

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

NINA GŁADZIUK
Instytut Studiów Politycznych PAN

PESYMIZM KULTUROWY I HEROICZNA MĘSKOŚĆ

„[...] to był męski duch, który wszędzie zrodził porządek świata przeciwko chaosowi”.

Alfred Rosenberg, *Mit XX wieku*

NOWOCZESNOŚĆ JAKO FEMININUM

Kryzys wartości, jaki towarzyszy niepożądanym zjawiskom i procesom modernizacji, od dawna jest artykułowany jako problem płci i rodzaju. Wymownej tego ilustracji dostarczają teorie i dyskursy popularne w okresie *fin-de-siècle* i pierwszych dekad XX wieku w niemieckojęzycznym obszarze kulturowym.

Cezurą oddzielającą świat tradycyjny od „nowoczesności” była — na co zgadzali się wszyscy autorzy tego okresu — Wielka Rewolucja Francuska. Inspirująca jej wydarzenia ideologia Oświecenia wprowadziła w świat idee równości i wolności, przyrodzonych praw człowieka, demokracji, pokojowej współpracy narodów, wolnego rynku i powszechnego dobrobytu. Jednakże w oczach autorów konserwatywnych owa zrodzona przez rewolucję francuską nowoczesność okazała się zanikiem hierarchii społecznej, upadkiem wyższej kultury, rozprzężeniem obyczajności, przyziemnością ekonomicznego materializmu i demokratycznym zepsuciem polityki, w obręb której wkroczyły masy. Intrygujące zagadnienie historii intelektualnej stanowi fakt, iż owa potępiona nowoczesność w piśmarstwie jej zaciętych krytyków zostaje ujęta poprzez figurę *femininum* — rodzaju żeńskiego.

Odnotujmy w tym miejscu, że logiczną konsekwencją uznania, iż prawa człowieka mają charakter uniwersalny, był postulat emancypacji kobiet. W ten sposób feminizm stał się jedną z wielu idei nadających ton demoliberalnej nowoczesności. Dlaczego jednak to właśnie feminizm, wymieniany jednym tchem obok innych plag nowoczesności, jak demokracja, kapitalizm, internacjonalizm czy pacyfizm, bierze ciężki za cały znienawidzony demoliberalizm? Dlaczego zjawiska tak od siebie odległe, jak kapitalistyczny rynek, demokracja parlamentarna, kosmopolityzm czy rewolucja obyczajowa, a w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku amerykańizm i bolszewizm, są kwalifikowane jako różnorakie przejawy „panowania kobiety”? Dlaczego świat radykalnej zmiany społecznej i anomii ujmowany jest jako problem dyslokacji płci i rodzaju? Dlaczego będąc zaledwie jedną z wielu metonimii nowoczesności, feminizm przekształca się w tej nowoczesności centralną metaforę? Co to znaczy i dlaczego tak się dzieje?

Pogląd, że „kobieta” i to, co „żeńskie”, wcielają nienawistne tendencje nowoczesności, znajduje elokwentnych wyrazicieli już w osobach ojców niemieckiego nurtu pesymizmu kulturowego, jak Schopenhauer czy Nietzsche. W piśarstwie tych autorów, którego godną kontynuację stanowi *Zmierzch Zachodu* Spenglera, znajdujemy uderzająco podobne wątki dekadencji, degeneracji czy zepsucia kultury. U każdego z nich występuje charakterystyczny schemat myślowy: wyniesienie kobiety, które następuje wskutek nowoczesnej presji na równościowy układ społeczny płci, sprawia, że kultura traci swe twórcze, „apollińskie”, „doryckie”, „faustowskie”, „heroiczne”, „wojownicze” czy po prostu „męskie” oblicze. Równościowy układ społeczny płci przynosi brzemię fatalnych konsekwencji, bo powoduje nie tylko gruntowne zepsucie kultury, ale i dezintegrację zbudowanego na niej państwa.

W tradycyjnie mizogicznym wywodzie, zawartym w rozdziale XXVII pism *Parerga i Paralipomena*, czytamy: „Arystoteles w *Polityce* rozważa, jakie szkody przyniosło Spartanom, że kobiety miały u nich zbyt wiele praw, miały bowiem spadek, posag i wiele swobody, i w jakim stopniu przyczyniło się to do upadku Sparty. Czy we Francji od Ludwika XIII stale rosnący wpływ kobiet nie ponosi winy za stopniowe zepsucie dworu i rządów, powodujące pierwszą rewolucję, której następstwem były wszystkie późniejsze przewroty?” (Schopenhauer 2006, s. 527). Podobnie Nietzsche, w *Woli mocy* (2003, s. 30), o emancypacyjnym duchu Oświecenia powiada: „Wiek osiemnasty jest opanowany przez kobietę, marzycielski, dowcipny, płytki, ale ze sprytem na usługi pragnień, serca, libertyn w rozkosznym użyciu rzeczy najbardziej duchowych, podkopujący wszystkie autorytety [...]”. W obu wypadkach rewolucja francuska traktowana jest jako synonim nowoczesności i jej rozlicznych plag. W obu wypadkach program walki z nimi oznacza degradację kobiety do właściwego dlań statusu *sexus sequior* oraz planową remaskulinizację kultury. Libertyńskiej równości, czyli chaosowi zniewieściałych mężczyzn i męskich kobiet, obaj autorzy przeciwstawiają naturalną polaryzację i naturalną hierarchię płci, które z dawien dawna

praktykowane są przez Wschód. Azja bowiem, w odróżnieniu od Zachodu, nie utraciła w tym względzie zdrowych instynktów. Wedle Schopenhauera (2006, s. 524) kobiety winny być zatem wychowywane nie w „duchu arogancji”, ale „domatorstwa i podporządkowania”. Konserwacja porządku społecznego płci jest konieczna, by oddalić cywilizacyjny upadek Zachodu związany z emancypacją kobiet.

POGARDA DLA KOBIEC I WOJNA

Również Nietzsche, podobnie jak Schopenhauer, uważał, iż opanowaniu nowoczesności przez kobietę zaradzić może wyłącznie wysiłek przywrócenia tradycyjnej hierarchii płci. Stąd wielka apoteoza Napoleona „wskrzeszającego męża, żołnierza i wielką walkę o moc” (Nietzsche 2003, s. 37). Napoleon jako cesarz podbijający narody uzyskuje w oczach autora *Woli mocy* rangę herosa w walce z wiekiem XVIII i jego konsekwencjami. Pod hasłem „Napoleon” czytamy zatem: „[...] konieczne połączenie człowieka wyższego i strasznego. «Mąż» przywrócony; kobiecie przywrócony należny jej trybut wzgardy i obawy” (Nietzsche 2003, s. 322). Dzięki swoim kampaniom wojennym Napoleon, „wskrzesza męża”, ponieważ w jego czynach potwierdzona zostaje wola mocy. Tym, co stanowi o naturze mężczyzny, jest heroiczna żądza panowania, która czyni go obojętnym na „żeńskie” wygody życia. „Wolność — czytamy w *Zmierzchu bożyszcz* — oznacza, że męskie, radujące się wojną i zwycięstwem instynkty panują nad innymi instynktami, na przykład nad instynktem szczęścia” (Nietzsche 2004, s. 76). To dlatego typ prawdziwie męski, czyli wojownik, „pogardliwie pomiata dobrym samopoczuciem, o którym marzą kramarze, chrześcijanie, krowy, kobiety, Anglicy i inni demokraci [...]” (Nietzsche 2004, s. 38).

Walka Nietzschego z mieszczańskim filisterstwem jest walką z wartościami oscylującymi między hedonizmem a pacyfizmem, i dlatego uznanymi za *femininum*: skupieniem na szczęściu prywatnym i rodzinie, dążeniem do maksymalizacji wygód i przyjemności, awersją do ryzyka, antymilitaryzmem, niechęcią do ofiarowania życia za sprawę. Wartości owe, uznane jednocześnie za „mieszczańskie”, „nowoczesne” i „kobiece”, reprezentują skumulowaną falę kulturowego resentymentu wobec tego, co męskie. Nie powinno nas zatem dziwić, że do „najkorzystniejszych hamulców i środków zaradczych, powstrzymujących nowoczesność” Nietzsche zalicza „obowiązek powszechnej służby wojskowej z rzeczywistymi wojnami, z którymi nie ma żartów” oraz „wojskową surowość w wymaganiu i traktowaniu swojej «powinności»” (Nietzsche 2003, s. 40). Pacyfizm powoduje degenerację mężczyzny wytrzebionego z woli mocy. Stąd konieczność władzy, hierarchii i wojen, owych ekskluzywnie męskich rytuałów, pozwalających kultywować dyspozycję heroiczną.

Nietzscheański postulat walki z nowoczesnością przez poddanie mężczyzny krzyżowej próbie krwi urzeczywistniła wkrótce Wielka Wojna. Ernst Jünger — piewca nowej rasy „stalowych mężczyzn” — w namiętnej frazie oddaje rewita-

lizującą moc walki na śmierć i życie, która przerywa wegetatywny konformizm mieszczańskiego życia: „Wyszliśmy z uczelni, szkół, warsztatów, by w trakcie kilku tygodni szkolenia stopić się w jedno wielkie, wypełnione entuzjazmem ciało. Potomkowie epoki stabilności, tęskniliśmy za czymś niezwykłym, za wielkim niebezpieczeństwem. Wtedy to porwała nas wojna jak rausz. [...] Marzył nam się męski czyn, radosny bój strzelców na kwiatnych łąkach zroszonych krwią” (Jünger 1999, s. 7). W tym ujęciu wojna staje się nie tyle światowym konfliktem imperiów i narodów, ile raczej — by przywołać formułę Nietzschego — potężnym „hamulcem i środkiem zaradczym, powstrzymującym nowoczesność” z jej charakterystycznie pacyfistycznym — i dlatego „żeńskim” — obliczem. Wyjaśnia to nieustającą pogardę Jüngera, i innych autorów w obrębie niemieckiej rewolucji konserwatywnej, dla antywojennej postawy właściwej życiu cywilnemu: „Dopóki koło życia obraca się w nas, to wojna zawsze będzie jego osią. Choć jest skończona, pola bitew opustoszałe i potępione jako izby tortur i kalwarie, lecz jej duch wciąż żyje w tych, którzy byli jej wierni: nigdy nie pozwoli im odejść ze służby” (Jünger 1922, cyt. za: King 1996, s. 106).

W Jüngerowskim *Robotniku* zasada kobieca znamionująca Weimar to fatalny w skutkach „triumf społeczeństwa nad państwem”, któremu trzeba dać zdecydowany odpór (Jünger 2010, s. 28). To, co mieszczańskie, i to, co kobiece, zostaje utożsamione, bo zarówno mieszczańskiemu, jak i kobiecemu żywiołowi wojny jest całkowicie obcy. Społeczeństwo, które określa się w opozycji do państwa, musi mieć zniewieściały, bo pacyfikujący wszelkie konflikty charakter. „Jego kobiecy temperament — zauważa Jünger (2010, s. 21) — ujawnia się w tym, że nie tyle odrzuca wszelkie przeciwieństwa, ile próbuje je w siebie wchłonąć”. Odnotujemy ten charakterystyczny ciąg opozycji: zasada kobieca przeciwstawiona jest męskiej; mieszczański robotnikowi/żołnierzowi; społeczeństwo — państwu. Lewe człony tej opozycji reprezentują bagienne siły nowoczesnego życia, rozplynięcie się granic i form, wszechpochlaniający chaos i anarchię, prawe człony zaś — możliwe bastiony oporu wobec tej nowoczesności poprzez heroiczne narzucenie struktury temu, co bezformne. Ponieważ „wzorcem wszelkiej struktury jest struktura wojska, a nie umowa społeczna”, postulowany przez Jüngera projekt maskulinizacji życia publicznego oznacza przekształcenie „kobiecego” społeczeństwa w „męskie” państwo, dzięki czemu każda jednostka przekształci się w żołnierza, a masa w armię (Jünger 2010, s. 17, por. s. 29).

Im głębsza jest wiara w możliwość narzucenia formy nowoczesnemu społeczeństwu poprzez wojnę, tym bardziej ostentacyjnie wyrażana jest deprecjacja „kobiecej” zasady pacyfizmu i ugodowości. Widać to wyraźnie na przykładzie czasowo wyprzedzającego faszyzm, ale niezmiernie dlań formacyjnego *Manifestu futuryzmu* Marinettiego, w którym znajdujemy następujące, znajomo brzmiące, ciągi myślowe: „Chcemy opiewać miłość niebezpieczeństwa, przyzwyczajenie do energii i zuchwalstwa”; „Chcemy sławić wojnę — jedyną higienę świata — militarizm, patriotyzm, gest niszczycielski anarchistów, piękne idee, za które się umiera, oraz pogardę dla kobiet”; „Chcemy [...] zwalczać

moralizm, feminizm i wszelką oportunistyczną lub utylitarną podłość” (cyt. za: Historia 2001, s. 53). Pomimo różnic dzielących awangardowo zabarwiony włoski ruch faszystowski od konserwatywnie nastrojonego nazizmu tym, co obie formacje łączy, jest przekonanie, że ugruntować na nowo męskie wartości można tylko i wyłącznie przez agresywny antyfeminizm, programową „pogardę dla kobiet”. W obu wypadkach wartości kobiece określone są jako antymilitarne i dlatego antypaństwowe.

W warunkach życia cywilnego liczni weterani Wielkiej Wojny nie zamierzali składać broni, „jako żołnierze z powołania godzili się z pogardą zażywej, osiadłej klasy średniej i darzyli ją w pełni tą samą pogardą przy obozowych ogniskach, na kwaterach, w marszu i w bitwie” (Jünger 1922, cyt. za: King 1996, s. 106). Dzięki prężnie działającym organizacjom kombatanckim czy siejącym przemoc oddziałom szturmowym, takim jak osławione Freikorps, żołnierski sposób życia, oparty na autorytecie i służbie, na rozkazie i świętym obowiązku, mógł być praktykowany nawet w warunkach pokoju. Scalające doświadczenie męskiego braterstwa w ochotniczych oddziałach kombatanckich stanowiło pożądane remedium na chaotyczne życie w warunkach „żeńskiej” demokracji. Kampfbund czy Squadrisimo reprezentowały szczególnie separatystyczny świat bez kobiet, w którym męskie wartości i męskie rytuały zapewniały ład, przywództwo i — by użyć formuły Marinettiego — „piękne idee, za które się umiera”.

Trudno znaleźć lepsze literackie świadectwo intensywnej erotyzacji męsko-męskiej więzi bitewnej aniżeli następujący fragment z eseju Jüngera o wojnie jako „przeżyciu wewnętrznym”, w którym czytamy: „Ogniowy chrzest! Powietrze tak było naładowane wszechobecnym męstwem, że chciało się szlochać, nie wiedząc dlaczego. O, męzne serca, które potraficie to odczuć! — O żywocie! Jeszcze raz, raz jeszcze, po raz być może ostatni! Nie szczędzić sił, marnotrawić, trwonić, niechaj cały ten fajerwerk rozprysnie się na tysiąc wirujących kręgów ognia, niechaj wypali się nagromadzona siła przed wymarszem w lodowatą pustynię. Dalejże w kipieli ciał, tysiąc mieć gardeł, a fallusowi wznosić migotliwe świątynie” (Jünger 1922, cyt. za: Krockow 1997, s. 152). Kombatancki styl życia, owo paradoksalne przedłużenie wojny w warunkach pokoju, celebrowany był jako nieocenione źródło zarówno osobistej, jak i narodowej remaskulinizacji.

W 1916 roku profesor ekonomii politycznej Johann Plenge wprowadził opozycję dwóch symbolicznych dat, która nadawała ramy myślowe wielu dyskursom w obrębie niemieckiej rewolucji konserwatywnej. „Idee 1789” przeciwstawił „ideom 1914”. Podczas gdy pierwsze reprezentowały to, co obce — kosmopolityczny racjonalizm, egoistyczny kapitalizm i pacyfistyczny hedonizm, drugie ewokowały rdzenne „idee germańskie”: idealistyczny nacjonalizm, heroiczny militarizm, socjalizm oparty na solidaryzmie klasowym, organizacyjny ład odwołujący się do męskiego poczucia odpowiedzialności. Gdy datę „1789” sprowadzić by można do materialistycznej, utylitarno-liberalnej, „żeńskiej” za-

sady „największego szczęścia dla największej liczby ludzi”, symbolizm roku „1914” oznaczał triumf męskich wartości idealistycznych: bohaterstwa wojennego, samopoświęcenia i posłuszeństwa.

W jednym z najważniejszych dokumentów ideologicznych nazizmu, jakim jest *Mit wieku XX* Rosenberga, znajdujemy argument wytoczony przeciwko emancypacji kobiet, który w znamienny sposób łączy apoteozę woli mocy, wojny i kultury. Oto feminizm, który bezwstydnie szerzy pogardę dla „pruskiego militarysty”, nie tylko osłabia fundamenty państwa, ale i wyjaławia glebę, z jakiej wyrasta kultura wysoka. Głoszony przez emancypantki pacyfizm zadaje kłam elementarnej prawdzie, że to dzięki gotowości do wojny Muzy nie milczą, że kultura zawsze wyrasta „pod osłoną miecza” (Rosenberg 1930, s. 109). Pozwala to autorowi konstatować, że każda wojna, a nawet samo wspomaganie militarysty, oznacza nie tylko wzmocnienie państwa, ale — co na jedno wychodzi — „zanik mocy kulturowej i wpływu kobiet” (Rosenberg 1930, s. 109).

Rosenberg, podobnie jak dużo wcześniej Schopenhauer i Nietzsche, wychwala męžno-militarny charakter Napoleona, który znamienne zatamował emancypacyjne dążenia kobiet zainspirowanych ideami rewolucji francuskiej. Odebrawszy kobietom rudymetarną podmiotowość prawną, jaką wcześniej się cieszyły, sprowadził je do statusu istot „wieszcyście niedojrzałych” i zawsze potrzebujących męskiej kurateli. Dlatego też autor z satysfakcją odnotowuje, iż Napoleon z racji swego antyfeministycznego Kodeksu został znieawidzony przez wyemancypowane kobiety.

DRAPIEŹNIK *VERSUS* ROŚLINOŻERCA, ZWIERZĘ *VERSUS* ROŚLINA

Przypomnijmy, że idea homospołecznego świata publicznego bez kobiet ma szacowny i bynajmniej nie faszystowski rodowód w niemieckim nurcie pesymizmu kulturowego i krytyki nowoczesności — od Nietzschego po Spenglera. W pismach Spenglera znajdujemy dyskurs, wyrażony w języku będącym mieszanką darwinizmu i metafizyki płci, wedle którego dwie są zasadnicze formy życia: „drapieżnika” i „roślinożercy”. Życie tego pierwszego oznacza „skrajną konieczność utrzymywania się przy życiu poprzez walkę, zwyciężanie i niszczenie”. Losem tego drugiego jest „stać się łupem, próbuje on zatem unikać swego przeznaczenia uciekając bez walki”. Roślinożerca sam jest łupem, podczas gdy drapieżnik zawsze łup samodzielnie zdobywa. „Życie tego pierwszego — konkluduje Spengler (1990, s. 40) — jest w swej najgłębszej istocie defensywne, drugiego ofensywne, twarde, okrutne, niszczycielskie”. Mężczyzna przejmuje charakterystykę „drapieżcy”, podczas gdy kobieta sytuuje się po stronie tchórzliwych „roślinożerców” (u Nietzschego — przypomnijmy — krowy i kobiety występują w jednym metonimicznym ciągu, przeciwstawione temu, co męskie, wojownicze i heroiczne). Spengler (1990, s. 42) zapytuje: „Co jest przeciwieństwem duszy lwa?”, i odpowiada: „Dusza krowy”, po czym

wyjaśnia: „U roślinożerców duszę jednostkową i silną zastępuje mnogość, gromada, wspólne uczucia i działania masy”. Skazanie na defensywność w wypadku typu „roślinożercy” sprawia, że niedostępna jest dlań perspektywa życia indywidualnego. Może on egzystować jedynie gromadnie w odróżnieniu od drapieżnika, posiadającego „duszę jednostkową” i dlatego wiodącego dumny żywot samotnika. Odrębne modusy egzystencjalne „drapieżnika” i „roślinożercy” przekładają się na specyficzne relacje płci. Oto pierwotnie mężczyzna był samotnikiem: „Najdawniejszy człowiek gnieździł się samotnie jak ptak drapieżny” (Spengler 1990, s. 50). Zagrożenia zewnętrzne sprawiły, że garstka owych samotników połączyła swoje siły: „Stado jest przypadkową grupą kilku mężczyzn — którzy akurat się nie zwalczają — wraz z ich kobietami i dziećmi [...]” (Spengler 1990, s. 50). Z upływem czasu wśród owych mężczyzn, pozbawionych jeszcze poczucia wspólnoty i nie znających nad sobą jarzma niewoli, wykształci się zwarta drużyna wojowników dobrowolnie poddana rozkazom wodza. Rozpocznie się epepeja budowania państw. Nie uczestniczą w niej kobiety, od początku niezdolne do samodzielnego życia, bezbronne i dlatego znające tylko życie w gromadzie. Odnotujmy te uporczywie powtarzające się asocjacje sensu: „drapieżnik” jako metafora mężczyzny sytuuje go po stronie hierarchicznej struktury władzy i elitarnego przywództwa; „roślinożerca” jako metafora kobiety sytuuje ją po stronie egalitarnej masy.

W dziewiętnastowiecznej myśli niemieckiej odwoływanie się do uwznioślającej figury mężczyzny-zwierzęcia i deprecjonującej figury kobiety-rośliny również było żywe, co znajduje ilustrację w pisarstwie Hegla. Męskość ujęta w metaforę „zwierzęcia” to apoteoza mocy witalnej. Oznacza wolę mocy, mobilność, zdolność uprzedmiotowienia tego, co inne. Figura drapieżnej zwierzęcości obrazuje wręcz samą podmiotowość: „Nieskończona chciwość podmiotowości polega właśnie na tym, że wszystko skupia w tym prostym ognisku czystego Ja i tam je pożera” (Hegel 1969, s. 352). Charakteryzujący kobiecość topos rośliny odsyła natomiast do nieświadomego, zaledwie wegetatywnego istnienia, pozbawionego nie tylko zdobywczej witalności, ale i zdolności do rozumnej samowiedzy. „Kobiety mogą mieć pomysły, smak, grację — ale pierwiastka idealnego w sobie nie posiadają. Różnica — zauważa Hegel (1969, s. 393) — między mężczyzną a kobietą jest taka sama jak między zwierzęciem a rośliną. Zwierzę jest czymś bardziej zgodnym z charakterem mężczyzny, roślina — czymś bardziej zgodnym z charakterem kobiety, ponieważ kobieta to raczej spokojne [podobne do rośliny] rozwijanie się, którego zasadą jest pewna bardziej nieokreślona jednia uczucia. Jeśli kobiety stoją na czele państwa — państwo znajduje się w niebezpieczeństwie. Działają one bowiem nie podług wymagań ogólności, lecz podług przypadkowej skłonności i przypadkowego mniemania”. Kobiety — dodaje — „zdobywają wykształcenie nie wiadomo jak, jak gdyby w atmosferze wyobrażeń, bardziej dzięki życiu niż dzięki zdobywaniu wiadomości, gdy tymczasem mężczyzna zdobywa sobie stanowisko tylko dzięki osiągnięciom myśli i dzięki wielu technicznym wysiłkom” (Hegel 1969, s. 393).

Jüngerowską nową rasę „stalowych mężczyzn” poprzedza Hegłowskie „zwierzę”, Nietzscheański „wojownik” i Spenglerowski „drapieźnik”. Owe toposy i figury myślowe, popularne w obrębie dziewiętnastowiecznej niemieckiej filozofii podmiotowości oraz *Lebensphilosophie* przełomu wieków, z całym dobrodziejstwem inwentarza zostaną przejęte przez pisarzy faszystowskich. Hitler, uważny czytelnik *Psychologii tłumy* Le Bona, w pełni zgadza się z francuskim analitykiem zachowań masowych, iż „tłum jest zawsze usposobienia kobiecego” (Le Bon 1996, s. 28). We fragmencie *Mein Kampf*, zdradzającym wyraźne powinowactwo z retoryką Hegłowską, konstatuje zatem: „Podobnie jak kobieta, na której delikatność uczuć mniejszy wpływ ma abstrakcyjna mądrość niż bliżej nieokreślona tęsknota poddania się uczuciom, łatwiej ulegnie mocnemu mężczyźnie niż słabemu, tak i ludzie bardziej kochają mocnego władcę niż słabego i czują większą satysfakcję z doktryny, która nie toleruje rywali, niż z takiej, która uznaje liberalną moralność [...]” (Hitler 1992, s. 38).

W nurcie pesymizmu kulturowego, który z czasem zleje się z formacją rewolucji konserwatywnej, ta zaś znajdzie wiele miejsc wspólnych z myślą faszystowską, zarówno masowa demokracja, jak i „nowoczesna kobieta, sufrażystka, symbolizowała zniechęconą nowoczesność” (Mosse 1972, s. 280). To dlatego znajdujemy tam przechodniość argumentu, że od czasów rewolucji francuskiej do głosu dochodzą masy, oraz argumentu, że do głosu dochodzi feminizm. Oba złowieszcze wydarzenia sprawiają, iż polityka, tradycyjnie oparta na męskich elitach przywódczych, ulega demokratycznej degeneracji. Retorycznym świadectwem takiego myślenia są popularne figury i toposy, które to, co masowe, przeciętne i egalitarne, opatrzą charakterystyką *femininum* — rodzaju żeńskiego. W ten sposób tłum uzyska cechy usposobienia kobiecego, kobiety zaś staną się ulubioną ilustracją „zwierzęcia stadnego” niezdolnego do kierowania sobą, potrzebującego pasterza czy przywódcy, któremu też niewolniczo się podporządkowują. Powtórzmy: nieomal w każdej odmianie konserwatywnej krytyki nowoczesności znajdujemy osobliwe utożsamienie tego, co kobiece, z siłami stadności, konformizmu i masowości.

Pesymiści kulturowi to zarazem bezkompromisowi głosiciele elitaryzmu. Dwa paralelne porządki metaforyczne, które wyżej prześledziliśmy, podług których mężczyzna ma się do kobiety tak jak drapieźnik do roślinożercy, a zwierzę do rośliny, ustanawiają trwale hierarchiczny porządek istnień. Jako analogon roślinożercy, czy też analogon rośliny, kobieta usytuowana jest na niższym szczeblu naturalnej hierarchii gatunków aniżeli mężczyzna. Przywoływanie tej hierarchii miało na celu zdezawuowanie idei równości płci jako przeciwnej naturze. Jednocześnie emancypacja kobiet, znamionująca wszak nowoczesność, świadczyła o tym, że nawet naturalne hierarchie ulegały wynaturzeniu, a w otoczeniu demokratycznego i pacyfistycznego społeczeństwa również mężczyzna mógł w wyniku atawistycznej regresji spaść na niższy szczebel istnienia. Prowadziło to pesymistów kulturowych do gorączkowego pytania o to, jak reaktywować heroiczne, elitarne i przywódcze dyspozycje mężczyzn?

HELLENIZM I BUND

Wedle wytrawnego badacza volkizmu „fasyzm opierał się na ciągłości wojny w warunkach pokoju i prezentował siebie jako wspólnotę mężczyzn” (Mosse 1985, s. 154). Pamiętajmy jednak, że dyskurs faszystowski w równej mierze odwoływał się do męskiego militarystyki co do męskich osiągnięć kulturowych. Ducha społeczności męskiej nie oddawała szorstka rzeczywistość koszar, ale Bund, szczególnie związek scementowany przyjaźnią, homoerotyczną emocją i wzajemnym zagrzewaniem się do bohaterkich czynów: „To była wspólnota mężczyzn, *Männerbund*, która symbolizowała siłę i poświęcenie, wewnątrz której mężczyźni mogli poddać sprawdzianowi własną męskość i dowieść jej” (Mosse 1985, s. 154).

Nie powinien nas zatem dziwić wyjątkowy sentyment, jaki autorzy faszystowscy odczuwali wobec antycznej Grecji. Ideały męskiej *polis* kierowanej przez charyzmatyczną elitę przywódczą łatwo znajdowały rezonans na gruncie kultury niemieckiej, która od wieku XVIII celebrowała dziedzictwo Hellady jako ważny składnik właśnie konstruowanej tożsamości narodowej. Harmonijna i atletyczna postać greckiego efeba, Winckelmannowski ideał estetyczny, który już wówczas stał się nośnym symbolem niemieckiego odrodzenia narodowego, przez późniejszą wyobraźnię faszystowską został przejęty tak entuzjastycznie, iż „współczesnych Niemców i starożytnych Greków uważano za dwa bliźniacze filary aryjskiej rasy” (Mosse 1985, s. 171).

Gottfried Benn, wytrawne pióro niemieckiej rewolucji konserwatywnej, w eseju *Świat dorycki. O związkach sztuki i władzy* kreśli opozycję dwóch antycznych światów: kreteńskiego i doryckiego. Ten pierwszy zdominowany jest przez wartości kobiece, ten drugi przez męskie. Ten pierwszy pozostawił po sobie wyszukaną ornamentykę, ten drugi monumentalizm formy i niedościgły heroizm oręża. Ten pierwszy to świat „bez bitew i bez mężczyzn, za to z młodymi paziami noszącymi wysokie spiczaste dzbany i książkami o fantastycznych nakryciach głowy, lecz bez krwi i bez polowań, bez rumaków i bez oręża [...]” (Benn 1998, s. 86). Kobięcy pacyfizm tego świata wyraża nawet architektura ze „sfeminizowanymi schodami pałaców o niskich szerokich stopniach, wygodnych dla damskich kroków” (Benn 1998, s. 86). Świat dorycki natomiast reprezentuje „wszelkiego rodzaju antyfeminizm” (Benn 1998, s. 98).

Nie kryjąc podziwu dla państwowotwórczej funkcji homoerotycznych praktyk spartańskich autor konstatuje: „Dorycki jest mężczyzna zamykający domowe zapasy i zabraniający kobietom przyglądać się igrzyskom: tę, która przekroczy Alfejos, strąca się ze skały. Dorycka jest miłość do chłopców, aby bohaterstwo zostało przy mężczyźnie, miłość do wojennych wypraw; takie pary stały obok siebie jak mur i ginęły razem. Była to erotyczna mistyka: wojownik obejmował chłopca ramieniem, jak mąż żonę, i przenosił nań swą *arete*, łączył go ze swoimi cnotami. Doryckie było też porwanie chłopców:

wojownik uprowadza chłopca z domu rodzinnego, jeśli rodzina stawia opór, to plami honor wojownika, który mści się krwawo. Dla chłopca natomiast jest hańbą nie znaleźć kochanka, to znaczy nie być wybranym do grona bohaterów. Inicjacja odbywa się w świętym miejscu, składa się ofiarę, wojownik obdarowuje chłopca orężem i naczyniami i opiekuje się nim do trzydziestego roku życia, reguluje za niego kwestie prawne: jeśli podopieczny zrobi coś niegodnego, karze się wojownika, nie zaś chłopca” (Benn 1998, s. 98–99).

Dorycka kultura męstwa współgrała z folklistowską ideologią oraz doświadczeniem popularnych w Niemczech i Austrii ruchów młodzieży męskiej (Jugendbewegung), które często kształtowały przyszłych weteranów pierwszej wojny światowej, potem członków Freikorps, a wreszcie, i nie przypadkiem, elitę przywódczą ruchu nazistowskiego. Współzałożycielem jednego z takich związków, znanego pod nazwą „Wędrownych Ptaków” (Wandervögel) był Hans Blüher, który z czasem stanie się czołowym teoretykiem męskiego Bundu. Organizacji Wandervögel, której ruch nazistowski zawdzięczał rytuał pozdrowienia z wyciągniętą ręką oraz zasadę bezwarunkowego posłuszeństwa wodzowi, wyraźnie przyświecały takie helleńskie wzorce homospołecznej formacji charakteru jak *paideia*, *paiderastia* czy *efebia*. W dwóch głośnych publikacjach, które ukazały się w drugiej dekadzie wieku XX i miały wiele wznowień, Blüher dokonał błyskotliwej syntezy męskocentrycznych idei odrodzenia helleńskiego oraz socjologicznej dynamiki ruchu Wandervögel. Pozwoliło to autorowi wylansować tezę o szczególnej roli więzi homoerotycznej, męskiego Erosa, w kształtowaniu wspólnoty politycznej. Studium przypadku tego ruchu jako „fenomenu erotycznego” podniesione zostało do uniwersalnej tezy socjologicznej na temat „roli erotyki w społeczności męskiej”.

Blüher posiłkował się prekursorską w tym zakresie analizą etnologa Heinricha Schurtza, który kluczowej funkcji we wszystkich społeczeństwach ludzkich dopatrywał się w męskim popędzie do zrzeszania się w obrębie własnej płci. Egzystencjalnych ram dla męskich interakcji dostarczał *Männerhaus* — „dom mężczyzn”. Analizy podjęte przez Schurtza prowadziły do konkluzji, że znana miłośnikom helleńskiego antyku instytucja andrejonu znajdowała, w wypadku plemion prymitywnych, uniwersalny odpowiednik w postaci męskiej chaty — miejsca, w którym dokonywały się rytuały inicjacji i sekretnego sprzysiężenia. W owym homospołecznym otoczeniu, bezwzględnie wykluczającym płć żeńską, odbywała się nieprzerwana socjalizacja mężczyzn, zapewniająca reprodukcję hierarchicznych relacji władzy i podporządkowania, bez których niemożliwe byłoby zbudowanie jakiegokolwiek organizacji politycznej. Tak oto dziedzictwo Hellady, antropologia ludów pierwotnych, ale i doświadczenie ruchów folklistowskich czy wreszcie żywe więzi łączące weteranów pierwszej wojny światowej dowodziły, iż męski Eros leży u podstaw męskiego związku, który z kolei tworzy rdzeń każdego państwa i każdej kultury.

TEORIA MĘSKIEGO ZWIĄZKU

Od Schurtza przejął Blüher przekonanie, iż w odróżnieniu od rodziny, zbudowanej na biologicznie zaprogramowanym popędzie rozrodczym, męskie stowarzyszenie (*Männerbund*) uosabia radykalne przewyżczenie biologii i dlatego dla całości życia publicznego ma znaczenie prymarne. To owa szczególna dyspozycja mężczyzn do tworzenia sprzysiężeń, stowarzyszeń, lig czy aliansów sprawia, że możliwe jest przekształcenie „zwierzęcego gatunku człowieka” w „istotę zdolną do stworzenia państwa” (Blüher 1999, s. 255). Wyznawcy tej teorii zrywali z tradycyjnym, Arystotelesowskim podejściem uznającym rodzinę-*oikos* za załazek wspólnoty państwowej. Dla autorów takich jak Schurtz „dom mężczyzn”, znajdujący powszechnie w kulturach prymitywnych, dostarczał antropologicznej refutacji tezy Arystotelesa: „Tutaj raz jeszcze przekonujemy się, że polityczne zorganizowanie ludzkiego społeczeństwa nie wychodzi od rodziny, która jest wyłącznie przedmiotem narad, ale od związków mężczyzn” (Blüher 1999, s. 258–259).

Państwotwórcza okazywała się zatem zasada nie tylko niezależna od rodziny, ale wręcz przeciwna jej i dlatego dająca wyraz wyjątkowej „politycznej duchowości płci męskiej” (Blüher 1999, s. 258). Wyłącznie biologicznemu popędowi prokreacyjnemu, którego działaniu kobiety poddane są całkowicie, a mężczyźni tylko połowicznie, przeciwstawiony zostaje duchowy popęd homo-społeczny: „[...] męska społeczność już *in statu nascendi* ma skłonność do wyznaczania sobie celu; oddana jest duchowi w chwili swoich narodzin” (Blüher 1999, s. 271). W syntetyzującej wszystkie te wątki formule Blüher konkluduje zatem: „Gdyby w obrębie rodzaju ludzkiego istniała tylko rodzina, to zapewnione byłoby jedynie przetrwanie gatunku. Stworzenie państwa dochodzi do skutku dopiero dzięki zaistnieniu drugiego bieguna obdarzonego socjologiczną kreatywnością. A ten drugi biegun to męska społeczność. Podczas gdy kobieta jest socjologicznie jednostronna i dąży tylko ku rodzinie, męczyzna skłania się zawsze w dwie strony: ku rodzinie i ku męskiej społeczności” (Blüher 1999, s. 254). *Männerbund* leży u podstaw państwa, w którym należy też widzieć ukoronowanie męskiej społeczności obdarzonej w szczególny sposób „socjologiczną kreatywnością”.

Zrywając z poglądem Arystotelesa o rodzinie jako naturalnej podstawie państwa, reprezentanci tej teorii kontynuowali wszelako tradycyjną Arystotelesowską mizoginię, przekonanie o przyrodzonej defektywności kobiety jako istoty niezdolnej do samokontroli, nierozumnej i nietwórczej. Blüher z satysfakcją referował wyciągnięte z pracy Schurtza wnioski, podług których „stałe przebywanie w towarzystwie kobiety jest dla mężczyzny nie do zniesienia i ściąga go w dół”, powoduje nim zatem przemożny przymus, „aby ją porzucić i podążyć do mężczyzn” (Blüher 1999, s. 255). „Społeczność męska — podsumowywał zatem — jest dla jej aktywnego członka warunkiem egzystencji, chroni go przed duchową pauperyzacją” (Blüher 1999, s. 265).

To, co Schurtz głosił w studium pochodzącym z początku wieku XX, co Blüher rozwinął w publikacjach, jakie ukazały się w drugim dziesięcioleciu tego stulecia, kontynuował Alfred Rosenberg dekadę później w osławionym *Micie XX wieku*. Zdumiewa powtarzalność tych samych argumentów, figur myślowych i toposów, w pracach sytuujących się na różnych półkach gatunku: od Schurtza, czyli akademickiego studium antropologii, poprzez Blühera, czyli przypadek ideowo zaangażowanej socjologii rozumiejącej, aż po Rosenberga, czyli rozbudowany utwór ideologiczno-propagandowy. We wszystkich tych pracach znajdujemy podobny dyskurs, który łączy tradycyjną mizoginię, kulturowy pesymizm ilustrowany najczęściej triumfem feministycznej idei, oraz wypracowaną teorię, według której *Männerbund* jest podstawą zarówno państwa, jak i kultury. Zauważmy, iż w każdej odmianie teorii męskiego związku rodzina urzeczywistnia cel prokreacyjny, konieczny dla biologicznego istnienia narodu, ale zarazem życie rodzinne stwarza podwójne zagrożenie, zarówno dla kultury, jak i dla państwa. Z punktu widzenia kultury rodzina więzi mężczyznę w domu, co powoduje — by przywołać znane nam już frazy — „duchową pauperyzację” i „ściąganie w dół”. Z punktu widzenia polityki rodzina reprezentuje *res privata*, partykularyzm czy egoizm, który odwołuje mężczyznę od bezwarunkowej służby na rzecz państwa.

Wszystkie te motywy można prześledzić na przykładzie *Mitu XX wieku* Rosenberga. Znajdujemy tam zatem utarty Arystotelesowski schemat myślowy o przyrodzonej kulturowej niższości kobiety: „Mężczyzna przewyższa kobietę w dziedzinach badań, inwencji, produkcji i tworzenia”; „Gdziekolwiek mamy do czynienia z mitycznym kształtowaniem świata, wielką epiką czy dramatem, naukową hipotezą dotyczącą kosmosu — mężczyzna jest ich twórcą”; „Kobietom wszystkich czasów i ras brakuje zarazem intuicyjnej, jak i intelektualnej wizji” (Rosenberg 1930, s. 106, 107, 114). Podczas gdy kobietę autor osadza wyłącznie w kręgu życia rodzinnego, mężczyznę, poza rodziną, sytuuje w dodatkowej, socjologicznie wartościowszej, sferze relacji homospołecznych. Pozwala mu to sformułować tezę, że prawdziwym fundamentem państwa nie jest rodzina, ale „liga wojowników” (Rosenberg 1930, s. 107).

W Rosenberga teorii męskiego związku reminiscencja praktyk helleńskich i akcent położony na polityczne znaczenie „ligi młodzieńców” (*efebia*) łączy się bezszwowo z apoteozą teutońskich i pruskich wartości, co prowadzi go do konstatacji, że Rzym, Sparta, Ateny i Poczdam zaczynają się od „alianсу wojowniczych mężczyzn”, a Rzesza Niemiecka po roku 1933 „będzie dziełem ligi mężczyzn świadomych swego celu” (Rosenberg 1930, s. 107, s. 114). Jednakże Rosenberg idzie znacznie dalej. Z nie pozostawiającą wątpliwości klarownością stwierdza: „Germański zakon rycerzy miecza, templariusze, liga masonska, zakon jezuicki, związek rabinów, klub angielski, korporacje niemieckich studentów, niemieckie Freikorps po roku 1918, SA, oddziały szturmowe Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotników — oto wymowne przykłady niezbitego faktu, że państwo typu folkistowskiego, socjalnego, kościelnego czy

jakiegokolwiek innego bierze się prawie wyłącznie z ligi mężczyzn i jej przygotowania. Kobieta i rodzina stanowią albo dodatek do niego, albo są zeń wykluczone” (Rosenberg 1930, s. 109) Zauważmy, że teoria Rosenberga ma ambicje o zasięgu uniwersalnym, skoro na rzecz jej uzasadnienia autor odwołuje się do wielu — zwalczanych wszak przez siebie z punktu widzenia ideologii narodowosocjalistycznej — antyaryjskich „lig męskich”, jak żydowscy rabin. W tym to duchu z uznaniem charakteryzuje też Kościół katolicki jako „skrajną ligę mężczyzn, której przedstawiciele praktykowali celibat” (Rosenberg 1930, s. 108).

Na gruncie tak konsekwentnie wyznawanej teorii męskiego związku feministyczne żądanie równości praw dla obu płci musiało jawić się jako apokaliptycznie groźne: „[gdy wziąć pod uwagę, że] [...] w całym biegu dziejów, każda trwała architektonika była konsekwencją męskiej woli i maskulinistycznej mocy twórczej, to jasnym staje się, że koncesje na rzecz fundamentalnego i trwałego wpływu kobiet w państwie muszą oznaczać początek oczywistego rozkładu” (Rosenberg 1930, s. 109).

BUND I EROS

Zainspirowane hellenizmem teorie maskulinistycznej wspólnoty podnosiły kluczową rolę homoerotycznie zabarwionej przyjaźni nie tylko w odrodzeniu męskiej tężyzny — przez rytuał szlachetnej rywalizacji, ale i w zdobywaniu umiejętności panowania nad własnymi popędami — przez proces sublimacji. Zawierały ponadto wyrazisty aspekt seksuologiczny, wedle którego popędowość kobiet była czysto biologiczna, ekscesywna i niepoddająca się sublimacji, podczas gdy popędowość męska, gdy oderwana od zadań prokreacyjnych, poddawała się samokontroli i mogła być wykorzystana zarówno dla osiągnięć duchowych, naukowych czy artystycznych, jak i politycznych oraz wojskowych.

Znamienny dla epoki *fin-de-siècle* i pierwszych trzech dekad wieku XX intensywny namysł nad libidalnym aspektem ludzkiej natury owocował nową, seksuologicznie interpretowaną, wersją pesymizmu kulturowego. Jeżeli bowiem zaczynem wszelkiej formy i tworzenia jest energia popędu, jeżeli owa energia jest ograniczona i tylko czasami poddaje się procesowi sublimacji, to konieczna jest bezwzględna kontrola niesublimowalnej żeńskiej popędowości oraz szczególnie ochrona popędowości męskiej, zdolnej do Erosa, a zatem i do szczytowych osiągnięć w sztuce i kulturze, w wojnie i państwie.

Świat homospołecznych interakcji pobudzał, co prawda, popędowość mężczyzn, ale zarazem wiódł do jej sublimacji. Eros przeobrażał się w siłę państwowotwórczą umożliwiającą spontaniczne wyłanianie elit i charyzmatycznego przywództwa. W męskim związku dostrzegano relację wyjątkową, konstytutywną dla męskości jako takiej. Dostarczała ona rytuałów inicjacji, braterskiego obrzędu, tajemnicy ekskluzywnego sprzysiężenia jednej płci. Natomiast relacja heteroseksualna uległa znamiennej biologizacji, co skutkowało z kolei este-

tyzacją relacji homoseksualnej. Jak wymownie zauważa badacz kultury faszystowskiej, „Eros miał być katalizatorem w podsycaniu twórczości kulturalnej, a nie zwykłym środkiem do biologicznego rozmnażania się. W tym schemacie mężczyznę o skłonnościach homoseksualnych zaczęto uważać za jednostkę najbardziej społecznie twórczą. Ponieważ normalny mężczyzna całkowicie kieruje swoją seksualną energią i uczucia ku rodzinie i pragnie zabezpieczyć jej byt materialny, Eros w tym przypadku jest z natury rzeczy uwięziony, ograniczony i rozproszony. Homoseksualista natomiast może nadmiar energii skierować ku sprawom wszechświata i przede wszystkim dążyć do scementowania więzów prawdziwego Bundu. Nie obciążony codziennymi troskami, rodziną i dziećmi, może on w pracy twórczej wyładować energią seksualną i wysublimować ją w działalności kulturalnej” (Mosse 1972, s. 278–279).

Teorie męskiego związku ufundowane były na głębszym gruncie pesymizmu kulturowego, do którego nowe tony wniosła wiedeńska psychoanaliza. Tym, co z Schopenhauerem i Nietzschem podzielał Freud, było przekonanie o ograniczoności energii psychicznej lub libidinalnej, jaką dysponował człowiek. Osiągnięcia kulturowe polegają na heroicznym stłumieniu popędu i jego sublimacji i dlatego tylko płęć męska predestynowana jest do twórczości. Ale oznacza to zarazem, że kultura wymaga ekskluzywnie męskich związków, zakonów czy sprzysiężeń. Mężczyzna musi oderwać się od natury, od biologicznych i przyziemnych funkcji rodziny, by móc wznieść się ku temu, co duchowe.

Wszyscy faszyzujący wyznawcy teorii męskiego związku głosili przekonanie, iż kultura pozostaje wyłącznym osiągnięciem rasy aryjskiej i niemożliwa jest bez asymetrycznej relacji ras, narodów oraz płci. Negując wyłącznie aryjską potencję do tworzenia kultury, Freud w pełni zgadzał się jednak z nazistowskim poglądem na temat antykulturowego charakteru kobiety. W *Kulturze jako źródle cierpienia* bez ogródek zauważał: „Wkrótce potem kobiety zajęły stanowisko przeciwne nurtowi rozwoju kultury, wywierając nań wpływ hamujący i powstrzymujący — były to te same kobiety, które zrazu, domagając się miłości, położyły zręby kultury. Kobiety reprezentują interesy rodziny i życia seksualnego; praca kultury coraz bardziej stawała się sprawą mężczyzn, zaczęła im stawiać coraz trudniejsze zadania, zmuszać ich do sublimacji popędów, do czego kobiety nie dorosły. Ponieważ człowiek nie dysponuje nieograniczonymi ilościami energii psychicznej, musi on rozwiązywać swe swoje zadania w ten sposób, że dba o celową dystrybucję libido. To, co mężczyzna wykorzystuje w celach kulturalnych, w znacznej mierze bierze stąd, że odbiera to kobietom i życiu seksualnemu; stałe przebywanie wspólnie z innymi mężczyznami, uzależnienie od stosunków z nimi odciągają go nawet od zadań wynikających z jego roli męża i ojca. W ten sposób kobieta zauważa, że wymogi kultury wypierają ją na dalszy plan, a wobec tego zajmuje postawę wroga kulturze” (Freud 1998, s. 195).

Zburzenie tradycyjnego porządku prowadziło do wzmożonego niepokoju kulturowego, którego najbardziej wymownym przejawem był charakterystyczny męski *Angst*, lęk o dezintegrację świata męskich wartości, bez któ-

rych uznania i celebracji niemożliwa była — jak wymownie dowodziło wielu autorów — ani kultura, ani państwo. Wyjaśnia to, dlaczego konserwatywna rewolucja nadała rodzaj żeński niemal wszystkim nowoczesnym zjawiskom poddawanych krytyce. Wiele przejawów znienawidzonego demoliberalizmu często, na zasadzie *pars pro toto*, sprowadzano do jednego podstawowego fenomenu: rozpadu społecznego porządku płci. Intelktualną reakcją na ten fenomen były bez wątpienia rozmaite odmiany teorii męskiego związku. Pamiętajmy jednak, że w odróżnieniu od tradycyjnej mizoginii teoria męskiego związku nie była zwykłą rewindykacją patriarchalnej władzy w rodzinie, ale nowym rewizjonistycznym dyskursem, na gruncie którego *Männerbund* przeciwstawiano rodzinie.

Batalia o heroiczną męskość w warunkach nieheroicznej nowoczesności oznaczała próbę przywrócenia właściwych hierarchii elementarnych: ładu nad chaosem, ducha nad materią, Aryjczyka nad rasami niższymi, elity nad masami, wodzostwa nad demokracją, wojny nad pokojem, służby nad kontraktem, państwa nad społeczeństwem, mężczyzny nad kobietą. Jednakże owa batalia miała swój wymiar nieusuwalnie pesymistyczny. Teoria ograniczoności energii libidinalnej dowodziła, iż nie tylko kobiety są niezdolne do jej sublimacji, ale mogą też być do niej niezdolni nawet aryjscy mężczyźni. Ilustracją tej obawy jest *Mit XX wieku* Rosenberga, w którym autor przyznaje, że triumf niemieckiego feminizmu wziął się z dekadencji, która dotknęła wolę aryjskiego mężczyzny. Ruch kobiecy musi bowiem przejąć władzę, gdy „mężczyźni są zmęczeni, żeńskie zaś energie szukają pola” (Rosenberg 1930, s. 109) Ponieważ nordycki mężczyzna przestał już być „całkowitym mężczyzną” (Rosenberg 1930, s. 112), ponieważ utracił „maskulinistyczną moc rozkazywania, budzenia posłuszeństwa i tworzenia”, wyzwolona kobieta, niczym Amazonka, mogła sięgnąć po ster państwa.

W teoriach męskiego związku można widzieć teorie dociekające genezy kultury i państwowości albo teorie wyjaśniające „socjologiczną kreatywność” męskiej społeczności. Zarazem jednak trzeba w nich widzieć projekty apokaliptyczne: rozpaczliwy wysiłek stawiania falochronów przeciwko nieuchronnie wezbranym prądom nowoczesności.

BIBLIOGRAFIA

- Benn Gottfried, 1998, *Świat dorycki. O związkach sztuki i władzy*, tłum. Ryszard Turczyn, w: Gottfried Benn, *Po nihilizmie. Eseje, szkice, fragmenty*, Hubert Orłowski (wyb.), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Blüher Hans, 1999, *Teoria męskiej społeczności*, tłum. Tomasz Gabiś, w: *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Wojciech Kunicki (wyb. i oprac.), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Freud Sigmund, 1998, *Kultura jako źródło cierpienia*, w: *Pisma społeczne*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo KR, Warszawa
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1969, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

- Historia..., 2001, *Historia literatury włoskiej XX wieku*, Joanna Ugniewska (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hitler Adolf, 1992, *Moja walka = Mein Kampf*, tłum. Irena Puchalska, Piotr Marszałek, Werset, Kraków.
- Horkheimer Max, 1987, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. Jan Doktor, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Jünger Ernst, 1922, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Mittler und Sohn, Berlin.
- Jünger Ernst, 1999, *W stalowych burzach*, tłum. Wojciech Kunicki, Czytelnik, Warszawa.
- Jünger Ernst, 2010, *Robotnik. Panowanie i forma bytu*, tłum. Wojciech Kunicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- King Francis, 1996, *Szatan i swastyka. Okultyzm w partii nazistowskiej*, tłum. Jerzy Moderski, Tomasz Olszewski, Wydawnictwo Axis, Poznań.
- Krockow Christian von, 1997, *Niemcy. Ostatnie sto lat*, tłum. Andrzej Kopacki, Wolumen, Wydawnictwo-Krag, Warszawa.
- Le Bon Gustave, 1997, *Psychologia tłumy*, tłum. Bolesław Kaprocki, Wydawnictwo Pavo, Warszawa.
- Mosse George L., 1972, *Kryzys ideologii niemieckiej. Rodowód intelektualny Trzeciej Rzeszy*, tłum. Tadeusz Evert, Czytelnik, Warszawa.
- Mosse George L., 1985, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, Howard Fertig, New York.
- Nietzsche Friedrich, 2003, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. Konrad Drzewiecki, Stefan Frycz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Nietzsche Friedrich, 2004, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Plenge Johann, 1916, *1789 und 1914: Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Springer, Berlin.
- Rosenberg Alfred, 1930, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts: eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen Verlag, München (cyt. za: www.aryanism.net/downloads/books/alfredrosenberg/myth-of-the-twentieth-century.pdf).
- Schopenhauer Artur, 2006, *O kobietach*, w: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. Jan Garewicz, Antyk, Kęty.
- Spengler Oswald, 1990, *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, tłum. Andrzej Kołakowski, Jerzy Łoziński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Spengler Oswald, 2001, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. Józef Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa.

CULTURAL PESSIMISM AND HEROIC MANLINESS

Summary

An interesting fact in the intellectual history of the fin-de-siècle and first three decades of the 20th century is that the crisis of modernity was understood in categories of sex and gender. In spite of the differences dividing the German intellectual trend of cultural pessimism, the conservative revolution, and Fascist thinking, all these paradigms are linked by the characteristic conviction that 'modernity', being the consequence of the French Revolution, was ruled by the 'feminine principle'. This principle was supposed to represent what is anti-military, anti-state, and anti-cultural at the same time. Variations on the theory of male bonding (*Männerbund*) were the intellectual reaction to that 'feminine principle'. The intel-

lectual patterns described here find their continuation in contemporary conservative thought.

Key words / słowa kluczowe

French Revolution / Wielka Rewolucja Francuska; modernity / nowoczesność; cultural pessimism / pesymizm kulturowy; conservative reaction / reakcja konserwatywna; male bonding / *Männerbund*