doi: 10.17323/1728-192x-2025-3-152-172

Антимодернистские и элитистские идеи М. Хайдеггера в контексте консервативной революции в Германии XX столетия*

Роман Попов
Аспирант, аспирантская школа по философским наукам,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, Москва, 101000 Российская Федерация
E-mail: rkpopov@edu.hse.ru

Статья посвящена философской реконструкции антимодернистских идей М. Хайдеггера в «раннем» и «среднем» периодах его творчества, с акцентом на его попытке преодолеть модерн не через политическую реакцию и культурный пессимизм, а посредством постановки вопроса об онтологических основаниях современности и господствующих в ней способов мышления. В качестве внешней аналитической рамки используется введенное Джеффри Херфом понятие «реакционного модернизма», описывающее те способы преодоления современности, к которым апеллировали идеологи немецкой «консервативной революции». Их критика остается в рамках логики модерна, выражаясь в инвертированных концептах модернистского мышления (национализм, эстетизм, децизионизм). В отличие от них, Хайдеггер предлагает более радикальную стратегию критики современности, пытающуюся выйти за рамки онтологических и эпистемологических инструментов, предлагаемых модернизмом. В статье реконструируются три антимодернистских концепта — техника, решение, народ — присутствующие как в риторике «консервативной революции», так и в философии Хайдеггера, но приобретающие у последнего принципиально иное значение. Кроме реакционного модернизма автор приводит аналитическое разграничение между «слабым» антимодернизмом (внутренней реакцией модерна на собственные последствия) и «сильным» антимодернизмом, стремящимся выйти за пределы современности и преодолеть основополагающие паттерны модерна. Показывается, что хайдеггеровская критика оказывается выражением этой сильной позиции — она не просто позволяет ему критиковать современность, но и разработать оригинальный теоретический инструментарий, не сводящийся к символам и понятиям модерна. Обнаружив метафизическую установку, скрытую в основаниях модерна, Хайдеггер формулирует возможность перехода к «Другому началу» — то есть к исторической реальности, существующей вне языка и категориального аппарата современности.

Ключевые слова: антимодернизм, модерн, Хайдеггер, техника, решимость, народ, реакционный модернизм, консервативная революция, Другое начало

Понятие модернизма в современных гуманитарных науках неоднородно: оно может охватывать не только историческую эпоху (модерн или современность), но и стиль мышления, культурные установки и формы самоинтерпретации. Эта многогранность обуславливает и разнообразие стратегий критики современности. Наиболее известным и изученным подходом остается постмодернизм, деконструирующий «метанарративы» и отрицающий претензии модерна на обладание

* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

универсальным знанием и смыслом. Однако существует и менее известная линия критики, начинающаяся с приставки «анти-». В отличие от постмодернистского отказа от истины, антимодернизм допускает возможность существования подлинного смысла, но отрицает его универсальность. Скорее он понимается как нечто уникальное и укорененное, принадлежащее к конкретным сообществам и культурам. Этот тип критики остается малоизученным и часто не воспринимается всерьез (Александер, 2013: 554).

Антимодернизм не единообразен; скорее эта критическая позиция варьируется в зависимости от контекста и инструментария, которым она оперирует. Проблематично сформулировать однозначное определение антимодернизма, поскольку он может быть как пассеистическим — обращенным в прошлое и отвергающим современность, так и проектным — ориентированным на будущее. В этом случае речь идет не столько об отказе от нынешней современности как таковой, а о попытке представить ее «иную версию», то есть такую действительность, в которой, например, традиционные институты сосуществуют с непрерывным научно-техническим развитием. Понятийную неоднозначность антимодернизма можно сравнить с дихотомией Просвещение–Контрпросвещение, с той лишь оговоркой, что речь идет не только о вариативности историко-культурных парадигм, но и об отношении человеческого мышления к собственной эпохе и ее основаниям. Если Просвещение–Контрпросвещение задает вопрос о зрелости человеческого разума (Межуев, 2022: 47), то антимодернизм ставит под сомнение способность современности служить ориентиром для мышления. Для интеллектуала, мыслящего в антимодернистском ключе, встает вопрос: как возможно сопротивление модерну, и на каком основании оно может быть сформулировано? Один из возможных ответов заключается в реактуализации — восстановлении утраченного «духовного»[1] или «забытого» начала, которое лежит в основании культурного порядка.

Попытка понять антимодернизм приводит к герменевтическому кругу: чтобы распознать антимодернистские идеи в рамках определенного контекста, мы уже должны обладать некоторым представлением об антимодернизме как о культурфилософском дискурсе. Обобщенно его можно определить как интеллектуальное убежище от «духовной пустоты» современности. Антимодернистская мысль рисует образы идеализированного времени — эпохи, в которой общество является целостным, укорененным в символическом порядке, управляется «духовной» элитой, обладает живыми традициями и приобщено к высшему смыслу. Однако недостаточно просто спекулировать на описании подобного проекта. Чтобы про-

1. Здесь и далее этот термин понимается не столько как религиозный феномен, сколько как специфическое измерение смысла, связанное в большей степени с надисторическими и универсальными началами, например, традициями и формами «высшего знания», несводимыми к рациональному познанию. Именно в этом измерении критика модерна стремится выявлять забытые основания культуры, которые не сводятся к политическому измерению. «Духовное» и «духовность» представляют собой концепты, которые позволяют критикам современности обходить обвинения в идеологической редукции, поскольку «духовность» понимается как возможный способ постижения глубинных измерений реальности, доступных лишь избранному меньшинству.

анализировать антимодернизм, требуется также понять причины его возникновения. Исследовательская задача здесь заключается в том, чтобы выяснить, в каком отношении антимодернистская критика находится со структурами и паттернами модерна — и способна ли она действительно их преодолеть.

В современных исследованиях антимодернизм часто трактуется неопределенно: как правило, если вскользь говорится о том, что какой-то мыслитель придерживался антимодернистских идей, то не всегда дается внятное объяснение этой позиции[2]. В то же время не совсем ясно, каким образом нужно разграничивать антимодернистскую критику современности от модерна как такового, ведь она осуществляется внутри него и, по сути, является его частью. Исходя из линеарного понимания модерна[3], антимодернизм можно рассматривать как идеологическую аномалию, то есть как один из многочисленных концептуальных симптомов современности. В этом случае антимодернистская критика оказывается вывернутым наизнанку модернизмом, внутренне обусловленной теми же основаниями. Так, эстетизм, традиционализм, иррационализм, «духовность», консерватизм или интуитивизм предстают не как обоснованные альтернативы рациональности, секуляризации, науки, либерализма или позитивизма, а как их оборотные стороны. При таком понимании антимодернизм сводится к негативному самоосмыслению модерна, встроенному в его историческую эволюцию. Отсюда выводится косвенный вопрос, который мы попытаемся осветить в этой работе: возможна ли антимодернистская критика модерна вне модернистской эпистемологии и онтологии — и если да, то каким образом она выходит за его границы и как укрепляет собственную позицию?

Можно предположить, что антимодернизм как критический дискурс существует в двух формах: слабой и сильной. Слабый антимодернизм — это реакция на модерн, развертывающаяся изнутри его же логики. Такая критика принимает вид «идеологизированной духовности», которая основывается на инвертированных модернистских концептах и опирается на сконструированные символы прошлого. В отличие от нее, сильный антимодернизм стремится с нуля создать оригинальное мыслительное основание, не коррелирующее с паттернами модерна. Он не переворачивает его язык, а пытается преодолеть саму его структуру. Это не апелляция к традиции, а скорее попытка мыслить из другого истока или даже горизонта. При такой позиции сама возможность осмысления современности определяется не столько культурными, историческими или социальными факторами, но манифестируется как открытая онтологическая перспектива.

---

2. Например: «Антимодернизм и антиурбанизм К. Шмитта позволяли увидеть в католицизме духовную альтернативу наступающей машине» (Артамошин, 2011: 38).

3. Согласно Вольфгангу Кнёблю, «классическая» модель модернизации обладает универсалистским и глобальным характером. Модерн — это неминуемый этап развития любой национальной культуры, характеризующийся такими чертами, как антитеза традиции и модерна, критика «предрассудков» и обычаев, секуляризация, рационализм, рост индивидуальных ценностей и развитие науки. См.: (Knöbel, 2001).

В этом контексте программу немецкой консервативной революции — несмотря на ее сильную антилиберальную и иррациональную риторику — можно отнести к слабому антимодернизму. Известный исследователь немецкой критики современности Д. Херф в своей работе о «реакционном модернизме»[4] показывает, что многие интеллектуалы Веймарской республики, стремившиеся преодолеть модерн через апелляции к «духовности», интуиции и народной идентичности, фактически воспроизводили модернистскую структуру мышления — с ее опорой на субъективность и метафизику. В своем языке они создавали идеологемы — перевернутые концепты модерна, нежели понятия, предлагающие радикальную критику и преодоление. Но что, если внутри этой консервативной матрицы существует фигура, пытающаяся вырваться как за ее пределы, так и за пределы модерна? Мы полагаем, что таким мыслителем был Мартин Хайдеггер. В его философии раннего и среднего периода не только формируется оригинальная критика современности, но имплицитно ставятся под сомнение основания той критики, что была предложена немецкой консервативной революцией. Критикуя различные аспекты современного мира, Хайдеггер разрабатывает не столько форму политического или интеллектуального сопротивления, сколько пытается совершить онтологический акт, пересматривающий сами условия возможности мышления в рамках конкретного исторического периода.

Изучение идей Хайдеггера в контексте немецкой интеллектуальной культуры Веймарской республики и его взглядов на современность — не ново. В отечественных исследованиях Хайдеггера не называют прямо антимодернистом, но его критику современной метафизики и техники очерчивают с помощью смежных выражений — например, идеи «Конца Западного мира»[5]. В зарубежных исследованиях встречаются прямые интерпретации философии Хайдеггера как антимодернистской[6]. В известных работах П. Бурдье (Бурдье, 2003) и Ф. Рингера (Рингер, 2008) предлагается внешняя, социологическая реконструкция, объясняющая, как интеллектуальные позиции формируются внутри исторических контекстов и систем власти. Так, эти подходы могут ответить на вопрос, *почему* возникает критика Модерна как социокультурное явление, но не могут объяснить, *чем* она является в качестве мыслительного жеста. Другими словами, функционирование идей в социальном пространстве не объясняет, каким образом они пытаются (и способны ли в принципе) выйти за рамки контекста — туда, где появляется возможность ставить философский вопрос об истоке самого мышления, современности и традиции — вне модернистского или религиозного горизонта. В этой статье будет смещен фокус: от объяснения происхождения дискурса и политической аффилиации — к анализу внутренней архитектуры хайдеггеровской критики: спо-

4. О критике термина реакционный модернизм см.: (Rohkrämer, 1999: 29-50).

5. Об этом см. недавнее исследование: (Михайловский, 2024). А также советский хрестоматийный сборник статей о философии Хайдеггера: (Мотрошилова, 1991).

6. См., например: (Backman, 2021; Sharpe, 2019; Zimmerman, 1990). Из переведенных на русский язык см.: (Сафрански, 2005).

собна ли она преодолевать парадигму Модерна и артикулировать свою оппозиционность, разрабатывая иные основания? Речь идет о возможности философского осмысления современности, которая не сводится исключительно к идеологическим намерениям, конституирующим критику при помощи видоизмененных модернистских концептов и идей. Этим обусловлена и опора на работу Д. Херфа. Он предлагает позицию, которая позволяет рассмотреть возможность экспликации различий между способами критики модерна. В отличие от культурных социологов, он работает на стыке интеллектуальной истории, компаративистики, социологии, интерпретативной антропологии К. Гирца и философии, диагностируя внутренние противоречия самих понятийных построений консервативной мысли. Реакционный модернизм станет аналитическим мостиком между хайдеггеровской критикой современности и консервативной революцией. Однако, вопреки расхожим классификациям (в том числе и классификации Херфа), мы не будем рассматривать Хайдеггера как одного из представителей консервативной революции. Напротив, наша задача прочесть его как антимодерниста сильного типа: мыслителя, пытающегося выйти за пределы модерна при помощи оригинального теоретического инструментария, несводимого к модернистскому и «духовно-реакционному» языку. Мы попытаемся реконструировать «логику» хайдеггеровского антимодернизма на основании релевантных для целей этого исследования первоисточников.

Пути преодоления несовершенной современности. Реакционный модернизм, консервативная революция и Другое начало

Херф использует введенное им понятие «реакционного модернизма» как концептуальный мостик, аккумулирующий в себе содержание консервативных метафор и символов (Herf, 2003: 1). С его помощью Херф пытается объяснить, каким образом интеллектуалам Веймарской республики удалось примирить критические иррациональные идеи с восхищением перед достижениями научно-технического прогресса. В интерпретации Херфа, консервативный дискурс предстает как стереоскопический синтез романтического пассеизма с технооптимизмом, выражающийся в топике Kultur — способа маркирования «духовного», национального и противопоставленного низким материально-буржуазным потребностям, олицетворяющим топику Zivilisation. При этом техника, по мнению Херфа, не просто вписывается в Kultur — наравне с решением, аристократизмом, национализмом и эстетикой, — а скорее олицетворяет своего рода «дух времени». Так, в это время появляется новая форма философской рефлексии — размышление об автономии техники, поскольку она стремительно проникает во все сферы жизни не только немецкого общества, но и мировой культуры (Herf, 2003: 38-40). По этой причине Херф причисляет к реакционному модернизму мыслителей, относившихся к технике негативно, — таких как Клагес, Мёллер ван ден Брук, ранний Шпенглер и Хайдеггер.

Техника в этом смысле не просто становится отражением машинерии и производства, не только одним из способов достижения национальных целей — например, развития ВПК для последующего возрождения «народного величия», — а метафорой инструментально-рационального отношения к миру, вытекающего из модернистской парадигмы. В этом контексте встает вопрос о возможности сильного антимодернизма — критики, которая не просто противостоит модерну, но занимает принципиально иную позицию, никак не коррелирующую с противопоставляемым ею положением (модерном). Поэтому вполне резонно рассмотреть, удается ли Хайдеггеру в этот напряженный для Германии период раскрыть парадоксы техники, найти способ укрепить свою позицию по отношению к критике современности и понять, почему логика модерна продолжает доминировать даже в тех проектах, которые декларируют разрыв с ней.

По мнению Херфа, Хайдеггер был реакционным модернистом в 1930-е годы, поскольку верил в возможность объединения Technik и Kultur (Herf, 2003: 112). Хайдеггер рассматривал технику как один из аспектов бытия народа. Например, в речи «Немецкий студент как рабочий» (Der deutsche Student als Arbeiter) (1933) он вводит понятие «echte Technik» (подлинная техника). В этом докладе труд и работа (Arbeit) подвергаются осмыслению как экзистенциалы коллективного вот-бытия (Da-sein), а техника наделяется онтологическим статусом: «Чем более свободна природа, тем более величественной и укрощенной может стать формирующая сила подлинной техники, чтобы служить ей. История народа реализуется тогда, когда он связан с природой, несет и преодолевает ее, подпитывается и ограничивается ею. В борьбе за создание пути для своего существования и обеспечение его постоянства народ постигает себя в растущей конституции государства… Что же происходит в развитии государства народа? Эти силы — природа, история, искусство, техника, само государство — утверждаются и, утверждаясь, удерживаются в своих границах. Так раскрывается то, что делает народ безопасным, ярким и сильным. Но раскрытие этих сил и есть существо истины» (Heidegger, 2000: 201). Однако после ухода с поста ректора Фрайбургского университета в 1934 году Хайдеггер дистанцируется как от реакционной позиции, так и от технооптимизма. Херф отмечает, что «для Хайдеггера, в отличие от реакционных модернистов, выбор все еще должен был быть сделан между немецкой душой и современной техникой. Эти понятия оставались непримиримыми» (Herf, 2003: 114). Неприязнь Хайдеггера к современности и технике становится более явной во второй половине 1930-х годов, когда в его интеллектуальной биографии происходит так называемый «поворот» (Kehre), разделяющий траекторию его мысли на «раннюю» и «среднюю». От экзистенциальной аналитики конкретного вот-бытия Хайдеггер переходит к постижению «нечеловеческих» способов раскрытия истины Бытия (Die Wahrheit des Seyn). Истина начинает пониматься как исторически-динамическое откровение Бытия в определенном месте (Da-, вот-), на котором обитают люди — различные народы. Это раскрытие происходит через «событие» (Ereignis) — момент встречи народа с Бытием, который задает «начало» (Anfang)

истории. В этот период Хайдеггер начинает разрабатывать идею Другого начала (der andere Anfang), собственно, такой траектории мысли, которая не связана с установками модерна. Эта концепция предлагает преодолеть то, что Хайдеггер называет «забвением Бытия» (Seynsvergessenheit), вызванное господствующим в европейском мышлении приоритетом сущего. Его исток — в древнегреческом мышлении, которое, несмотря на свою открытость Бытию, допустило роковую ошибку: не сумев постигнуть Бытие как ускользающее откровение (событие), оно зафиксировалось на статичном присутствии (Anwesen) сущего. Это смещение положило основание всей Западной метафизики — способа мыслить Бытие через различные формы высшего сущего — идеи, Бога-творца, субъективность и воля к власти — которые заслоняют Его за собой.

По мнению Хайдеггера, философское мышление каждой эпохи воплощает тот способ, с помощью которого человек выстраивает свое отношение к Бытию (Хайдеггер, 2007: 417). Причем это отношение интегрально и охватывает все сферы человеческой жизни в рамках исторического периода. Исходя из этой логики, можно проанализировать, почему Хайдеггер мог бы рассматривать своих современников как имплицитных продолжателей Модерна. Их «духовные понятия» и восхищение техникой выражают исторически господствующий способ отношения к истине Бытия[7]. Концепция Другого начала предлагает радикальное «очищение» истории и современного «бытия-в-мире» от этой метафизики. Однако его не следует понимать как второе начало, следующее за первым, — тем, что было раскрыто в древнегреческом мышлении, — а как повторное, не совершающее тех ошибок, которые приведут к последующему появлению метафизики. Лишь в событии начала появляется возможность основания другого мира, в котором человеку предстоит научиться с нуля обитать вблизи Бытия. И если в 1930-е годы Хайдеггеру казалось, что Европу уже невозможно спасти от метафизики, то, по крайней мере, у Германии есть шанс совершить переход к Другому началу. Например, об этом Хайдеггер высказывается в лекции 1935 года «Введение в метафизику»: «…мы уверены, наш народ только в том случае обретет свою судьбу, если он в самом себе найдет отклик, возможность отклика на это призвание и творчески осмыслит свое предназначение. Все это означает, что наш народ как исторический выставит себя самого и тем самым историю Европы из сердцевины ее будущих исторических свершений в изначальную сферу сил бытия» (Хайдеггер, 1999: 120). Однако

7. В 1930-е годы Хайдеггер называет его «махинацией» (Machenschaft), соотнося с техническим и мыслительным производством вещей, предметов и концептов (например, картин мира). Дословное значение «махинации» — это деятельность или делячество. Современная эпоха предстает в глазах Хайдеггера как нагромождение огромных остовов сущего, которые воспроизводятся и увеличиваются в своем количественном объеме не только благодаря деятельности человека, но и самостоятельно. В 1950-е годы Хайдеггер даст новое обозначение современному способу раскрытия Бытия — «постав» (Gestell), определение которого сохраняет коннотации махинации. Однако при помощи нового понятия Хайдеггер констатирует, что техническое производство не просто имплицитно обозначает господствующий способ приведения сущего на свет истины Бытия и отношение человека к миру, но закрывает собой и другие способы раскрытия, например, поэтическое высказывание. Главная опасность «постава» в том, что он может начать восприниматься как единственный способ раскрытия.

этот замысел оказался утопическим. Политика НСДАП — хотя Хайдеггер «аккуратно» приветствовал приход партии к власти[8] — с ее одержимостью техникой и «вульгарной духовностью» стала олицетворением еще более грубой формы метафизики. Примерно с 1936 года Хайдеггер начинает рассматривать технику как обретшую плоть метафизику и разрабатывать детальный язык[9] Другого начала, с помощью которого становится возможна критика как национал-социализма, так и метафизических аспектов современного мира, связанных с историческим забвением Бытия. В тексте «К философии (О событии)» (1938), он пишет о прямой связи техники с истоками метафизики: «То, что было установлено Платоном, особенно приоритет сущего, истолкованный на основании τέχνη, теперь настолько резко усиливается и возводится до исключительности, что создаются основополагающие условия для человеческой эпохи, в которой «техника» — приоритет махинаций, установление мер и процедур над тем, что входит в них и затрагивается ими — неизбежно придет к господству» (Heidegger, 1989: 336). Перед европейскими народами, включая немцев, встает выбор: признать катастрофу Первого начала, либо сделать вид, что все идет нормально. Реакционные модернисты/консервативные революционеры, если отталкиваться от трактовки Хайдеггера, явно выбрали второй путь. Таким образом, отношение к технике как главному символу современного мира становится одним из водоразделов, который отделяет Хайдеггера от идей реакционных модернистов/консервативных революционеров, пытающихся видоизменять модерн.

Хайдеггер трактует кризис современности не как культурный или политический упадок, а как онтологическую катастрофу. Метафизический горизонт способствовал тому, что сущее в современную эпоху полномерно рассматривается сквозь призму технической производимости (Herstellung), а философские понятия функционируют как инструменты по упорядочиванию знаний. Такой подход формирует способ отношения к миру, при котором человек не только навязывает ему свои интерпретации, но и теряет способность рефлексировать над своими действиями. Именно поэтому реакционная критика модерна остается, говоря языком Хайдеггера, в пределах метафизики, хотя бы из-за того, что техника воспринимается ею как символ эпохи и медиум, раскрывающий «духовные» силы человека, которыми можно манипулировать, так же как и производственным станком (Zimmerman, 1990: 158). Даже тогда, когда немецкие критики модерна интуитивно избирают правильный вектор своей критической мысли, они неспособны выйти за пределы своего мыслительного горизонта. На уровне понятийного аппарата заложен онтологический дефект, вынуждающий их формулировать картины мира,

8. Например, в первом томе «Черных тетрадей» он пишет следующее: «Национал-социализм не упал с неба как готовая вечная истина — если так полагать, он является заблуждением и глупостью. Таким, каким он стал, он должен сам, становясь, стать и формировать будущее — т.е. сам как порождение отступить перед будущим на второй план» (Хайдеггер, 2016: 129).

9. Фактически этот язык затем станет основным категориальным аппаратом всей поздней философии Хайдеггера. Он называет его «Бытийно-историческим мышлением» (das Seynsgeschichtliche Denken).

предлагающие устойчивые схемы и решения[10]. Например, Ницше — которого консерваторы считали своим предшественником — провозглашая переворот платонизма и призывая вернуться к «реальному миру», подменяет бытие новой формой воли субъекта. Тем самым он, с точки зрения Хайдеггера, уплотняет метафизическую установку, обосновывая право человека навязывать свою волю к власти всему сущему (Хайдеггер, 2007: 268). Эта позиция развивается далее у Э. Юнгера, который в своем размышлении о тотальной мобилизации введет образ Рабочего как нового коллективного субъекта. Хайдеггер предсказывает, что его гештальт интегрирует все аспекты жизни в единую сингулярность, в которой витальные импульсы сверхчеловека трансформируются в массовый техно-метафизический проект[11]. А что касается «духовного языка» и инверсии рациональности, то, как пишет М. Циммерман, для Хайдеггера все это «…означало либо то, что не имеет надлежащих границ и, следовательно, безумно, либо, как в случае с бешенством крови, является просто животным и звериным. С его точки зрения, этот последний вид иррационализма был просто разновидностью жестокой "белокурой бестии" Ницше, которая была вырожденной кульминацией взгляда на человека как на "разумное животное"» (Zimmerman, 1990: 186). Таким образом, даже личный опыт оказывается репрезентативной схемой. Стремление реактуализировать идеалы прошлого также не выходит за пределы метафизической установки. Прошлое гиперболизируется и становится проецируемым символом, который обслуживает эпистемологические потребности современного субъекта. Исторические аллюзии Хайдеггера в этом плане устроены иначе. Он не предлагает возвращаться к истокам, так как они уже утеряны. Выход за пределы нынешней эпохи возможен только через раскрытие истока изнутри самой современности, как момент возможной встречи с ἀρχή — событием наступления Другого начала. Это предполагает не линейную эволюцию, а спиралевидную траекторию, что также противоречит модернистскому пониманию времени (Backman, 2021: 99). Парадоксальным образом Хайдеггер предстает консервативным революционером особого рода. Он не гиперболизирует истоки, а подрывает настоящее, чтобы попытаться преобра-

10. В «К философии» конкретно этот дефект называется «расчетом» (Berechnung). Это способ понимания мира как зафиксированного, исчисляемого и просчитывающегося проекта, накладывающего на все сущее различные воображаемые сетки истолкования, позволяющие субъекту определенным образом смотреть на реальность и действовать в ней. «Расчет» представляет собой что-то вроде карты смысла, скрывающую за собой мир. Вместо него человек видит проекции, формулы и готовые шаблоны, которые фактически сводят реальность к определенной норме. Это создает иллюзию всеведенья. См.: (Heidegger, 1989: 120).

11. По мнению Хайдеггера, Эрнст Юнгер — это единственный мыслитель современности, описавший прямую соотнесенность техники и воли к власти. Он смог объяснить, почему первая всеохватно используется для учреждения и уплотнения второй. Если сущее воспринимается через призму воли к власти, то тогда управление и расчет становятся доминирующими способами взаимодействия с ним. В этом смысле техника прямо позволяет человеку осуществлять такое отношение. Отсюда следует и стремительное развитие машинерии, начавшееся в XX веке. Хайдеггер полагал, что понятие «Гештальт Рабочего» может служить синонимом для обозначения состояния бытия в современную эпоху, наравне с махинацией и «поставом». Об этом см.: (Михайловский, 2022: 332-339). А также работу Хайдеггера о трактате «Рабочий», особенно главу о «Гештальте» (Heidegger, 2004: 131-145).

зовать мышление и перейти к потенциальному Другому началу. Это не возвращение к традиции, а уход от нее в то, что не может быть представлено посредством метафизической репрезентации. Вывод оказывается принципиально важным. Начиная с Ницше, критики модерна остаются внутри его же (метафизического) горизонта. Консервативные революционеры такие же модернисты, как и сторонники веймарской демократии или позитивистского познания.

Мы не будем подробно останавливаться на том, что Хайдеггер предлагает в качестве альтернатив внутри пространства Другого начала, так как это тема уже для отдельного исследования[12]. Достаточно отметить, что в противовес мобилизационной риторике своих современников, Хайдеггер в более поздних работах изберет путь сдержанного внимания-отрешенности (Gelassenheit), которое допускает возможность событийного раскрытия Бытия. Антимодернистская стратегия Хайдеггера в этом смысле будет заключаться в том, что человек должен научиться обитать рядом с Бытием, отказавшись от проявления воли: изобретения новых идеологий и мыслительных схем. Это значит, что метафизически-модерный завоеватель сущего должен превратиться в хранителя тайн Бытия. Судьба человека, как и судьба народа, полагаются не как заданная телеология, а как открытость осуществлению истины Бытия, не сводящаяся к готовым идейным схемам.

Решимость, подлинность и историческое бытие народа

Буржуа — человеческое воплощение ценностей Zivilisation — был объявлен главным врагом антимодернистской идеологии в Германии 1920–1930-х годов. Его образ ассоциируется с политическим строем Веймарской республики — парламентской системой. Так, К. Шмитт в статье «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма» (1926) отмечает, что «Положение парламентаризма в наши дни столь критично, потому что развитие современной массовой демократии сделало публичную дискуссию с использованием аргументов пустой формальностью» (Шмитт, 2009: 9). Шмитт полагал, что слабость и инертность буржуазной демократии заключается в неспособности принять «решение» (Entscheidung), то есть совершить фундаментальный экзистенциальный акт, который проистекает «из ничто» — вопреки устоявшимся порядкам и ожиданиям (Krockow, 1958: 2). В противовес буржуазности консерваторами выдвигается фигура аристократа как носителя ценностей Kultur. Именно он обладает потенциалом к подлинному политическому лидерству и к действию, исходящему из «духовных» оснований культурной жизни.

В трактате «Бытие и время» (1927) Хайдеггер не выстраивает последовательную критику современной немецкой культуры, политической действительности и антропологии. Для фундаментальной онтологии подобные онтические феномены не представляют существенного интереса. Однако, сосредотачиваясь на вопросе

12. О Другом начале см.: (Мановас, 2020).

о бытии, Хайдеггер косвенно формирует альтернативный взгляд на некоторые аспекты современности. В частности, он выявляет эрозию бытия в повседневной жизни современного человека, выражающейся в структуре das Man — безликого множества, в котором каждый оказывается другим и никто не является самим собой (Сафрански, 2005: 227). Хайдеггер отказывается признавать за человеком неизменную сущность или природу. Вместо этого он предлагает рассматривать человека как экзистенцию — динамическое бытие, осуществляющееся в историческом процессе чередования сокрытия и раскрытия, происходящих в непрерывном потоке смыслов, решений и событий.

Концепты решимости (Entschlossenheit) и подлинности (Eigentlichkeit) можно сопоставить с близкой по звучанию консервативной идеологемой, однако они обозначают не политические или этические акты, а скорее онтологическую способность человека быть открытым бытию — разомкнутость (Erschlossenheit)[13]. По мнению Хайдеггера, человек приходит к самосознанию только в ситуации выбора, совершаемого изнутри заброшенности — уже данного мира. Однако его метод не объясняет, как возможно появление субъекта, способного нести ответственность за историческую судьбу народа. Решимость — это онтологический акт единичного вот-бытия и поэтому переход к более широкой активности остается в рамках «Бытия и времени» скорее неразработанным. Тем не менее понятие «вот-» (Da-) обозначает исторический просвет или место, в котором пребывает человек и народ. Внутри него всякий раз уникально раскрывается бытие и экзистенция единичного, благодаря чему Хайдеггеру фактически удается преодолеть метафизическую дихотомию аристократичность–буржуазность, сводящую эти «сущности» к неизменным и внеисторичным признакам. Вот-бытие единичного не бывает полностью подлинным или полностью неподлинным. Его экзистирование имеет переходный характер. Оно реализуется через серию решений, ограниченных горизонтом доступных возможностей. Даже обыватель, растворенный в толпе, продолжает экзистировать и тем самым соотноситься с бытием. Однако вот-бытие das Man это не просто социальная маска, а структурное проявление неподлинного экзистирования, в рамках которого только и возможен переход к подлинности. Индивид вырывается за пределы обезличенной повседневности, социальных масок, культурных норм, чтобы стать самим собой и принять свою конечность. Прийти к подлинности — значит собрать свои бытийные возможности в одной точке, вместо того чтобы рассеивать их в потоке наличного. В этом смысле подлинное вот-бытие это не конкретный человек, которого «консервативные революционеры» могли бы описать как аристократа, а скорее особо настроенный проводник бытия.

13. В «Бытии и времени» разомкнутость мыслится в рамках экзистенциальной аналитики вот-бытия, обозначая способ данности мира как значимого, понятного, осмысленного и явленного для человека — как открытого. В поздних работах открытость (Offenheit) рассматривается через призму концепции истины как несокрытости (ἀλήθεια). О проблеме открытого см.: (Агамбен, 2012).

С позиции повседневного опыта попытки выхода за пределы наличествующих возможностей кажутся излишними, ведь в историческом контексте уже существуют готовые шаблоны, диктующие, как правильно жить, действовать и смотреть на мир. Тем не менее в различные исторические моменты появляются единичные «герои», способные выйти за пределы наличного порядка и внести существенные изменения в историческую реальность. Они раскрывают новые возможности бытия не как результат рационального расчета, а как — говоря языком среднего Хайдеггера — событие. Единичные даруют себя наброску исторического бытия (наследия), раскрывая истину в творчестве, поэзии, лидерстве или жертве (Поздняков, 2016: 175). Поскольку правильность таких действий не задается заранее, но проявляется в самом развертывании, то ответственность за них заключается в том, что единичный решительно развертывает истину бытия через свое экзистирование (Haugeland, 2000: 65). Об этом Хайдеггер говорит следующее: «Решимость, в которой присутствие[14] возвращается к самому себе, размыкает всякий раз открывающиеся фактичные возможности *исходя из наследия*, которое она как брошенная *принимает*. Решительное возвращение назад к брошенности таит в себе *себепредание* наследованных возможностей, хотя не обязательно в качестве наследованных» (Хайдеггер, 1997: 383). Для Хайдеггера такие события редкие, но решающие. Это творческое основание чего-то нового, что укоренённо в предании. Так, единичный обретает подлинность, оказывая услугу себе, народу и бытию.

Несмотря на то что в «Бытии и времени» Хайдеггер разрабатывает понятие решимости, которое вполне можно сопоставить с похожей консервативной идеологемой, о народном единстве он практически не высказывается. О народе Хайдеггер пишет лишь в завершающих разделах трактата. Подобно единичному, народ определяется через свое отношение к бытию. Это не сложившаяся социокультурная общность, а возможная форма коллективного экзистирования. Поэтому состояние подлинности может быть присуще не только отдельному человеку, но и народу, который представляет собой историческую форму со-бытия (Mit-sein). В последних параграфах «Бытия и времени» Хайдеггер намекает, что народ — это антипод das Man. Он пишет: «Когда судьбоносное присутствие как бытиев-мире сущностно экзистирует в событии-с-другими, его со-бытие есть со-бытие и определяется как исторический путь. Так мы обозначаем со-бытие общности, народа. Исторический путь не составляется из отдельных судеб, равно как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместный быт многих субъектов» (Хайдеггер, 1997: 384).

В рамках Kultur консервативная идеология выдвигает на первый план националистический вектор развития государства. Вместо парламентского правления или авторитета монархической власти утверждается идея народной диктатуры, воплощенной в фигуре харизматического лидера (Führer), способного выражать «волю народа» и действовать в согласии с его «духом». Тем не менее внутри консерватив-

14. Вот-бытие.

ной среды соседствуют различные трактовки народа — от шпенглеровского его понимания как органической формы культуры, до юнгеровского истолкования народа как мобилизованного коллектива рабочих. Однако, с точки зрения Хайдеггера, подобные интерпретации можно рассматривать в качестве метафизического гипостазирования немецкости, поскольку они воспринимают ее как набор устойчивых черт, присущих единому народу, населяющему землю «от Мааса до Мемеля». В таких проектах не ставится вопрос о Бытии, а историческая традиция используется как ресурс[15]. В 1930-е годы он вводит историю-Geschichte — подлинную, онтологически проживаемую историю, где человек пытается не воспроизвести прошлое в настоящем, а принять такие решения, которые открыты горизонту бытия. Это различие лежит в основе его критики любых попыток телеологического проектирования будущего: будь то национальные утопии или миф «тысячелетнего рейха». Для Хайдеггера речь идет о событии рождения народа как исторической общности (Sharpe, 2019: 16).

В это же время Хайдеггер начинает разрабатывать «топографию исторического Бытия» — понимание истины как пространственно-временного раскрытия, которое определяет внутреннюю структуру вот-бытия. В докладе «Вещь» (1950) эта концепция достигнет своей зрелости. Хайдеггер опишет как пересечение неба, земли, богов и смертных определяет внутреннее строение вот-бытия народа (см.: Хайдеггер, 1993: 316-327). Так, в рамках пространственно-временного промежутка (вот-бытия) вещи обретают свою сущность, а мир — целостность и согласованность. Они становятся осмысленными и понятными для того народа, что обитает внутри вот-бытия. В 1930-е годы зачатки «топографии Бытия» развиваются в докладе «Исток художественного творения» (1935), где Хайдеггер вводит понятия земли и мира как полюсов истины Бытия. Земля — это сокрытость, тайна и замкнутость. Мир — это открытость, простор, динамизм и осуществление. Их взаимный спор становится местом возникновения истины как несокрытости. В докладе художественное творение осмысляется как пространство свершения этого спора, хотя осуществление истины отражается в любых вещах или решениях. Для Хайдеггера подлинная истина — это не результат контролируемых манипуляций, осуществляемых современной техникой, а динамическое «соотношение» между сокрытием и открытостью — осуществление, при котором человек не столько действующее лицо, сколько посредник и свидетель. Любое сущее находится между этими полюсами — это либо открытость, ограниченная сокрытием, либо сокрытие, проступающее в открытости.

Топография Бытия в 1930-е годы находит свое дальнейшие развитие в определении исторического бытия народа. Открытый мир народа представляет собой

---

15. Во втором томе «Черных тетрадей» Хайдеггер пишет, что историческая наука (историография) также является техникой:

«Чем беднее в историческом отношении становится эпоха по своей сущности, тем энергичнее она занимается историографией. Последняя делается основной формой ее самосознания. И тогда историография братается с “техникой”; и обе они, по сути, одно и то же» (Хайдеггер, 2018: 120).

то, что было извлечено из сокрывающих недр земли. Земля здесь — это не только полюс истины Бытия, но и родина, ландшафт и геология. Судьба народа уже укоренена в земле как онтологическом истоке. Поэтому в этот полюс можно включить и биологические признаки, которые люди не выбирают. К ним относятся раса, этнос, фенотип и род. Однако их не следует понимать как докультурные самоценности, предшествующие бытию народа, поскольку подобная трактовка метафизична в хайдеггеровском смысле. Аспекты земли не раскрываются сами по себе — только через решения, принятые народом в его историческом мире. Поэт — фигура, делающая возможным это раскрытие.

Хайдеггер считал поэзию одним из высших способов раскрытия истины Бытия (Хайдеггер, 2000: 109). В этом он видел альтернативу господствующим идеологическим стратегиям нацизма, который, упростив идеи Ницше, свел их до мобилизации воли к власти. В отличие от сверхчеловека, поэт не подчиняет себе сущее, а открывается Бытию, позволяя ему говорить через себя. Благодаря поэтическому высказыванию (Dichtung) земля становится пригодной для обитания; язык поэта придает вещам очертания, выводит их на свет несокрытости (Zimmerman, 1990: 118). Однако задача поэта не ограничивается воспеванием ландшафта. Он настраивает народ на встречу с тем, что Хайдеггер называет священным или божественным. В поэтическом высказывании народ получает возможность постичь (erfahren) Бытие, и именно это событие становится истоком учреждения его богов, нравов и обычаев — то есть всего, что имеет значимость.

О сущностной силе поэзии Хайдеггер также говорит и в «Истоке художественного творения»: «Вся та несокрытость, какую развертывает и раскладывает поэзия как просветляющий набросок… — это открытость, которой поэзия дает совершиться, притом так, что открытость только теперь, обретаясь среди сущего, приводит все это сущее к свечению и звону» (Хайдеггер, 2008: 205). Поэт, называя, как кажется, сущее, на самом деле, высветляет (освящает) в своем слове истину Бытия и богов, посланников священного, наблюдающих за обитанием людей на их родине. Благодаря поэзии народ получает возможность «поселиться». Поэтическое слово актуализирует полюс земли как освоенное, родное и значимое пространство, на котором возможно осуществление исторических решений, принимаемых под взором богов. Поэзия Гельдерлина, как считал Хайдеггер, могла бы помочь немцам обрести новый исторический путь, при условии, что они отважатся на решимость вернуться в онтологическом смысле на свою родную землю и стать оседлыми. Например, об этом Хайдеггер высказывается в позднем докладе 1943 года, посвященном стихотворению «Возвращение на родину». «…возвращение на родину есть будущая историческая сущность немцев... Ибо теперь надо сперва быть мыслящим, чтобы могло быть воспринято слово поэтизирующего» (Хайдеггер, 2003: 57). Так, по мнению Хайдеггера, поэтическое высказывание служит жестом обретения новой родины. Поэзия Гельдерлина есть то решение, позволяющее найти выход за рамки горизонта современности.

Исходя из содержания «Бытия и времени» и более поздних текстов может сложиться впечатление, что народное существование колеблется между модусом das Man — массой анонимных атомизированных индивидов, живущих в рамках неисторичного гражданского общества (Gesellschaft), и модусом подлинного народа — который подобно единичному вот-бытию решается начать историю на родной земле (Gemeinschaft) и, следуя голосу поэта, обрести свою идентичность и мир. Однако у Хайдеггера (как у раннего, так и у среднего) понятие народа — парадоксально. Оно функционально, а не содержательно, поскольку по определению народ это не нечто заданное, а нечто онтологически возможное. Возникают вопросы, на которые Хайдеггер, судя по всему, не дал четких ответов: возможно ли в принципе некое общенародное состояние «подлинности»? Существуют ли в Германии 20–30-х годов XX столетия предпосылки его осуществления? Как можно говорить о подлинности народа, если предполагается, что все его члены должны одновременно переживать общие вызовы как свои собственные задачи? Все ли представители народной общины интересуются такими вызовами? Н. Кнудсен отмечает, что у Хайдеггера понятие «народ» скорее работает как механизм инклюзии. Немцы делятся на «неукорененных» (Bodenlosigkeit) горожан и «укорененных» (Bodenständigkeit) сельских жителей — носителей традиционного уклада, занятых ручным трудом (Knudsen, 2017: 301). Кажется, именно в их способе жизни можно усмотреть подлинное обитание. Но было ли важно этим людям думать о самоутверждении немецкого народа и о том, какие исторические решения нужно принять? Вопрошали ли они о Бытии и знали ли наизусть стихи Гельдерлина? Желают ли они преодолеть технику и метафизику? В состоянии ли они совершить прыжок в Другое начало? Ответы на все эти вопросы, скорее всего, отрицательные. Эти немцы просто размеренно жили тихой жизнью в германской глубинке. Их укорененность еще не равна подлинности. Так возникает следующая линия демаркации. Если внутри укорененной сельской общины найдутся немногие, кто готов положительно ответить на перечисленные выше вопросы, то только они и станут подлинным народом. Но очень сомнительно существование такого объединения. «В конце концов, “Volk”, вероятно, никого не обозначал — за исключением, возможно, самого Хайдеггера» (Knudsen, 2017: 320), — пишет Кнудсен. Вероятно, Лео Шлагетер[16] и Гельдерлин могли бы стать частью этого народа. Подлинный народ у Хайдеггера оказывается не столько реальной исторической нацией, сколько проекцией будущего объединения. Это не немцы, преодолевшие национал-социализм и метафизику, а скорее полумифические «грядущие» (Zukünftigen) люди Другого начала, о которых Хайдеггер писал в «К философии»[17].

16. Имеется в виду ветеран Первой мировой войны, казненный за участие в диверсиях против французской администрации в Рурской области. В националистических кругах он был возведен в ранг героя-мученика. В одной из речей 1933 года, посвященных памяти Шлагетера, Хайдеггер прославляет его поступки как пример подлинности и решимости. Особое внимание он уделяет укорененности в родной земле — ландшафте Шварцвальда — что стала онтологическим источником его стойкости и воли. См.: (Heidegger, 2000: 759-761).

17. Например: «Грядущие: медленные и прислушивающиеся основатели этой сущности истины. Те, что сопротивляются натиску Бытия» (Heidegger, 1989: 395).

Их общность формируется не по культурному принципу, а по способности постигать Бытие. Это вненациональный антимодернистский «Volk», для которого подлинность — не массовое состояние, а онтологическая и герменевтическая задача.

Заключение

В конце статьи мы рассмотрели, как у Хайдеггера формируется идея «подлинного народа». Через серию трех смысловых сужений это понятие приобретает предельно редуцированный характер. Аналогичный процесс мы проделали и в нашем исследовании. Однако наша стратегия не сужает, а пытается расширить понимание антимодернизма: от внешней, идеологической критики Модерна к внутренней, онтологически мотивированной работе с его основаниями, которые Хайдеггер обнаружил в глубинной установке метафизики, технически-инструментальном отношении к сущему и в истолковании бытия как присутствия. Там, где консервативные интеллектуалы предлагали компенсаторную «духовность» и реактуализированые традиции, Хайдеггер, по сути, подрывает саму структуру этого обращения. Его философия позволяет увидеть, что социологические или философско-критические идеологемы зависят от модернистской метафизики и тем самым выступают продолжением паттернов модерна. Таким образом, увлеченности техникой и иррациональному языку консерваторов противопоставляется отрешенность Другого начала. Аристократическое решение превращается в подлинное экзистирование. Фигуре вождя противопоставляется поэт, а немецкому национализму — историческое бытие народа.

Возвращаясь к поставленному в начале статьи вопросу о том, возможно ли преодоление модерна вне его эпистемологической рамки и можно ли назвать эту стратегию формой сильного антимодернизма, мы увидели, что манипулирование историей, традицией и апелляция к технике — даже если обращение к ним мотивировано критическим пафосом — остаются внутри модернистской матрицы, не затрагивая ее онтологических оснований. Хайдеггер же пытается не инвертировать язык модерна, а выйти за пределы его горизонта. Конечно, остаются вопросы о границах применимости подобного подхода и возможности его универсализации. В любом случае предлагаемая Хайдеггером критика — одновременно глобальная и точечная. Для того чтобы преодолеть современность на уровне языка и мышления, он разрабатывает онтологический проект, который не стремится вернуться в прошлое, а пытается отыскать иное основание вне категорий современности. Хайдеггер фактически ставит знак равенства между метафизикой и модерном, поскольку в своей критике современности, особенно начиная с «поворота», он пересматривает прежние онтологические категории, накопленные за 2500 лет философской традиции. Антимодернизм Хайдеггера, таким образом, может рассматриваться не как идеология или политическая программа, но скорее как попытка подготовить переход к Другому началу, где первым шагом станет переосмысление метафизики. Хайдеггер не просто критикует современность — эту

конкретную современность, созданную на остовах метафизики, — он хочет, чтобы она завершилась как таковая, после чего станет возможна трансформация самого горизонта мысли. Следующим исследовательским шагом может стать детальное изучение антимодернистского потенциала языка Другого начала, предлагающего изменить сам способ человеческого отношения к Бытию.

Стоит отметить, что в эссе «Преодоление метафизики» (1939) Хайдеггер недвусмысленно указывает, что человек не в силах самостоятельно ускорить или приблизить наступление Другого начала, поскольку в таком случае оно станет очередным модернистским проектом, основанным на воле и расчете. Он пишет: «Прежде чем сможет наступить событие Бытия в его изначальной истине, должно сперва надломиться бытие как воля, мир должен быть принужден к крушению, земля — к опустошению и человек — к пустому труду. Только после этого заката сбудется через долгое время внезапная тишина Начала» (Хайдеггер, 1993: 178). Таким образом, ответственность за преодоление модерна Хайдеггер возлагает на (не)возможное событие, которое, вероятно, свершится в момент окончательного исчерпания метафизики. Между модерном и Другим началом нет преемственности — только радикальный разрыв, находящийся вне человеческой юрисдикции. Хайдеггер не предлагает стратегию активного действия, а призывает к внутренней подготовке: человек должен осмыслить метафизику, чтобы затем выступить в роли отрешенного свидетеля события. Подобный проект не вписывается как в консервативную критику, так и в антропоцентристскую логику модерна. Хайдеггер полагает, что в пространстве самоуничтожающейся современности Бытие когда-нибудь напомнит о себе — но не как Бытие, что впервые было постигнуто древними греками, а как иное, которому предстоит раскрыться в горизонте возможного Другого начала. Парадоксальным образом Хайдеггер вспоминает то, чего еще не было. Хайдеггеровское «анти-» предстает не столько ответом на вызовы времени, сколько вызовом самому времени как онтологической структуре.

Литература

Агамбен Дж. (2012). Открытое. М.: РГГУ.

Александер Д. (2013). Смыслы социальной жизни: Культурсоциология. М.: Изд. и консалтинговая группа Праксис.

Артамошин С. В. (2011). Понятия и позиции консервативной революции: интеллектуальное течение «консервативной революции» в политической жизни Веймарской республики. Брянск.

Бурдье П. (2003). Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М.: Праксис.

Мановас Я. Э. (2020). Бытийно-историческое мышление Хайдеггера: философия другого начала. Дисс… канд. филос. наук. М.: Институт философии Российской академии наук.

Межуев Б. В. (2022). Диалектика Контрпросвещения // Вопросы философии. № 6. С. 45-57.

Михайловский А. В. (2022). Маятник модерна: Дискуссии о технике в Германии. М.: Академический проект.

Мотрошилова Н. В. (1991). Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука.

Рингер Ф. (2008). Закат немецких мандаринов: Академическое сообщество в Германии, 1890–1933. М.: Новое литературное обозрение.

Руткевич А. М. (2007). Времена идеологов: Философия истории «консервативной революции». М.: ГУ ВШЭ.

Поздняков М. В. (2016). Онтологический проект Хайдеггера 1930-х годов // Историко-философский ежегодник. Т. 31. С. 165-186.

Сафрански Р. (2005). Хайдеггер: германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия.

Хайдеггер М. (1997). Бытие и время. М.: Ad Marginem.

Хайдеггер М. (1998). Введение в метафизику. СПб.: Издательство НОУ — Высшая религиозно-философская школа.

Хайдеггер М. (1993). Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика.

Хайдеггер М. (2008). Исток художественного творения. М.: Академический проект.

Хайдеггер М. (2007). Ницше. Том 2. СПб.: Владимир Даль.

Хайдеггер М. (2016). Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). М.: Изд-во Института Гайдара.

Хайдеггер М. (2018). Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939). М.: Изд-во Института Гайдара.

Хайдеггер М. (2003). Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект.

Шмитт К. (2009). Духовно-историческое состояние современного парламентаризма // Социологическое обозрение. Т. 8. № 2. С. 6-16.

Backman J. (2021). Heidegger's Revolutionary (Anti-/Counter-/Post-) Modernism: A Rejoinder to Harri Mäcklin, "A Heideggerian Critique of Immersive Art" // The Heidegger Circle Annual. Vol. 11. P. 93–101.

Haugeland J. (2000). Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism // Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Volume 1. London: The MIT Press Cambridge, Massachusetts. P. 43-78.

Heidegger M. (1989). Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. (2000). Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe, Bd. 16. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. (2004). Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe, Bd. 90. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman.

Herf J. (2003). Reactionary modernism. Cambridge University Press.

Knöbel W. (2001). Spielräume der Moderniesierung. Das Ende der Eindeutigkeit. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.

Knudsen N. K. (2017). Depopulation: On the Logic of Heidegger's Volk // Research in phenomenology. Vol. 47. P. 297-330.

Krockow C. (1958). Die Entscheidung. Eine Untersuchung uber Ernst Junger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Mohler A. (1989). Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932: ein Handbuch. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Rohkrämer T. (1999). Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism. Technocratic Tendencies in Germany, 1890 — 1945 // Contemporary European History. Vol.1. P. 29-50.

Sharpe M. (2019). Wherewith to Draw Us to the Left and Right: On Reading Heidegger in the New Millennium // Confronting Heidegger. A Critical Dialogue on Politics and Philosophy. London: Rowman & Littlefield. P. 77-111.

Young J. (2000). What Is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World // Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1. London.: The MIT Press Cambridge, Massachusetts. P. 187-204.

Zimmerman M. E. (1990). Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art. Indiana Series in the Philosophy of Technology. Colorado: Indiana University Press.

Heidegger's Antimodernist and Elitist Ideas in the Context of the «Conservative Revolution» in 20th-Century Germany

Roman Popov
PhD student, Doctoral School of Philosophy. HSE University.
Address: 20 Myasnitskaya St., Moscow, 101000 Russian Federation
E-mail: rkpopov@edu.hse.ru

This article is devoted to the philosophical reconstruction of Heidegger's anti-modernist ideas from his early and middle periods, with an emphasis on his attempt to overcome modernity not through political reaction and cultural pessimism, but by raising questions about the ontological foundations of modernity and the prevailing modes of thought within it. The external analytical framework used in this article is Jeffrey Herf's concept of «reactionary modernism», which describes the ways of overcoming modernity that were advocated by the ideologues of the so-called «Conservative revolution» in Germany. In contrast to these intellectuals, whose criticism is embedded in the logic of Modernity and expressed through the inverted concepts of modernist thinking (nationalism, aestheticism, decisionism), Heidegger proposes a more radical strategy of criticising modernity, seeking to go beyond its usual ontological and epistemological instruments. The article reconstructs three antimodernist concepts — technology, decision, and folk — present both in the rhetoric of the «Conservative revolution» and in Heidegger's philosophy, but acquiring a fundamentally different meaning in the latter. In addition to the concept of reactionary modernism, the author provides an analytical distinction between «weak» antimodernism (the internal reaction of Modernity to itself) and «strong» antimodernism, which seeks to go beyond the boundaries of modernity. It is shown that Heidegger's criticism is an expression of this strong position — it allows him not only to criticise modernity, but also to develop an original theoretical framework that is not reducible to the symbols and concepts of Modernism. Heidegger, thus, formulates the possibility of a transition towards the «Another Beginning» — that is, a historical reality that lies outside the patterns of Modernism.

Keywords: Antimodernism, Modernity, Heidegger, technology, resoluteness, folk, reactionary modernism, conservative revolution, Another Beginning

References

Agamben Dzh. (2012) *Otkrytoe* [The Open], Moscow: RGGU.
Aleksander D. (2013) *Smysly social'noj zhizni: Kul'tursociologiya.* [Meanings of Social Life: Cultural Sociology], Moscow: Praksis Publishing and Consulting Group.
Artamoshin S. (2011) *Ponyatiya i pozicii konservativnoj revolyucii: intellektual'noe techenie «konservativnoj revolyucii» v politicheskoj zhizni Vejmarskoj respubliki* [Concepts and positions of the conservative revolution: intellectual current of 'conservative revolution' in the political life of the Weimar Republic], Bryansk.
Backman J. (2021) Heidegger's Revolutionary (Anti-/Counter-/Post-) Modernism: A Rejoinder to Harri Mäcklin, "A Heideggerian Critique of Immersive Art". *The Heidegger Circle Annual,* vol. 11, pp. 93–101.
Bourdieu P. (2003) *Politicheskaya ontologiya Martina Hajdeggera* [Martin Heidegger's Political Ontology], Moscow: Praxis.
Haugeland J. (2000) Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism. *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Volume 1, London.: The MIT Press Cambridge, Massachusetts. P. 43-78.
Heidegger M. (1989) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann.
Heidegger M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches], Moscow: Respublika.
Heidegger M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time], Moscow: Ad Marginem.
Heidegger M. (1999) *Vvedenie v metafiziku* [Introduction to Metaphysics], Saints-Petersburg: Publishers: NOU — Higher Religious-Philosophical School.
Heidegger M. (2000) *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe*, Bd. 16, Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann.
Heidegger M. (2003) *Raz'yasneniya k poezii Gel'derlina* [Explanations to Hölderlin's poetry], Saints-Petersburg: Academic Project.
Heidegger M. (2004) *Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe*, Bd. 90, Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman.
Heidegger M. (2007) *Nicshe. Tom 2* [Nietzsche. Vol. 2], Saints-Petersburg: Vladimir Dahl Publishing House.
Heidegger M. (2008) *Istok hudozhestvennogo tvoreniya* [The origin of the work of art], Moscow: Academic Project.
Heidegger M. (2016) *Razmyshleniya II—VI (CHernye tetradi 1931-1938)* [Meditations II-VI (Black notebooks 1931-1938)], Moscow: Gaidar Institute Publishing House.
Heidegger M. (2018) *Razmyshleniya VII-XI (CHernye tetradi 1938-1939)* [Meditations VII-XI (Black notebooks 1938-1939)], Moscow: Gaidar Institute Publishing House.
Herf J. (2003) *Reactionary modernism*, Cambridge University Press.
Knöbel W. (2001) *Spielräume der Moderniesierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.
Knudsen N. K. (2017) Depopulation: On the Logic of Heidegger's Volk. *Research in phenomenology,* vol. 47, pp. 297-330.
Krockow C. (1958) *Die Entscheidung. Eine Untersuchung uber Ernst Junger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
Manovas J. (2020) *Bytijno-istoricheskoe myshlenie Hajdeggera: filosofiya drugogo nachala.* [Heidegger's being-historical thinking: the philosophy of the other beginning] (PhD Thesis), Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.
Mezhuev B. V. (2022) Dialektika Kontrprosveshcheniya [Dialectics of Counter-Enlightenment]. *Voprosy filosofii*, no 6, pp. 45-57.

Mihajlovskij A.V. (2022) *Mayatnik moderna: Diskussii o tekhnike v Germanii* [Pendulum of Modernity: Discussions on Technology in Germany], Moscow: Akademicheskij proekt.
Mohler A. (1989) *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932: ein Handbuch*, Darmstadt: Wiss. Buchges.
Motroshilova N.V. (1991) *Filosofiya Martina Hajdeggera i sovremennost'* [Martin Heidegger's philosophy and modernity], Moscow: Nauka.
Pozdnyakov M.V. (2016) Ontologicheskij proekt Hajdeggera 1930-h godov [Heidegger's Ontological Project of the 1930s]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik,* vol. 31, pp. 165-186.
Ringer F. (2008) *Zakat nemeckih mandarinov: Akademicheskoe soobshchestvo v Germanii, 1890–1933.* [The Decline of the German Mandarins: The Academic Community in Germany, 1890-1933], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
Rohkrämer T. (1999) Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism. Technocratic Tendencies in Germany, 1890 — 1945. *Contemporary European History*, vol.1, pp. 29-50.
Rutkevich A.M. (2007) *Vremena ideologov: Filosofiya istorii «konservativnoj revolyucii»* [Times of Ideologists: Philosophy of History of «Conservative Revolutions»], Moscow.: GU VSHE.
Safranski R. (2005) *Hajdegger: germanskij master i ego vremya.* [Heidegger: The German Master and His Time], Moscow: Molodaya gvardiya.
Schmitt K. (2009) Duhovno-istoricheskoe sostoyanie sovremennogo parlamentarizma [The spiritual and historical state of modern parliamentarism]. *Russian Sociological Review*, vol. 8, no 2, pp. 6–16.
Sharpe M. (2019) Wherewith to Draw Us to the Left and Right: On Reading Heidegger in the New Millennium. *Confronting Heidegger. A Critical Dialogue on Politics and Philosophy,* London: Rowman & Littlefield, pp. 77-111.
Young J. (2000) What Is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World. *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Volume 1, London.: The MIT Press Cambridge, Massachusetts, pp. 187-204.
Zimmerman M.E. (1990) *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art. Indiana Series in the Philosophy of Technology*, Colorado: Indiana University Press.