национал-социалистической идеологии⁴⁸, которую никоим образом нельзя считать враждебной технической цивилизации и сводить к неким «агроромантическим» представлениям. Как отмечает Р.-П. Зиферле, она представляла собой скорее «причудливую смесь идей технократии, национального социализма и нормативной инструментализации техники»⁴⁹.

Но вернемся к учению о технике Х. Фрайера, который, как было показано, выступал за революцию справа, надеясь на то, что она восстановит примат политического и государства над экономикой и рынком. Народ в силу своей принадлежности к традиции, истории и культуре, выделялся ему антиуниверсалистской величиной и потому способным оказать сопротивление реальному и планетарному универсализму техники. В ходе Первой мировой войны, националистических движений 1920-х гг. и, наконец, успешной кампании национал-социалистов в 1933 г. народ, казалось, заявил о себе как реальной силе, обрел самосознание и способность к действиям. Однако именно после «националистической революции» правые интеллектуалы, как влившиеся в «движение», так и ушедшие во «внутреннюю эмиграцию», понимают, что в действительности эта концепция потерпела крах. Отсюда начинается волна ревизий. Рейх под руководством фюрера оказался «царством мелких бесов» (Эрнст Никиш), а народ так и не стал «действительным» субъектом, оказался не на высоте своих задач.

После войны, в 1950–60-е гг., Ханс Фрайер становится одним из ведущих социологов «индустриального общества». Однако теперь он ограничивается анализом принудительной, безальтернативной объективности систем. Здесь следует указать на основную работу его послевоенного периода творчества «Теория современной эпохи»⁵⁰, в которой отчетливо звучат пессимистичные тона. Он фиксирует такие феномены, как «фрагментация мира», «организованность труда», «отрицание традиции», «завершенность истории». Книга открывается идиллическим описанием труда крестьянина-пахаря, чье отношение к природе определяется настроением ожидания (Warten) и доверием (Verlaß) к ее силам. Ему противопоставляется ремесленник, который сам формирует материал. Ремесло вместе со всеми его «индустриальными дериватами» пребывает в сфере «делания» (Machen): «от кузнеца по прямой линии происходят все чистокровные homines

⁴⁸ См., например: *Schwerber P. Nationalsozialismus und Technik. München, 1932.*

⁴⁹ *Sieferle R.-P. Die Konservative Revolution. S. 218.* Исследователь показывает, что интеллектуалы из структур СС принимали технику как «оружие в борьбе за жизнь» и как «служанку и средство», которое следовало подчинить правильному руководству. См. также оценку Д. Херфа, данную идеологии и практике национал-социализма: «парадоксальное сочетание иррационализма и техники», вызвавшие беспрецедентную «идеологическую динамику» после 1933 г. (*Herf J. Reactionary Modernism. P. 220*)

⁵⁰ См.: *Freyer H. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1955.*

fabri»⁵¹. Таким образом, современная эпоха стоит под знаком «сделанности вещей» (Machbarkeit der Sachen) – понятие, сопоставимое с понятием Machenschaft у Мартина Хайдеггера, который, однако, толкует «сделанность» в смысле «истории бытия» (Geschichte des Seyns), усматривая в технике не что иное, как завершение европейской метафизики⁵².

В глобально организованном обществе Фрайер более не видит оснований для реализации понятий «культурной нации», «народа» или «рейха» как историко-органических порядков. В своей книге Фрайер разрабатывает теорию «вторичных систем» (sekundäre Systeme)⁵³. В отличие от «первичных систем» или институтов, для которых характерны ритуал, миф и культ, «вторичные системы» действуют по меняющимся правилам игры, а институты превращаются в технические средства управления и планирования. «Вторичная система» не поддается осмыслению, ее универсальная рациональность исключает органические целостности, имеет дело с хаосом элементов как с материалом, которому может быть придана любая форма.

Для позднего Фрайера характерна более жесткая критика технократии. Тем не менее, несмотря на отказ от веры в возможность интегрировать технику в жизнь динамично развивающейся нации, консервативно настроенный социальный философ не оставляет «героической» позиции. Однако теперь его героизм приобретает отчетливые черты индивидуализма. Сопrotивление «вторичной системе» – считает Фрайер – реализуемо лишь на уровне индивидуума. А единственная возможность преодоления анонимной власти и обезличенного господства видится ему в возвращении к «жизненному миру». Так, в качестве примера он предлагает образ помощника пекаря, который на своем велосипеде обгоняет попавшие в затор автомобили⁵⁴.

⁵¹ Ibid. S. 24.

⁵² Так, в трактате 1938/39 гг. «Осмысление» (Heidegger M. Besinnung. GA. III. Abt., Bd. 66. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M., 1997) Хайдеггер говорит о том, что в «Machenschaft» впервые «определяется существование сущего, оставленного бытием». А именно, сущее определяется так, что становится горизонтом для делания человеческого субъекта (Machbarkeit). «Machenschaft» — это то, что под маской насилия требует «полной ясности и отчетливости подчиняющего овладения сущим с целью учредить его так, чтобы оно находилось в распоряжении». Предметом подобного устройства является все сущее. Поэтому когда сущее устроено и упорядочено, его можно исчислять и, соответственно, распоряжаться им, а стало быть из требования «Machenschaft», «устройства сущего», проистекает новоевропейская техника. Эта мысль лежит в основе хайдеггеровского определения техники как «постава» (Gestell) в известном докладе «Вопрос о технике» (1949).

⁵³ Freyer H. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. S. 93–100.

⁵⁴ Ibid. S. 94.

В последней посвященной осмыслению техники работе «О доминировании технических категорий в жизненном мире индустриального общества» (1960) Фрайер как будто на новом витке возвращается к культуркритической программе и вновь ставит вопрос о «месте человека» внутри «жизненной системы» современной техники. «Современная критика культуры, – пишет он, – должна исходить из понимания того, что индустриальная культура является системой со своими закономерностями, и в скором времени она может стать жизненной формой для всей Земли»⁵⁵.

Предпринимая попытку описать характер «господства технических категорий в структуре индустриального общества», Фрайер выделяет три мыслительные формы, или технические установки, определяющие наше поведение. 1) Технике присуща «тенденция к совершенству»⁵⁶. Он подчеркивает типичную для индустриального общества институционализацию технического прогресса, все более полный контроль за энергозапасами, учет расходования энергии, разрастание транспортных и коммуникационных систем, автоматизацию производственных процессов⁵⁷. 2) Изменение отношения «цель-средство». «Рожденная в ходе промышленной революции техника больше не создает специфические средства для заданных целей. Она производит сконцентрированные силы, высокие напряжения, методы управления, которые можно использовать в самых разных целях. Она как бы создает способность (Können) вообще, которая трансцендирует естественные способности человека»⁵⁸. От имеющихся в наличии потенциалов осуществляется переход к возможным целям: смысл техники – не польза, а аморфная власть. Изначально созданные для какой-то определенной цели инструменты и методы приобретают абсолютный характер и произвольно «комбинируются» между собой внутри социального целого. Проблемы освобождаются от привязки к чувственному созерцанию и дают «техникам экспериментирования и математического упорядочивания» неограниченную власть⁵⁹. 3) Современная техника «работает главным образом с материалами и источниками энергии неорганического мира», все глубже вторгается в молекулярную структуру материи. «Совершенство техники» исключает этическое отношение к природе, а потому целеполаганию могут задаваться только технические границы. Фрайер не без горечи, точно и изящно формулирует: «Есть хищническое

⁵⁵ Freyer H. Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1960, Nr. 7. Wiesbaden, 1961. S. 15.

⁵⁶ Ibid. S. 6.

⁵⁷ Ibid. S. 7–9.

⁵⁸ Ibid. S. 10.

⁵⁹ Ibid. S. 11–12.

истребление лесов, но нет истребления бокситов; можно мучить животных, молекулы – нельзя»⁶⁰. Человек, доверившийся *Machbarkeit*, вынужден думать в чисто технических категориях, поскольку имеет дело только с материалами, а не жизненными партнерами. В конечном счете, сам человек становится материалом техники, а не ее субъектом.

В статье «О доминировании технических категорий...» темы политического господства и планирования – темы Фрайера 1920–30 гг. – естественным образом отходит на второй план, а «индустриальная культура» (это понятие впервые вводится в рассматриваемой статье) встраивается в историческую последовательность культурных стадий. Категории индустриальной культуры (машина, серийное производство, потребление, безопасность и т.д.) противопоставляются категориям высокоразвитой культуры, оседлости и кочевничества. Возвращаясь к своей изначальной культурно-социологической точке зрения, Фрайер возводит индустриальную эпоху во всемирно-исторический масштаб и описывает ее как грандиозный культурный переворот, «сопоставимый с переходом от оседлости к неолиту»⁶¹.

В 1960-е гг. вновь, теперь уже слева, стали раздаваться требования взять техническое развитие под контроль, соотносить ее с этикой. Эльфриде Юнер удалось тонко и убедительно показать, что в своих основных пунктах программа «критики идеологии» у представителей второго поколения Франкфуртской школы повторяет аргументы своего «политического противника»⁶². Так, Юрген Хабермас в книге «Техника и наука как „идеология“»⁶³ показывает, что современные тенденции технического развития приводят к тому, что политическое господство авторитарного государства замещается технико-оперативным управлением. Формула «управление вещами вместо господства над людьми» используется и Фрайером для описания технической власти. Однако можно сказать, что он идет дальше Хабермаса, показывая что технократическая власть определяется мифологизацией целерациональности, тесным переплетением административных систем, попытками администрировать всю социополитическую сферу. Далее, мысль Хабермаса о том, что технико-оперативное администрирование приводит к эрозии институтов, фактически повторяет идею Фрайера, которая лежит в основе «модели вторичных систем». Наконец, Фрайер более чем за десятилетие до Хабермаса отмечает трансформации человеческой души (*psyche*). Искусственные институты современности дробят целостную личность на частные функции и даже подчиняют

⁶⁰ Ibid. S. 13. Ср.: *Freyer H.* Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. S. 31.

⁶¹ Ibid. S. 15.

⁶² *Üner E.* Herrschaft, Planung und Technik. S. 148 ff.

⁶³ *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968.

инстинкты своим правилам игры. Человек как социальное и психическое существо стал для себя самого технико-научной производственной задачей.

Э. Юнер отмечает, что в послевоенной социологии Ханс Фрайер остается «одним из наиболее часто эксплуатируемых, но мало цитируемых авторов»⁶⁴. В этом смысле, Фрайер, сотрудничавший с нацистским режимом в качестве руководителя Немецкого научного института в Будапеште, конечно, разделил судьбу многих «не-эмигрантов» в Федеративной Республике Германия⁶⁵. Однако его вклад в послевоенную дискуссию о технике нельзя недооценивать. Темы модернизации и планировании, технократии и индустриального общества рассматривали Арнольд Гелен и Хуго Фишер, Готхард Гюнтер и Хельмут Шельски – философы и социальные теоретики, выросшие из так называемой «Лейпцигской школы социологии культуры», основанной Хансом Фрайером. Так, антрополог А. Гелен разрабатывает в 1950-е гг. тему антропологической обусловленности техники человеческой структурой поведения, раскрывает специфическую связь техники с «отношением человека к Земле»⁶⁶. После Гелена дать философское обоснование техники пытается Готхард Гюнтер⁶⁷. Вместе с тем Гюнтер не разделяет пессимизма позднего Фрайера, а наоборот, обращается к его ранней оптимистической концепции техники как производимой и трансформируемой человеком объективации культуры. Подобно Гюнтеру, Хельмут Шельски также говорит о возможности преодоления дуализма субъекта и объекта. Новый принцип отношения человека к миру – это «промышленная реальность», динамизм обуславливающего самое себя производства как внутренний закон научной цивилизации⁶⁸. Связь Гюнтера и Шельски с Фрайером и «Лейпцигской школой» проявляется в чрезвычайно плодотворном подходе к технике как части «живой системы». Техника – не чуждая автоматика, ибо ее самоорганизация соответствует самоорганизации в науке и обществе.

⁶⁴ Üner E. Herrschaft, Planung und Technik. S. 145.

⁶⁵ Об этом см. подробнее: Михайловский А.В. «Внутренняя эмиграция» немецких консерваторов // Космополис № 3 (13), осень 2005. С.117–130.

⁶⁶ Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg: Rowohlt, 1957.

⁶⁷ Günther G. Das Bewußtsein der Maschinen. Krefeld und Baden-Baden: Agis-Verlag, 1963. Рискованную попытку сопоставления взглядов Г. Гюнтера на проблему «трансклассической техники» с концепцией «стены времени» позднего Э. Юнгера можно найти в статье: Baumann Ch. / Höntsch A. Ernst Jünger und Gotthard Günther: Versuche zu einer Geschichtsmetaphysik nach dem «Ende der Geschichte» // Żarska N., Diesener G. Kunicki W. (Hg.) Ernst Jünger – eine Bilanz. Leipziger Universitätsverlag, 2010. S. 486–497.

⁶⁸ Schelsky H. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation (1961) // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf und Köln: Eugen Diederichs-Verlag 1965.

Возвращение к критике технической цивилизации в поздних работах Ханса Фрайера, его скептическая и даже негативная позиция в отношении идей по социальному регулированию техники во многом объясняются не только его личным интеллектуальным опытом 1920–30-х гг., но и интеллектуальным опытом целого поколения. «Вовлеченность в „консервативную революцию“, переживание близкого соседства энтузиазма и террора, взлета и катастрофы привили ему иммунитет в отношении всех искушений радикальной и тотальной политики»⁶⁹. Поворот от «героического реализма» к критике технократии на новом витке осуществляет, например, и другой представитель «Лейпцигской школы» – Хуго Фишер. Через два десятилетия после окончания войны Фишер, в конце 1920-х – начале 1930-х гг. близкий к национал-революционному кругу Эрнста Юнгера – публикует книгу «Теорию культуры»⁷⁰, в которой развивает критику «индустриального человека» и обрисовывает перспективы развития отталкивающейся от Запада «всемирной цивилизации». Похожую эволюцию демонстрирует позднее творчество Э. Юнгера и К. Шмитта.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что идеи, высказанные Фрайером и другими право-консервативными мыслителями в период меж двух мировых войн и переосмысленные в 1950–1960-е гг., а именно, размежевание с инструментальным представлением о технике, встраивание техники в систему культуры, усмотрение связи техники с природой (Землей), интуиция конца истории – стали позднее не только основой для плодотворной критики индустриального общества, но и для формирования «экологического мышления» (Г. Андерс, Ф.Г. Юнгер, М. Хайдеггер, поздний Э. Юнгер)⁷¹. Иными словами, найденные радикально-консервативные решения не только оказали значительное влияние на философию техники XX в., но и до сих пор образуют резервуар идей для осмысления социально-политической и культурной взаимосвязи техники, господства и планирования. Но они ценны еще и тем, что внимательное знакомство с ними представляет собой прекрасное лекарство для избавления от постоянно возвращающихся иллюзий научно-технической и экономической рациональности.

⁶⁹ *Sieferle R.-P.* Die Konservative Revolution. S. 196.

⁷⁰ *Fischer H.* Theorie der Kultur. Das kulturelle Kraftfeld. Stuttgart: Seewald-Verlag. 1965.

⁷¹ См. подробнее: *Михайловский А.В.* Миф, история, техника: размышления Эрнста Юнгера у «стены времени» // История философии. №15. М.: ИФРАН, 2010. С. 53–78.