

СВОБОДА ТЕХНИКИ? К ПОНИМАНИЮ ТЕХНИКИ У ЭРНСТА И ФРИДРИХА ГЕОРГА ЮНГЕРОВ

А.В. МИХАЙЛОВСКИЙ

Свобода вечна в мире; но она устроена так,
что ее приходится всякий раз продумывать заново.
Э. Юнгер. У стены времени

Двуликий Янус техники

Словосочетание «свобода техники», на первый взгляд, кажется парадоксом.

Кто знаком с творчеством братьев Эрнста и Фридриха Георга Юнгеров, тот знает, что в мире рабочего нет ни места, ни времени для подлинной свободы. Техника позднего модерна опутывает жизненный мир сетью безжизненных автоматических устройств, подчиняет человека механической необходимости и отрицает тем самым его основную потребность в свободе. Ведь для «мусического человека» и «лесного странника» (Waldgänger) нет ничего более чуждого, чем демоническое упоение техническим активизмом. Возникает вопрос: как вообще возможно сочетать два этих понятия («свобода» и «техника»), если, конечно, не допустить, что они находятся в контрадикторном отношении?

Современная техника таит в себе опасность. Так считал и М. Хайдеггер. Однако одно стихотворение Гёльдерлина вселяло в него надежду. В гимне «Патмос» есть такая строфа: «Там, где опасность, / Вырастает и спасительное». Попробуем и мы сделать ее своей путеводной нитью в размышлении о технике и свободе.

Высокие технологии современной цивилизации представляют серьезный вызов для единичного человека. 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 индустриального общества. Ставшая «совершенной» техника больше не создает специфические средства для устанавливаемых человеком целей. Она производит «вторичные системы»¹, т.е. сконцентрированные энергии, высокие напряжения, методы управления, которые можно использовать в самых разных целях; создает возможности, которые трансцендируют естественные способности человека. Поэтому всякие попытки контролировать никем не управляемую, заряженную взрывной силой систему научно-технической цивилизации лишены смысла и ведут лишь к усугублению опасности.

«Едиличный человек, — пишет Эрнст Юнгер в эссе «Путь через лес» (1950), — подобен пассажиру устремляющегося вперед теплохода — назовем его „Титаником“ или „Левиафаном“. Пока погода хорошая, пока открываются приятные виды, он едва ли будет осознавать ограниченность предлагаемой ему свободы. Более того, возникает чувство оптимизма, подстегиваемое скоростью сознание власти. Но все меняется, когда на горизонте возникают вершины вулканов или айсберги. Вот тогда-то не только обнаруживается обратная сторона технического комфорта, но и становится виден недостаток свободы — будь то в буйстве стихии, будь то в абсолютной власти, которая начинает принадлежать сильным людям». Автор не спрашивает, как пассажиру сойти с движущегося корабля. Он задает иной вопрос: «Можно ли оставаться на корабле и вместе с тем сохранить за собой возможность собственного решения — то есть не только сохранить, но и укрепить те корни, которыми мы растаем в первооснову (Urgrund). Вот подлинный вопрос нашей экзистенции»². Стало быть, речь идет о том, чтобы понять свое собственное, вернуться к истокам, где коренится свобода единичного человека (der Einzelne). Мы попробуем показать, что *решить эту проблему невозможно, не преодолев противоположности между техникой и свободой*.

Эта статья посвящена «свободе техники» (но не свободе человека!) — той свободе, которая открывается внутри технических систем. Технику уместно изобразить в виде двуликого Януса: в зависимости от смены аспекта ее лик может казаться человеку то чуждым, то своим. Связь этих двух понятий мы попробуем прояснить двумя способами: пройдя одним путем вместе с Фридрихом Георгом, и другим — вместе с Эрнстом Юнгером. На двух этих путях мы встретимся с двумя различными манифестациями свободы и техники.

Раскованная техника

Первая открывающаяся перспектива — помыслить технику как субъект свободы. Но есть ли в этом какой-то смысл? Вопрос не риторический. Такая постановка вопроса оправдана, поскольку, если не полагать технику «свободной», теряется из виду целая проблематичная область *автономии техники*. Мы имеем в виду представление о технике как об автономной силе, власти, которая, распространяясь на все сферы общества, конституируется как порядок *suū generis*. Такому воззрению соответствует *субстанциальное понимание техники*. А именно, она рассматривается как некий идеальный предмет со своей имманентной логикой. Подобный подход лежит в основе эссе «Совершенство техники» (1946) Фридриха Георга Юнгера: совершенство техники предполагает концепцию раскованной техники (*entfesselte Technik*), когда техника предстает не в виде инструмента историче-

ской воли, но как самостоятельная, независимая от общественных целеполаганий потенция.

В исследовательской литературе принято рассматривать *opus magnum* Ф.Г. Юнгера в свете «Рабочего», большого эссе его старшего брата. Основанием для такого подхода служит известная формула Э. Юнгера. В письме Фридриху Георгу от 1.04.1944 он сравнивает «Иллюзии техники» (как называлась первая редакция эссе 1939 г.) и «Рабочего» с «негативом и позитивом» одного и того же отснятого объекта³. Попробуем начать с негативной стороны технической свободы, с «темных титанических черт» на «теневого стороне техники», чтобы потом обратиться, так сказать, к светлой стороне снимка и определить проявленную на ней свободу.

С одной стороны, Ф.Г. Юнгер исходит из тех дискуссий о технике, которые велись в эпоху Веймарской республики; с другой стороны, он предвосхищает страх, нашедший эксплицитное выражение лишь в 1950 – 1960-е гг. – страх перед полностью автономной техникой, которая пытается не просто подчинить себе, но и устранить человека в том виде, в каком мы его знаем⁴. Подоплекой для концепций автономии, демонизма или совершенства техники служила дискуссия об инструментальном характере техники с ключевым вопросом об отношении «цель – средство», который подробно обсуждался в немецком культуркритицизме (*Kulturkritik*) начала XX в.

Центральный мотив ламентаций о разрушительном воздействии техники на природу и человека составляли доводы о переворачивании якобы изначально правильного отношения «цель – средство». В простейшем виде этот аргумент выглядит так: люди желают достигать определенных жизненных целей. Для этого они применяют средства, которые в ходе своего использования становятся все более и более сложными. Так возникает комплексная система средств (машинная техника, промышленность, социальные институты), которая постепенно встает между человеческой волей и осуществлением цели. Средства начинают жить самостоятельной жизнью, вытесняют поставленные человеком цели и устанавливают свое господство.

Сразу отметим два важных момента: 1) эта аргументация исходит из *нейтральности* технических средств и 2) следует модели *однозначности* техники, даже в том случае, когда отношение «человек – техника» переворачивается.

От парадигмы нейтрального и однозначного инструмента отталкиваются такие предшественники культуркритицизма, как Г. Зиммель и М. Шелер. Согласно Зиммелю⁵, технические средства в ходе развития необходимым образом поглощают все больше душевных сил. Опасность заключается в том, что технический инструментальный 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 усматривает в технике выражение человеческих стремлений к власти над природой, организованное применение систематически выработанных производственных знаний для ее эксплуатации. Происходящий при этом «переворот в ценностях» (*Umsturz der Werte*) описывается так: «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»⁶. Так, человек, непосредственно соприкасаясь с техническими средствами, сам приобретает черты автомата. Отсюда рождается метафора «демонизма техники» и возникает гётевская фигура «ученика чародея».

В своем раннем эссе «Марш национализма» (1926) Ф.Г. Юнгер выступает против этих культуркритицистских причитаний с националистических и технократических позиций. Проект Ф.Г. Юнгера, еще более радикальный, чем у старшего брата, можно описать как *реинструментализацию «отчужденной» техники*. Преодоление отчуждения должно, однако, осуществиться не как в марксизме, через возвращение техники ее подлинному господину, классу пролетариата, а через националистическую революцию и утверждение господства нации как полновластного распорядителя технических средств в борьбе за существование.

В «Марше национализма», как точно подметил У. Фрёшле⁷, утверждение и безоговорочное принятие техники как судьбы сочетается с глубокими антисциентистскими убеждениями и волюнтаризмом — чуть ли не отчаянной иррациональной убежденностью в силе воли, в могуществе нерелексивной веры. Эта воля или вера и должна подчинить себе технику, в конечном счете препоручив себя «судьбе».

Ф.Г. Юнгер говорит «да» судьбе в лице наступающего технического модерна и делает это потому, что перед ним открылась вполне оптимистическая перспектива — шанс обуздать технику, сделав ее инструментом достижения осмысленной цели, а именно, — жизнеобеспечения и расширения рейха. С одной стороны, Фридрих Георг выдвигает на первый план роль технического оснащения, а с другой, постоянно подчеркивает значение иррационального момента: «Решающую роль играет не сила машин, не точно направленный в цель механизм, но человек и его борьба с чистой волей к победе»⁸.

Ф.Г. Юнгер не освободился от инструментального понимания техники и в 1930-е гг., когда он отошел от революционного национализма и занял консервативные позиции. Так, в первой редакции «Совершенства техники» он пишет: «Техника — и это очевидно всякому —

представляет собой вполне исправный арсенал нашей эпохи. Она есть инструмент, который приближается к своему совершенству»⁹.

Его представление о технике остается тем же, но сам мыслитель смещается в сторону критики техники и теряет веру в способность воинской элиты или технократов направить технику к «пользе» нации или сделать ее инструментом политической власти. В немецкой интеллектуальной традиции социально-философского осмысления техники именно у Ф.Г. Юнгера техника впервые рассматривается не как инструмент воли какого-то субъекта (класса, инженеров или нации), но как порядок *sui generis*¹⁰. Она сама становится субъектом — совершенной системой средств, безжизненным автоматом, вступающим в неразрешимое противоречие с человеческой свободой.

Ф.Г. Юнгер исходит из свойственной технике воли к бесконечному совершенствованию и максимальной детализации, и потому противопоставляет техническому совершенству (*Perfektion*) завершенность и полноту бытия (*Vollkommenheit*). Техническое совершенство «означает лишь то, что мышление, создавшее и распространившее технику, подошло к своей завершающей стадии, достигло предела, который ему ставит сам метод. Как это видно на примере существующих производственных методов и аппаратуры, мышление достигло высокого уровня механической законченности»¹¹.

«Тэйлоризация» или тотальная функционализация заключает в себе угрозу для свободы человека, приводит к отчуждению и зависимости от аппаратуры. Инструменталистский тип мышления редуцирует бытие человека к безвольной функции гладко работающего автономного механизма. «Со всех сторон нас окружает постоянно совершенствующийся автоматизм... Самостоятельное, однообразно повторяющееся функционирование представляет собой главную отличительную черту нашей техники»¹².

Другой признак технократической современности — эксплуатация природы. Считается, что техника создает избыток благ, но на самом деле она ведет к жесткому распределению ресурсов и оскудению. «Разве рационализация порождается изобилием, к которому она стремится как к своей конечной цели, и не является ли она, напротив, испытанным методом, который регулярно находит применение там, где возникает нехватка и нужда? Когда трудящийся человек начинает придумывать, как бы ему рационализировать трудовой процесс? Тогда, когда он хочет уменьшить трудовые затраты... Но каким же образом из стремления удешевить продукцию может возникнуть богатство?... Это происходит благодаря повышению производительности труда и увеличению количества производимых благ. Но почему возникает такая необходимость? Потому ли, что все нужное имеется в изобилии или потому, что обнаружилась нехватка?»¹³ Ф.Г. Юнгер предполагает, что неуклонный рост экономики должен был бы при-

вести к обогащению работающего, а поскольку этого не происходит, то «все разговоры о рационализации остаются пустой болтовней, если не учитывать растущее потребление, которое и является главной причиной всего этого процесса»¹⁴.

Еще одной отличительной чертой технической современности являются отсутствие досуга и утрата праздничности. «Все развлечения, в которых так или иначе участвуют механические приспособления, отличаются некоторой пустотой и отсутствием веселья... Праздничный годовой цикл, основанный на циклическом порядке движения, тем больше приходит в упадок, чем больше продвигается техника на пути к своему совершенству»¹⁵.

Модель технического автоматизма задается механическими часами. По наблюдению Юнгера, именно колесный механизм и порождаемое им «мертвое» время уничтожают органическую цикличность праздника: ведь если человек начинает регулировать время при помощи часов, то и часы тоже регулируют его время. «Механическое понятие времени — это средство, благодаря которому и стали возможны открытия и изобретения точных наук... Если мы рассмотрим аппаратуру и организацию человека, одновременно вызванные к жизни техникой, мы поймем, что без механического понятия времени они просто не могли бы существовать, что именно оно является первейшим залогом технического прогресса. Удивительно, насколько все тут упорядочено по образу и подобию часового механизма!»¹⁶

Напротив, истинная свобода связана с досугом и избытком. Через все эссе лейтмотивом проходит мысль, что богатство и свободное время, якобы обеспечиваемые техникой, суть не что иное как иллюзия, поскольку техника осуществляет бездумную эксплуатацию и растрату неорганизованного избытка природы и тем самым ограничивает творческую способность человека. «Развитие техники привело к тому, что у человека не осталось времени, былые богатства времени иссякли, настала бедность, человек мечтает о личном времени, как голодный о корочке хлеба. Время есть у меня тогда, когда я не воспринимаю его качественно как пустое, когда оно не мучает меня своей мертвенностью. Обладая досугом, человек тем самым располагает неограниченным временем, живет в условиях его избыточной полноты, независимо от того, как он его проводит — в деятельных занятиях или предаваясь покою»¹⁷.

Человек, считавший, будто сможет поставить технику себе на службу, сам оказывается включенным в технический процесс. Юношеский волюнтаризм закономерно оборачивается пессимизмом. Единственной возможностью преодоления новоевропейской картины мира, пронизанной детерминизмом механической необходимости, является для Юнгера поэтический выход в «киклическое» время, неопаганистическое воспевание Пана и Матери-Земли. Внутри же

мира техники нет шанса на спасение. «Мир — машина, а человек — автомат. Машина, сконструированная техником, сделана по образу и подобию механического универсума, который, выступая в качестве *machina machinatum*, приводит в движение все эти поршни, колеса, цепи, ремни и поворотные круги, которыми обладает техническое устройство. Сопутствующее технике знание носит каузальный характер, его источником служат добытые человеком познания о каузально работающем механизме природных процессов»¹⁸.

Как мы видим, образ «совершенной техники» связан с *одномерным инструментальным представлением* о современных технических системах. Развитию техники присуща некая логика совершенствования, протекающая автономно и постепенно вбирающая в себя и подчиняющая себе все частные элементы. Кроме того, Ф.Г. Юнгер везде проводит *четкую границу между механическим и органическим*. Техническому автомату присуща способность к само-действию и тем самым он оказывается как бы дьявольской имитацией живой природы. «Техник» (собственно, носитель функционального мышления) стремится осуществлять волю к власти, сама же техника «не препятствует такому использованию, она готова стать послушным орудием разрушения, так как преисполнена разрушительных сил»¹⁹. Становится понятным, что под техникой у Ф.Г. Юнгера понимается главным образом *машинная техника*, а функциональное мышление техника — лишь ее эпифеномен. Техника — это монолит, исключаящий любое внутренне напряжение: в оппозиции к нему могут находиться только внешние силы.

Апория техники и свободы заключается в том, что «раскованная техника» не допускает ни оформления изнутри, ни подчинения извне: по мере развертывания «планетарной» власти она последовательно исключает всех субъектов, которые могли бы справиться с этой задачей. Поэтому сам собой возникает образ: в безжизненную и бездушную машинерию как бы проникает демоническая или титаническая жизнь и начинает проявлять свою собственную волю²⁰.

Подведем промежуточный итог. Современная техника мыслится у Ф.Г. Юнгера как совокупность средств, оборачивающаяся к человеку чуждой и темной стороной. Такая техника *свободна* от любого целеполагания, делая техника зависимым от аппаратуры. Конечно, здесь мы имеем всего лишь вторичную, негативную свободу, несостоятельную перед лицом философской критики, поскольку между автоматизмом техники и автономией творческого духа разверзается непреодолимая пропасть. Решение этой апории и тем самым освобождение от техногенных бедствий видится по ту сторону технической цивилизации — в мышлении, свободном от иллюзий технического прогресса. «Совершенство техники» завершается обращением к мифическому мышлению, требованием выхода во «внеисторическое»,

которое «лежит внутри нас». Фактически мы находим здесь первую формулировку экологического «кредо», на три десятилетия опередившую левое экологическое движение: homo faber ненавистен богам, Земле нужен человек заботливый, человек-пастырь. «Нам предстоит заново научиться тому, как относиться к ней как к матери. Тогда мы будем процветать на ней»²¹.

Свобода и необходимость

Если допустить, вместе с Хайдеггером, что техника — это завершенная метафизика, то вопрос о свободе техники вообще оказывается ключевым онтологическим вопросом. Отвечая на него, мы надеемся увидеть более глубокое отношение между двумя этими областями бытия. Вопрос о свободе техники не сводится к выяснению возможностей техники, понимаемой в инструментальном смысле и соотносимой с понятием распоряжающегося сущим субъекта. Скорее, он связан с задачей осмысления истоков прометеевского огня, этого символа технической эмансипации. Наши дальнейшие размышления должны показать, что осмысление существа современной техники невозможно без ответа на вопрос о свободе. Ибо техника сущностно принадлежит тому пространству свободы, из которого она берет свой потенциал.

Выше было отмечено, что колоссальная сложность технических систем входит в противоречие со свободным целеполаганием, т.е. спонтанностью человеческой воли. Это противоречие образует внутреннее напряжение всей новоевропейской философии, начиная с Декарта и кончая Гегелем, Марксом и Ницше. На языке метафизики его можно выразить так: свобода как автономия воли или способность начинать каузальный ряд, которая не нуждается ни в каком основании кроме самой себя; система же, напротив, всегда требует обоснования. Спиноза был, пожалуй, первым мыслителем, предложившим действенный способ разрешения этого противоречия. Его формула звучит так: необходимость и свобода.

Достаточно беглого взгляда на «Этику» (ок. 1675), чтобы увидеть: пятая часть трактата целиком посвящена *libertas humana*, хотя в истории философии Спиноза известен как детерминист, не признающий за человеком свободы воли (E II L 48). Действительно, Спиноза отрицает *liberum arbitrium*, понимаемое как *libertas indifferentiae*. Но вот так называемой онтологической или метафизической свободе он придает огромное значение. «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости *своей собственной* (Курсив мой. — А. М.) природы и определяется к действию только сама собой» (E I Def 7), — гласит одно из определений. Лишь то, что происходит из необходимости собственной природы, происходит полностью свободно. В первых строках трактата дается определение

«причине самого себя»: «Causa sui есть то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею» (E I Def 1). Отсюда неслучайно название первой части: единственно подлинно свободная вещь есть Бог, идентичный с субстанцией.

Поскольку для монистической философии Спинозы характерен параллелизм телесного и духовного, то в этой конструкции для человеческой свободы и в самом деле не остается места. Между идеальной закономерностью духа и материальной закономерностью тела не существует противоречия, ибо и *res cogitans*, и *res extensa* суть атрибуты единой божественной субстанции. Внутри телесного мира царит закон причины и следствия. Но в силу того, что свобода возможна на уровне Абсолюта, человек – в той мере, в какой он созерцает вещи *sub specie aeternitatis* – может получить долю божественной свободы. Стало быть, в этом случае речь идет не о свободе как спонтанности, а о нахождении всеобщей закономерности и необходимости, управляющей миром.

Этот краткий экскурс в философию раннего Нового времени понадобился нам для того, чтобы сформулировать гипотезу, еще не обсуждавшуюся в научной литературе. Нам представляется, что сравнение с системой Спинозы позволяет лучше понять концепцию и оптику главного эссе Эрнста Юнгера «Рабочий. Господство и гештальт». Более того, именно на этом пути открывается шанс для прояснения связи между техникой и свободой²². Попробуем понять гештальт рабочего по аналогии с субстанцией Спинозы (даже несмотря на то, что нет никаких свидетельств относительно юнгеровской рецепции Спинозы). Итак, обратимся к «позитивному» изображению техники и попробуем найти разрешение противоречия между техникой и свободой.

Притязание на свободу как притязание на работу

От внимательного читателя «Рабочего» (1932) не укроется то, что вводная глава этого большого эссе посвящена как раз критике «бюргерского понятия о свободе», глава же под названием «Внутри мира работы притязание на свободу выступает как притязание на работу» в первой части вообще занимает центральное место. Э. Юнгер проводит основополагающее различие между «старой» бюргерской свободой и «новой» свободой рабочего. Бюргерское понятие о свободе восходит к эпохе Просвещения и выражено в декларации всеобщих прав человека. Его отличает недостаточное сознание ответственности. В этой свободе есть отчетливый привкус негативного: она понимается как свобода *от* тягот труда²³. Немец, утверждает национал-революционер Юнгер, не сумел извлечь выгоду из этой свободы, нацеленной, прежде всего, на «превращение всех связующих отношений ответственности

в договорные отношения, которые можно расторгнуть»²⁴. В этом смысле немец оказался плохим бургером. Более того, поскольку бургерская эпоха, согласно юнгеровскому диагнозу, неизбежно уходит в прошлое, следует признать: «Кто сегодня в Германии жаждет нового господства, тот обращает свой взор туда, где за работу взялось новое сознание свободы и ответственности»²⁵. Попробуем отвлечься от националистического контекста «Рабочего» (сам автор позднее считал его несущественным для понимания концепции книги) и очистить субстанциальное ядро от акцидентальной шелухи.

Новое понятие о свободе, действительное в мире рабочего, предполагает порядок и необходимость. Речь идет о том, чтобы *распознать* то, чего не смог распознать бургер, а именно, — что «мера свободы, которой располагает сила, в точности соответствует отводимой ей мере связанности, и что объемом высвобожденной воли определяется объем ответственности, наделяющей эту волю полномочием и значимостью»²⁶. Для человека, постигающего себя в качестве *типа*, в котором запечатлен «гештальт рабочего», требование свободы трансформируется в требование работы.

Итак, рабочий и работа сущностно определены через отношение к свободе. Разрыв между миром труда и миром свободы преодолевается способностью единичного человека «быть не только материалом, но в то же время и носителем судьбы, постигать жизнь не только как поле необходимости, но и как поле свободы»²⁷. Юнгер, конечно, не имеет в виду свободу как *liberum arbitrium indifferentiae*, свободу произвола или способность избрать в любой данный момент ту или иную возможность. Наоборот, эта способность описывается как «позиция» (*Haltung*) единичного человека. Единичный человек, находящийся на «передовой линии войны и работы» всегда уже втравлен в различные возможности (вместе с Хайдеггером можно сказать: есть «брошенная возможность»). Эта позиция получает у Юнгера название «героического реализма». Героический взгляд на действительность выражается в том, что каждый ощущает свою принадлежность к тотальному «миру труда» и постигает себя как «представителя гештальта рабочего». Деструкция свободы воли, осуществляемая при помощи ницшеанских аргументов, позволяет сопоставлять конструкцию «Рабочего» с системой Спинозы, которая в свою очередь пронизана стоической *amor fati*. Единичного человека отличает невинность власти, его нельзя объявлять ответственным за события, ибо они ни хороши, ни плохи сами по себе. Его ответственность заключается лишь в готовности взять на себя и понести груз судьбы. А, стало быть, позитивный момент свободы состоит в усмотрении и одобрении необходимости происходящего. «Однако ничто так не очевидно как то, что в мире, где имя рабочего обладает значением рангового отличия, а работа постигается как его собственная внутренняя необходимость,

свобода представляет собой выражение именно этой необходимости, или, иными словами, что всякое притязание на свободу выступает здесь как притязание на работу»²⁸. Здесь очевидна близость к известному положению Спинозы: «Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere» (Tract. Pol. I, 4).

Итак, новая свобода связана с репрезентацией гештальта рабочего. Гештальт, по Юнгеру, — не количественная, а качественная величина, «целое, которое охватывает больше, чем сумма своих частей». Гештальт не трансцендентен, а имманентен, присутствует и определяет все сущее внутримирным, а не фиктивно-потусторонним образом. На метафизическое измерение гештальта указывает такая характеристика: «...бытие в наиболее значительном смысле»²⁹. В ней проступает старое традиционное определение субстанции как *ens qua ens*. «Этот гештальт мы очертили как глубочайшую опору, как действующее и одновременно страдающее субстанциальное ядро этого нашего мира, всецело отличного от всякой возможности иного рода»³⁰.

Подобно тому, как монистический *deus sive substantia* присутствует в каждой отдельной вещи, так и для Юнгера не может быть ничего, что не постигалось бы в качестве работы. «Работа — это удар кулака, биение мыслей и сердца, работа — это жизнь днем и ночью, наука, любовь, искусство, вера, культ, война; работа — это колебания атома и сила, которая движет звездами и солнечными системами»³¹.

Работа есть принцип организации космоса в целом, она несводима к технической деятельности. Техника поставляет «решающие средства», есть «проекция» нового образа жизни, за которым скрывается «самобытная воля»³². Соответственно, техника мыслится здесь не как инструмент, но исключительно как «способ, каким гештальт рабочего мобилизует мир»³³. Юнгер решительно отвергает культуркритицизм, усматривая основную ошибку критики техники в том, что «человека ставят в непосредственное отношение к технике — будь то в качестве ее творца или в качестве ее жертвы»³⁴. А, значит, свобода человека обнаруживается не в том, что он распоряжается ею как «нейтральной силой», «резервуаром действенных или удобных средств»³⁵. Техника не может стать *автономной* и *самодейтельно* развертывать свою демоническую логику. Более точен иной образ: некая высшая воля вкладывает в руки отдельного человека, репрезентирующего гештальт рабочего, некое соразмерное ему властное средство. Поэтому, например, в руках верующей в прогресс буржуазии техника содействует анархическим тенденциям. В этом случае применение техники оказывается несвободным, т.е. несоответствующим жизненному закону обращением с техническими средствами, которое приводит к продолжительным состояниям анархии и способствует разрушению традиционных ценностей.

Несомненно, что Эрнст Юнгер довольно далек от субстанциалистской концепции техники Фридриха Георга. Техника в ее духовном и

материальном измерении есть модус гештальта рабочего, ибо работа как принцип встроена в систему мира. Система рабочего отмечена монистическими чертами: «Сегодня есть лишь одно революционное пространство и оно определяется гешталтом рабочего»³⁶. Все, что к нему не относится, является иллюзорным и подлежит уничтожению. Таков *первый шаг* к философскому разрешению противоречия между техникой и свободой.

Представление о технике как «тотальной мобилизации» имеет лишь поверхностное сходство с технократией, так как гештальт рабочего не сводится к воле «техника». Точнее говоря, техника как средство непосредственно соотносится не с техником, а с гешталтом рабочего. В этом и заключается юнгеровская версия «героического преодоления критики техники» (Р.П. Зиферле): технику можно действительно и непротиворечиво поставить себе на службу лишь постольку, поскольку распоряжающиеся ей единичные люди и сообщества репрезентируют гештальт рабочего.

Творческая техника

Итак, свобода техники зиждется на планетарном господстве рабочего. По прогнозу Юнгера, с гешталтом рабочего будет связано учреждение нового порядка ценностей, а его политическим выражением должно стать глобальное государство, преодолевающее границы национальных государств буржуазной эпохи. Но начиная уже с середины 1930-х гг. (например, в эссе «О боли») Юнгер корректирует свой прогноз. Он отмечает, что развитие планетарной техники вступает в противоречие с созданием устойчивых культурных, социальных и политических форм и, в конце концов, приводит к нигилизму. В исследованиях по консервативной революции существует своего рода консенсус: Эрнст Юнгер якобы все больше смещается от «технократической утопии» и «технического оптимизма» в сторону культур-консервативной критики техники в духе Фридриха Георга. Тем не менее, эта формулировка нуждается в уточнении. Между «ветхим» и «новым заветом» Э. Юнгера можно констатировать не только разрыв, но и преемственность. А именно, — преодоление механистического мышления, восходящего к философии XVII в., можно наблюдать уже в эссе о рабочем.

Юнгер различает «двойной лик инициированного в эпоху барокко механистического порядка», т.е. схватывает амбивалентность машины, которая «с одной стороны, служит орудием разрушения или пыточным инструментом, а с другой, служит конструктивному уму посредством своей механической энергии»³⁷. «Та мера, в какой человек решительным образом становится в отношении к ней, та мера, в какой она не разрушает его, а ему содействует, зависит от той степени, в какой он репрезентирует гештальт рабочего»³⁸. Эта двойственность

разрушения и созидания выражается и в идее «органической конструкции» и в идее слияния человека и машины.

В мире работы «механическое» переплетается с «органическим». Юнгер открывает здесь обратную сторону шпенглеровской формулы «техника — это форма выражения жизни»: в «мире работы», где техника начинает выстраивать новую систему жизненных отношений, сама жизнь становится соразмерной технике и ее требованиям, что позволяет технике стать «органическим» продолжением тела. Так, Юнгер, отталкиваясь от Шпенглера и двигаясь дальше него, преодолевает расхожее мнение консервативной критики техники о противоположности машины и жизни.

Помимо позитивной свободы, говорящей «да» технической революции, мы обнаруживаем здесь, так сказать, *вторую стадию* свободы, которая мыслится как *обретение собственного*. Рабочий — не класс и вообще не социально-экономическое понятие, а «представитель своеобразного гештальта, действующего по *собственным* законам, следующего *собственному* призванию и причастного особой свободе (Курсив мой. — А. М.)»³⁹. То есть в той мере, в какой единичный человек узнает себя в *типе* рабочего, он одновременно находит в технике *свой собственный язык*. Техника является для типа чем-то своим (eigen), ибо лишь рабочий имеет метафизическое, т.е. соразмерное гештальту отношение к технике. Эта аналогия между техникой и языком (язык как символ техники) заключает в себе большую эвристическую ценность. Свобода техники реализуется подобно тому, как язык становится действительным в свободном говорении. Бытие-свободным-в-технике поэтому означает совершенное владение элементарным техническим языком. «Техника в этом смысле есть владение языком, актуальным в пространстве работы. Язык этот не менее значим, не менее глубок, чем любой другой, поскольку у него есть не только своя грамматика, но и своя метафизика. В этом контексте машина играет столь же вторичную роль, что и человек; она является лишь одним из органов, позволяющих говорить на этом языке»⁴⁰.

Итак, для Э. Юнгера техника есть тотальная мобилизация, модус гештальта рабочего. Техника — не нейтральный инструмент, не совокупность средств, а язык, и владение или не-владение этим языком образует меру свободы единичного человека в пространстве работы. В технике дышат, чувствуют, желают, мыслят. В технике живут.

Техника, понимаемая как владение языком, служит моделью для юнгеровской концепции техники после Второй мировой войны. В 1964 г. вышло эссе «Maxima-Minima. Замечания к *Рабочему*», в котором не остается и следа от энтузиазма конца 1920-х — начала 30-х гг., но сохраняется и получает развитие аналогия с языком. «Техника, — пишет Юнгер, — это язык рабочего, всемирный язык»⁴¹. Ни одна страна в мире не может отказаться от применения его специфических

средств. Но неверно понимать язык как инструмент коммуникации. Он также не сводится к экспрессивности — способности выражать мысли с помощью артикуляции звуков. Юнгер скорее имеет в виду не комбинирование слов, а «неразделенную, ритмически прибывающую и убывающую потенцию», которая открывается во владении техническим языком. Соответственно, победа в глобальной конкурентной борьбе будет принадлежать тому, на чьем языке ведутся переговоры. «Уже сейчас можно довольно точно сказать, имеет ли какой-то человек, народ или какое-то движение будущее, если, конечно, внимательно вслушаться — не столько в слова и их содержание, сколько в тон и музыку»⁴². Свободного, афористически замечает Юнгер, узнают по первым трем предложениям.

Десятилетием раньше, в эссе 1953 г. «Гордиев узел», Юнгер размышлял о глобальном столкновении Востока и Запада, и в качестве одной из возможных перспектив победного шествия рабочего по планете ему представлялось «вовлечение всех народов в европейскую судьбу»⁴³. Решение Александра разрубить узел мечом — символический жест свободы и власти: «Этот меч есть меч духа, средство не только свободного решения, но и господствующей власти»⁴⁴. Основной вопрос эссе — насколько транслируемы связанные с техникой формы и формулы? Ответ Юнгера скорее отрицательный, ибо, как показывают примеры с модернизацией России, Японии или Турции, присвоение чуждых средств всегда вызывает внутренне беспокойство. В этом смысле *технические формулы* транслировать можно, но связанные с ними *принципы* подлинному освоению не поддаются. Иначе говоря, язык выучивается, но свобода как *пребывание в своем собственном*, позволяющее непринужденно обращаться с правилами и творить новые формы, остается для специалиста-техника недоступной. Здесь снова дает знать о себе «ритмическая потенция» как духовное отношение к «неразделенному», стихийному началу языка. Поэтому любое заимствование технических средств ограничивается «феноменальным» уровнем — копиями и подражаниями, пусть и в глобальных масштабах. Учитель может передать знание о явлениях, но не о скрытой за ними действительности. Он, конечно, научит работать с аппаратурой и системами управления, научит воспроизводить образцы, но подмастерье никогда не достигнет «творческую свободу техники, ее этос, ее порождающую художественную высоту»⁴⁵. Подмастерью, желающему превзойти наставника, угрожает судьба Икара, присвоившему крылья Дедала. Он не выдержит встречи с духовным светом, который окажется для него смертельным.

Целью и направлением развития техники не может быть совершенство средств. «Цель техники — одухотворение Земли»⁴⁶. Если свобода трансформируется в красоту систем или совершенство средств, техника никогда не сможет достичь своей цели. Но одухотворение, Erd-

vergeistigung, может стать такой целью, ибо предполагает свободное отношение творческого духа к «неразделенному», «бессознательному». Формам, вызванным к жизни духовным творчеством, постоянно угрожает окостенение и превращение в хлам. Самые современные средства и процессы постоянно сменяются новыми, еще более дешевыми, легкими и эффективными. Эмансипации технических систем, вселению в них демонической воли препятствует некое «протеическое» движение, неустанная работа духа над формами. В этом смысле одухотворение (на языке позднего Юнгера) есть не что иное, как пробуждение «дремлющего в первооснове» или, иначе, актуализация потенциального посредством человека как всего лишь одного из моментов в «истории Земли». Дедал изобрел свои крылья не потому, что умел думать, а потому, что умел мечтать и видеть сны. Ибо техника — «это один из великих снов, что поднимаются из глубины подобно струям фонтанов и снова падают вниз»⁴⁷. Так и техники работают лишь в свете огня Прометея, но не они возжигают пламя.

В «Maxima-Minima» мы находим мысль, напоминающую цитату из Гёльдерлина. «Там, где множатся угрожающие знаки, основанный на свободе оптимизм демонстрирует внутреннее здоровье»⁴⁸. Оптимистичный пассажир не станет делать нелепых попыток спрыгнуть со спины тигра технической цивилизации. Естественно, мусический человек чувствует исходящую от раскованной техники угрозу, опасность, что благодаря планетарному господству рабочего европейское человечество потеряет «свободу в собственном доме». Но у него есть важное преимущество перед техником: он знает о двойном лике Януса, об игре созидания и разрушения, приобретения и утраты. Он знает, что подлинная свобода обретается в «неразделенном» или в лесу. Там, не в царстве Левиафана, задается мера свободы для будущей эпохи.

Внутренне присущая технике свобода означает в собственном смысле принадлежность к творческим, неисчерпаемым истокам. Оттого-то свобода никогда не перестанет быть «чудодейственной основой кузнечного искусства»⁴⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ См.: Михайловский А.В. Философия техники Ханса Фрайера // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 68 и сл.

² Jünger E. Sämtliche Werke in 18 Bänden. Bd. 7. – Stuttgart, 1980. S. 309. В дальнейшем ссылки на тексты Э. Юнгера даются сокращенно: Jünger E. Sämtliche Werke, с указанием тома и страниц.

³ Der Brief von E. Jünger an F.G. Jünger vom 1.4.1944 // DLA. Nachlaß Jünger.

⁴ Идея несоизмерности человека и техники получила парадигмальное выражение в эссе «Устарелость человека» (1956), принадлежащем перу участника антиатомного движения Г. Андерса.

⁵ Simmel G. Philosophie des Geldes. – В., 1956. S. 548 ff.

⁶ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб., 1999. С. 201.

⁷ Fröschle U. Vom «Aufmarsch des Nationalismus» zu den «Illusionen der Technik». – F.G. Jüngers Revision des technischen Machtanspruchs // Titan Technik. Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter / Hrsg. von F. Strack. – Würzburg, 2000. S. 144 – 145.

⁸ Jünger F.G. Aufmarsch des Nationalismus / Hrsg. von E. Jünger. – Leipzig, 1926. S. 61.

⁹ Цит. по: Fröschle U. Vom «Aufmarsch des Nationalismus». S. 148. В окончательной редакции эссе этот фрагмент звучит так: «Техника – и это очевидно всякому – представляет собой вполне исправный арсенал нашей эпохи. Она создала новую, рациональную организацию труда. Эта организация держится за счет того механического автоматизма, который является отличительным признаком ее растущего совершенства» (Jünger F.G. Die Perfektion der Technik / 4. durchges. und stark vermehrt. Aufl. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1953. S. 171. Далее все цитаты приводятся по русскому изданию 2002 г.)

¹⁰ Эта оценка принадлежит Ш. Бройеру (Breuer S. Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation. – Hamburg, 1995. S. 103). Более подробно о контексте возникновения книги и эволюции ее автора см.: Михайловский А.В. Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. – СПб., 2002 // Космополис. № 1 (7). Весна 2004. С. 168 – 173.

¹¹ Юнгер Ф.Г. Совершенство техники / пер. с нем. И.П. Стребловой. – СПб., 2002. С. 178.

¹² Там же. С. 54.

¹³ Там же. С. 29.

¹⁴ Там же. С. 30.

¹⁵ Там же. С. 208 – 209.

¹⁶ Там же. С. 71 – 72.

¹⁷ Там же. С. 76.

¹⁸ Там же. С. 239.

¹⁹ Там же. С. 175.

²⁰ См. там же. С. 174.

²¹ Здесь мы приводим свой перевод последней фразы эссе: Jünger F.G. Die Perfektion der Technik. S. 363.

²² Сам Юнгер отмечал сходство своего «гештальта рабочего» с монадой Лейбница или перворастиением Гёте (в письме А. Пляру от 24.09.1978: Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / пер. и посл. А.В. Михайловского. – СПб., 2000. С. 432). О юнгеровской рецепции Лейбница см. в блестящей статье: Gaede F. Technische oder monadische Welt? Zur Grundlage und Kritik von Ernst Jüngers Begriff und Kritik der Technik // Titan Technik. – Würzburg, 2000. S. 43 – 55.

²³ См.: Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. С. 127.

²⁴ Там же. С. 74.

²⁵ Там же. С. 65.

²⁶ Там же. С. 63.

²⁷ Там же. С. 126.

²⁸ Там же. С. 129.

²⁹ Там же. С. 143.

³⁰ Там же. С. 126.

³¹ Там же. С. 128.

³² См. главу «О работе как способе жизни». С. 151 и сл.

³³ Там же. С. 234.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 246.

³⁶ Там же. С. 285.

³⁷ *Gaede F.* Technische oder monadische Welt? S. 49.

³⁸ *Юнгер Э.* Рабочий. 234.

³⁹ Там же. С. 128.

⁴⁰ Там же. С. 235.

⁴¹ *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. S. 381

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 7. S. 462.

⁴⁴ *Ibid.* S. 380.

⁴⁵ *Ibid.* S. 460 – 461.

⁴⁶ *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. S. 374. Более подробно об этой формуле см. в нашей статье: *Михайловский А.В.* Миф, история, техника: размышления Эрнста Юнгера у «стены времени» // История философии. 2010. № 15. С. 57 – 82.

⁴⁷ *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 7. S. 461

⁴⁸ *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. S. 381.

⁴⁹ *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. S. 463 – 464.

Аннотация

Статья посвящена концепциям техники в творчестве братьев Эрнста и Фридриха Георга Юнгеров. Проблема взаимосвязи техники и свободы рассматривается в широком контексте немецкой критики культуры начала XX в. и дискуссии о технократии до и после Второй мировой войны.

Ключевые слова: философия техники, критика культуры, свобода, Эрнст Юнгер, Фридрих Георг Юнгер.

Summary

The article is concerned with the notions of technology in the essays of Ernst and Friedrich Georg Jünger. The special problem of the connection between technology and freedom is discussed in the broader context of the criticism of culture and technocracy discussion in the German intellectual history of the first half of the 20th century.

Keywords: philosophy of technology, criticism of culture, technocracy, freedom, Ernst Jünger, Friedrich Georg Jünger.