

# Agnieszka Turoń

---

## Człowiek w refleksji społecznej Tomasza Manna

---

Studia Politicae Universitatis Silesiensis 4-5, 58-94

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agnieszka Turoń

## Człowiek w refleksji społecznej Tomasza Manna

Wprawdzie ludzkość mogłaby istnieć, gdyby nikt niczym nie przyczyniał się do szczęśliwości drugich, ale przy tym niczego jej umyślnie nie ujmował, jednakże stanowi to tylko negatywną, a nie pozytywną zgodność z *człowieczeństwem jako celem samym w sobie*, gdyby każdy nie starał się także popierać celów drugich ludzi, ile tylko może.

I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*

Dwudziestowieczna rehabilitacja natury człowieka uwidacznia możliwość istnienia dystansu wobec własnej, człowieczej konstytucji; wobec cywilizacji własnej. Naturalność przestaje pozostawać w kręgu tego, co grzeszne i hańbiące. „Mit biblijny znakomicie skodyfikował sytuację, która utrwaliła się w kulturze śródziemnomorskiej. Sytuacja ta układa się w taki obraz: Nagość hańbi, a okoliczność ta nie ma racji i nie jest wynikiem umowy, lecz jest zastana i dana wedle normy transcendentnej [...]. *Prawdą człowieka jest jego hańba*”<sup>1</sup> — pisze Leszek Kołakowski. O nagości i wstydzie z nią związanym czytamy już na pierwszych stronnicach Pisma Świętego, którego słowa stanowią fundament chrześcijańskiej doktryny społecznej. Owoc zakazany najpierw pozwolił prarodzicom odkryć nagość własną. I teźże nagości wstydzili się, a nie czynu ledwo co dokonanego, który był im wzbroniony. Wstyd pojawił się jako poczucie niższości, nie „sam przez się”, lecz w wyniku tego, że ich nagość stała się przedmiotem spojrzenia cudzego; stanowił on obraz samego siebie widzianego wzrokiem Boga w sytuacji człowieka hańbiącej. Jak pisze L. Kołakowski, „idea na-

---

<sup>1</sup> L. Kołakowski: *Epistemologia strip-tease'u*. W: *Idem: Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed 1968 roku*. Londyn 2002, s. 20.

gości była, po zakazie, pierwszym wkładem informacyjnym do zasobów ludzkiej wiedzy. [...] Pierwsza doktryna antropologiczna polegała tedy na zestawieniu dwóch sytuacji: nagi — odziany. Klasyfikacja ta, w połączeniu ze świadomością, że Bóg stworzył człowieka nagim i że nagości wstydić się trzeba, prowadzi nieuchronnie do takiej konkluzji: nagość jest równie naturalna, co hańbiąca, zatem hańbiący jest stan natury albo haniebne jest być człowiekiem naturalnym<sup>2</sup>. Posiadanie takiej wiedzy jest pierwszym przejawem denaturalizacji człowieka. Począwszy od średniowiecznej doktryny, która dostrzegała w biblijnym przekazie transcendentnej, powszechnie ważnej prawdy, że człowiek z przyrodzenia swego jest nędzny, a ułomność jego jest fundamentalna dla zrozumienia świata i norm z niego wtórnie wyprowadzonych (podporządkowanie władzy kościelnej), skończywszy na XIX-wiecznej myśli o wzgardzie dla natury jako niemoralnej i ciemnej; doktryny te stanowią o takiej denaturalizacji człowieka.

Wspomniana rehabilitacja XX wieku sprawia, że realnością ośrodkową świata staje się na nowo naturalność, a wszelkie myśli i działania zmierzają do krystalizacji takiego punktu wyjścia. Nagość nie oznacza wstydliwego piętna, które utożsamia się ze zwyczajną zwierzęcością i powrotem do starego świata; nie oznacza rzeczywistości, w której brak wyższych wartości, charakteryzujących jednostki walczące z przyrodzoną hańbą. Naturalności nie odmawia się, lecz wręcz nadaje wymiar autoteliczności; wymazuje się nakaz odkupienia i nie pozwala się jej w swej zwierzęcości dopatrywać piętna. Nieobecna jest tutaj skłonność bytu przypadkowego do pokory i uwielbienia określonej, wyższej transcendencji, która stała się świadkiem naszego pohańbienia (dopiero w spojrzeniu Boga Adam i Ewa dostrzegli upokarzającą ich zwierzęcość). Dokonuje się eliminacji przyrodzonej ułomności, ugruntowanej w myśli chrześcijańskiej, oraz nierówności między Bogiem i naturą na rzecz tego, by przewyciężanie tak upokarzającej człowieka dychotomii zezwoliło na rozdział świata niebiańskiego z ziemskim. Nie mamy do czynienia z eksterminacją doktryny chrześcijańskiej, lecz z próbą powrotu na deski teatru ziemskiego „natury” jako tej, która będzie mogła stanowić ośrodkowe miejsce interesowności ludzkiej. Dotychczasowy dramat rozgrywał się w aktach denaturalizacji, gdzie natura była tylko przedmiotem człowieczej konstytucji; natomiast porzucenie identyfikacji grzeszności z naturą ma doprowadzić na podobieństwo „przewrotu kopernikańskiego” I. Kanta (w jego filozofii transcendentalnej), do zwrotu ku podmiotowości. Od teraz człowiek przestaje być przedmiotem cudzego spojrzenia, a zaczyna być podmiotem, który decyduje o sobie na podstawie własnego wzroku, co automatycznie wyklucza i eliminuje

<sup>2</sup> Ibidem, s. 19.

wstyd i hańbę naturalnego człowieka. I tylko dla tych, którzy wyznają pierwsze podejście do kwestii natury, naturalność będzie nadal naznaczona grzesznością, a poszukiwania i próba przewyciężenia „hańby” przez ich oponentów — czymś heretyckim. Jak pisze L. Kołakowski, „tym samym szukanie prawdy jest samo podejrzane; niejasno wprowadzie, bez formuł ostatecznych, dociekliwość rozumu wlecze za sobą smugę grzechu. *Libido sciendi* rodzi się z diabelskiej podniety”<sup>3</sup>.

Takowe rozdwojenie natury, w sensie określonego do niej podejścia, nadania odpowiedniego charakteru i umiejscowienia jej w świecie, prowadzi do stworzenia w obszarze intelektualnych poszukiwań dwóch oddzielnych obszarów i zmagania się odwiecznie z dwoma typami natury. Pierwszy to ten, który naturalność utożsamiać będzie ze zwierzęcością, nadając jej charakter grzeszności, a odzienie będzie tutaj stanowić tylko maskę, pozór przed hańbiącą i upokarzającą prawdą o człowieku. „Człowiek nagi był zwierzęciem, nagość była widokiem spoza granicy właśnie przekroczonej. Nagość świadczyła o tym, iż się mimo wszystko do dawnego świata należy. Nagość jest tedy wstydlwym piętnem, odzież jest zatajeniem zwierzęcości nadal obecnej, jest zatajeniem wstydlwej prawdy o człowieku”<sup>4</sup> — konstatuje L. Kołakowski. Drugi — człowieczeństwo będzie określał przez kulturę, nie upatrując w odzieniu człowieka próby maskowania czegoś hańbiącego, a naturę będzie traktować jako coś fundamentalnego, lecz nie w sensie fundamentalnego inwalidztwa ludzkiego, płynącego z natury; tylko z czegoś, co samo w sobie ma wartość najwyższą dla człowieka i stanowi o jego samowystarczalności fizycznej i duchowej. „Odzież jest jakością najjaskrawszą [...] nie ma tedy nic fantastycznego w przypuszczeniu, że użycie odzieży było na tyle współczesne z narodzinami owej samowiedzy wyjścia, iż ustanowiło w świadomości archaicznej podstawowy znak rozpoznawczy, wokół którego utrzymała się opozycja świata ludzkiego i całej reszty zwierzęcego państwa”<sup>5</sup> — pisze L. Kołakowski.

Również Tomasz Mann dostrzegał w tym świecie istnienie dwóch porządków; jako genialny obserwator intelektualnej rzeczywistości i wtórnych jej przejawów w świecie empirycznym potrafił osadzić treść swojego dzieła w taki sposób, by móc zobrazować dychotomię intelektualną, jaka jest także obecna na początku XX wieku i jaką obrazują dwie postaci *Czarodziej-skiej góry*: humanista Settembrini i niedoszły jezuita Naphta. Według podziału L. Kołakowskiego, humanista reprezentuje typ nagości, związany z kulturą odzienia jako waloru człowieczeństwa; jezuita natomiast — ten ruch intelektualny, który sięgać będzie swych fundamentów

<sup>3</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>5</sup> Ibidem.

w micie biblijnym, kodyfikującym na bardzo długi okres sytuację, w której odzienie jest maską hańbiącej naturalności (wstydlivej nagości) człowieka.

Wiara w człowieka bez przypisywania mu przyrodzonych niedoskonałości oraz rozważania, które mają za podstawy odrodzeniową sentencję, że nic, co ludzkie, nie może być mi obce, to myśli przekazywane na stronnicach Mannowskiej powieści przez Settembriniego. Humanista reprezentuje dawne, uśpione przez średniowieczne mroki siły intelektualne, zmierzające do takiej adaptacji filozofii, by w niej odnaleźć nową kosmologię, która przyswoi sobie czystą naturalność, nienapiętnowaną grzechem pierworodnym i wymogiem purytańskich dążeń, by dostąpić prawa łaski i zbawienia. Myśl humanisty poszukuje starożytniej harmonii i jednolitości w konstytucji człowieka, dokonując znaczącego rozdziału między ciałem (naturą) a duchem.

Rozdział ten nie ma jednak charakteru średniowiecznego dualizmu, gdzie dwa przeciwstawne pierwiastki prowadzą nieustanną walkę i gdzie obszar świata zmysłowego uzależniony jest od świata nadzmysłowego, wręcz zniewolony przezeń. Kierunek dokonującego się podziału jest znaczący, bo wychodzi poza tą utartą przez chrześcijaństwo drogę, gdzie prawdą o człowieku jest jego hańba, a naturalność nieodłącznie wiąże się z grzesznością i dążnością do odkupienia swojego upokorzenia. Rehabilitacja natury prowadzi do takiego rozdziału, gdzie prawa, które nią rządzą, nie są już niebiańskie, tylko ziemskie. Można rzec, że człowiek został sprowadzony z odwiecznego zawieszenia na ziemię. Nie przez przypadek włoski renesansowy artysta Rafael w centralnej części swojego fresku *Szkola Ateńska* za pomocą malarskiej metafory ukazuje postać Platona i Arystotelesa, gdzie pierwszy z nich kieruje uniesiony palec ku niebu, drugi natomiast kieruje swoją dłoń ku światu zmysłowemu. Arystoteles, wyidealizowany przez myśl renesansową, pozwala ocalić zjawiska i dla zdroworozsądkowego człowieka ratuje podstawę wszelkich czynności życiowych oraz zezwala na rehabilitację człowieka naturalnego. Miejscem ośrodkowym elementów duchowych dla humanisty jest tylko byt ponadziemski i nie mają one sposobności kierowania obszarami życia świeckiego. Człowieka od tego momentu należy traktować jako cel wszelkich dążeń i działań, a uwieńczeniem takiej konstrukcji myślowej będzie Kantowski imperatyw kategoryczny, „że każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek”<sup>6</sup>.

To rozum nade wszystko ma sprawować pieczę nad życiem ludzkim i tylko w nim; postępując zgodnie z jego wytycznymi, można doznać szczę-

---

<sup>6</sup> I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. M. Wastenberg. Warszawa 1984, s. 60.

śliwości, której nie trzeba już oczekiwać dopiero w życiu pozaziemskim. Settembrini okrywa światłością rozum ludzki, krytykując wieki, które zostały zdominowane przez ważność rozumu Boskiego nad człowieczym. Zwrot ku podmiotowości pozwala uwidocznic, że dotychczasowa, ta fundamentalna ułomność ludzka, na którą zwraca uwagę doktryna średnio-wieczna, stanowiła największe poniżenie ludzkiego indywiduum. Wyższość wskazywanych wartości duchowych zamiast człowieka wzbogacić i ułatwić mu życie na padole ziemskim, upodliła go i zwiększyła w nim poczucie inwalidztwa<sup>7</sup> nie tylko tego bezpośredniego, namacalnego. Wyuczyła wierzyć w ułomność samej natury, tego, co przyrodzone i niezbywalne w człowieku. Te cienie, które spowiły dusze ludzkie, może zdyskredytować tylko rozsądek. Od tego momentu to rozum wyznacza granice prawdy, a sama treść z niego wypływająca formułuje się na drodze doświadczenia. „Nie wiem, w jaki sposób myślę, ale wiem, że zawsze myślałem jedynie za pośrednictwem zmysłów. Że istnieją twory niematerialne i obdarzone rozumem, nie wątpię; ale żeby miało być niemożliwe Bogu obdarzyć materię władzą myślenia, o tym wątpię mocno”<sup>8</sup> — konstatuje Wolter. Rozum jest władzą człowieka, która w nieomylności i wszechmocności buduje naukę, kulturę, moralność. Może się on opierać tylko na swoim autorytecie, eliminując wszelkie czynniki irracjonalne. Religię oświeceniową można nazwać rozumową, ponieważ to rozum dopuszcza Boga jako przyczynę tego, co trudno wytłumaczalne dla rozumu; ale nie pozwala wkraść się teologicznym rozważaniom o tym, że człowiek może orzec cokolwiek o boskiej naturze. Wolter, największy racjonalista i deista oświeceniowy, sam przyznawał, że niemożliwe jest, by istniał zegar bez zegarmistrza, a tym samym potwierdzał, że gdyby Boga nie było, należałoby go stworzyć. Słowa wypowiedziane przez Woltera, „Ecrasez l’infame” (formuła, kończąca zazwyczaj listy do przyjaciół), to walka nie z samym Bogiem, którego może przyjąć i o stanowieniu którego decyduje rozum, ale to walka z fanatyzmem, nietolerancją i niszczeniem godności ludzkiej przez dogmatyków.

Humanistę *Czarodziejskiej góry* można zaliczyć z całą pewnością do tej grupy myślicieli, którzy reprezentują drugi typ nagości; ten, który człowieczeństwo określi przez jego kulturę. W odzieniu nie będzie widział maki, zakrywającej naturalną hańbę jednostki ludzkiej. Humanista nie będzie upatrywał w samej nagości czegoś wstydlwego czy też ułomnego. Natura ludzka niesie treść niezależną od transcendencji i łaski zbawienia; nie powinna poszukiwać akceptacji w spojrzeniu boskim, lecz w spojrzeniu wewnętrznym, które pozwoli człowiekowi zwrócić się w głąb siebie

<sup>7</sup> Zob. L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. T. 1. Warszawa 1989, s. 17.

<sup>8</sup> Voltaire: *Mikromegas, historia filozoficzna*. W: Idem: *Tak toczy się światek...* Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1952, s. 161.

i tam dostrzec najwyższą wartość. Człowieka wyróżnia spośród innych stworzeń właśnie to, że posiada wszechmocny umysł, a kierowany nim tworzy kulturę, która pozwala mu przewycięzać niedoskonałości; ta możliwość przewyciężenia ich stanowić będzie dla humanisty o potędze i doskonałości człowieka.

Wolter, wielki autorytet Settembriniego, przez ojców Świętej Inkwizycji został nazwany „najmroczniejszym księciem najmroczniejszych zasad”. Zgodziłby się z tym zapewne oponent humanisty, zwolennik powrotu średniowiecznej myśli, Naphta. Bohater *Czarodziejskiej góry* wyrazi zachwyt nad tożsamością prawdy i pohańbienia. Prawdy o człowieku, który poprzez ubranie stara się ją zataić, co oznacza, że człowiek poniżony przez swój grzech i nieposłuszeństwo wobec zakazu Boga odczuwa wstyd przed swoją nagością i naturalnością. Tym razem znaczącym fragmentem fresku Rafaela będzie Platońskie wskazanie ku niebu. Podatnym gruntem okaże się średniowieczna myśl, która przyjmie z pietyzmem platoński rozdział świata na ten dobry, ponadmysłowy, i ten niszczyielski, zmysłowy. Przejęcie kategorii myślowej, która traktuje ciało jako więzienie duszy oraz oczekuje zbawienia i łaski, to fundamenty myśli, którą w uproszczeniu można określić jako średniowieczną doktrynę chrześcijaństwa. Upowszechniła ona tradycję, w myśl której indywiduum musi dążyć do zbawienia drogą wypełniania skrupulatnie nakazów narzuconych przez Kościół.

Człowiek ze swej przyrodzonej natury jest niedoskonałym stworzeniem, które ma możliwość osiągnięcia szczęścia. Szczęście to jednak okupić musi wyrzeczeniami natury cielesnej, przedkładaniem tego, co pozaziemskiego, nad to, co doczesne, ascetycznym sposobem życia i — co najważniejsze — przyjmowaniem obowiązków narzuconych przez tych hierarchów, którzy w swej czystości są bliżej Boga. Poniżeniem człowieka będzie pozostawienie go samemu sobie, a odbierając mu przeciwieństwo między nim a Bogiem, które pozwoliło mu wierzyć, że istnieje potężniejsza moc, wynagradzająca w przyszłości wszelkie cierpienia, płynące z tytułu ludzkiej, naturalnej ułomności, człowiekowi odbiera się wszelkie dostojeństwa, którymi został obdarowany. Człowiek pozostający tylko w kręgu pierwiastków racjonalnych zasługuje na potępienie; a dla zwolenników metody „przesłuchania” (łac. *inquisitio*) należy takiego człowieka zmusić do przyznania się, że opętały go moce ciemne i mroczne, i wymierzyć „sprawiedliwą” karę za głoszenie herezji. Ponadto wskazane jest udręczanie najbardziej hańbiącej części konstytucji człowieka, a samookaleczenie ciała i asceza pozwolą szybciej na odkupienie duszy. Nie można zezwolić na humanistyczną rehabilitację człowieka naturalnego, ponieważ dokona się wtedy zupełnego zaprzeczenia idei natury jako czegoś wstydliwego i dążącego do zmazania grzechu pierworodnego, nie pozwoli to także na uświadomienie człowiekowi upadku własnego.

Średniowieczny porządek intelektualny skupiał swoje siły na poszukiwaniu prawdy, która wyznaczona została przez słowo Boże i złączona była nierozzerwalnie z wszechmocnym majestatem najwyższej transcendencji. Mimo zbrodniczego występku prarodzców, wstyd, jaki odczuli w wyniku spojrzenia Pańskiego, uświadamia późniejszym interpretatorom, że człowiek nigdy dla Boga nie był doskonałym stworzeniem. W rajskim ogrodzie nie posiadał on jeszcze świadomości (która pojawiła się wraz ze zlaną obietnicą) swojej naturalności, ale od samego początku była ona czymś niższym i hańbiącym (w przeciwnym wypadku świadomość nagości nie byłaby czymś wstydliwym). Stąd późniejsze wnioski o przyrodzonym inwalidztwie ludzkiego istnienia, o krytycznym podejściu do ludzkiej cielesności i rozkoszy oraz możliwości odkupienia tylko poprzez życie przeciwne naturze ludzkiej.

Doktryna, którą reprezentuje niedoszły jezuita *Czarodziejskiej góry*, nie stanowi tylko pochwały dogmatów i wiary, której w przeciwieństwie do wolteriańskiego sposobu ujęcia religii nie można udowodnić na drodze postępowania rozumowego (które dosyć często wykraczało poza dozwolony kanon pytań i odpowiednich odpowiedzi). Należy nie tylko skupiać się na ustalonej hierarchii, wedle której człowiek jest zawieszony, jak konstatuje św. Augustyn, między niebem a nicością i musi ciągle przewyżczać swoją grzeszność, walcząc nieustannie z pokusami ziemskimi<sup>9</sup>. W myśli przedstawionej przez Naphtę uderza Czytelnika jego wrogość i pogarda dla życia doczesnego, a co za tym idzie — dla człowieka jako takiego. Fundamenty takiej myśli ugruntowane są w wierze, że stan człowieka jest ze swej natury czymś hańbiącym i tylko wola boska, wyrzeczenia cielesne i ćwiczenia duchowe pozwolą mu odzyskać własną godność i zmasać piętno grzechu. Jednak doktryna, ugruntowana w takich fundamentach, w swojej skrajności i radykalizmie może przejawiać się poglądami, które stanowić będą o powrocie barbarzyństwa, pogardy dla indywiduum ludzkiego, nienawiści i usprawiedliwienia największych zbrodni.

Niedoszły jezuita niezaprzeczalnie będzie przedstawicielem tej grupy myślicieli, którą L. Kołakowski zaliczy do reprezentantów pierwszego typu nagości, to znaczy tych, którzy człowieczeństwo będą łączyć z przyrodzoną grzesznością człowieka, a prawdą o człowieku będzie jego hańba. Naturalność związana jest ze zwierzęcym obliczem istoty ludzkiej, a odzienie (które dla humanisty okaże się próbą przewyżczenia niedoskonałości i atrybutem człowieczeństwa) będzie tylko świadectwem próby zapomnienia o hańbie, jaka jej towarzyszy, jednocześnie jednak przypominając o ułomności. Podstawy, od których wychodzi Naphta, skupione będą

<sup>9</sup> Augustyn: *Wyznania*. XII, 7, 7. Przeł. Z. Kubiak. Kraków 1994.



nieustannie wokół mitu biblijnego, który określał sytuację mentalną, panującą niezmiennie, w opozycji do humanizmu, w kulturze śródziemnomorskiej.

Jak pisze L. Kołakowski: „[...] żeby sprzeczność, zawartą w doświadczeniu nagości, rzeczywiście uchwycić [...], należy uczynić coś prawie niemożliwego, zidentyfikować się z własną kulturą i zarazem utrzymać wobec niej dystans obiektywizujący. Identyfikacja jest potrzebna, aby zachować w doświadczeniu czysto cywilizacyjny sens nagości; dystans — aby odzież («uszaczenie», jak kiedyś mówili) potraktować jako przebranie zwierzęcia, a nagość jako człowieka zamaskowanego. Atoli taka niby — schizofrenia [...] tłumaczy najważniejsze cechy strip-tease'owego teatru”<sup>10</sup>. Umieszczenie obok siebie tych, funkcjonujących od zarania dziejów, porządków, które współwyznaczają człowieczeństwo, oraz próba stworzenia korelatu z dwóch odmiennych „typów nagości” uzmysławia tylko wszelkim intelektualnym interpretatorom naszej rzeczywistości, że synteza rywalizujących z sobą ładów jest próbą nieudaną. Wydaje się, że T. Mann zdaje sobie również sprawę z niemożliwości stworzenia tak dogodnej ilustracji, która łączyłaby antynomie przedstawionych porządków. Pisarz niemiecki głównego bohatera *Czarodziejskiej góry* umiejscawia w sporze między niedoszłym jezuitą a włoskim humanistą. Dwóch intelektualistów walczy o duszę Hansa Castorpa, który zawsze pozostaje pod wpływem bądź Settembriniego, bądź Naphty. Przedstawione wizerunki pedagogów *Czarodziejskiej góry* niezaprzeczalnie są ukazane w zupełnej opozycji względem siebie. Na stronnicach powieści Hans Castorp nie poszukuje syntezy dwóch wiodących doktryn społecznych; próba taka zostaje wykluczona i zasadnie wydaje się stwierdzenie, że toczący się spór i umieszczenie bohatera w ośrodkowym miejscu tej szarpaniny intelektualnej mają sprawić, że młodzieniec (który będzie decydował o przyszłości swojej ojczyzny) musi dokonać wyboru. *Tertium non datur*. „Czy Hans Castorp, bohater *Czarodziejskiej góry* [...], przeszedł zwycięsko swoją próbę granicy, gdy w marzeniu i na jawie znalazł się wobec nieoczywistości rozróżnień między życiem a śmiercią, życiem a duchem, dobrem a złem? Czy potrafił dokonać wyboru własnej drogi? [...] Kim był, a kim stał się, przeżywszy magicznych siedem lat we wnętrzu zaczarowanej góry — na szczycie, lecz w gruncie rzeczy w głębinie — doprawdy można by po niemiecku powiedzieć: *»im Zaubenberg beherbergt«?*”<sup>11</sup> — pyta Elżbieta Feliksiak.

Hans Castorp pochodził z tradycyjnej niemieckiej, mieszczańskiej rodziny. Dla młodego chłopca, który nie umiał jeszcze władać widelcem i no-

<sup>10</sup> L. Kołakowski: *Epistemologia strip-tease'u...*, s. 27.

<sup>11</sup> E. Feliksiak: *Budowanie w przestrzeni sporu*. Warszawa 1990, s. 147.

żem, najważniejszym pytaniem było, czy osiągnie kiedyś w przyszłości tak doskonałą precyzję, by chować podbródek w halsztuku, jak jego dziadek, mówiący narzeczem dolnoniemieckim. Hans miał w sobie od lat młodzińskich poczucie pewnego rodzaju „odpowiedniości”. W głębi duszy wiedział, jakie należy stawiać sobie wymagania, jakie możliwe zachowanie jest dla niego odpowiednie, a jaki sposób bycia wręcz zakazany. Hans bacznie przyglądał się tym, od których powinien czerpać wiedzę i którzy powinni być jego pierwszymi nauczycielami ogłady i wzorcowego wychowania. „Z drugiej strony stołu wnuk patrzył milcząco w głębokim i nieuświadomionym skupieniu na krótkie, wytworne ruchy, którym chude starcze ręce, z zaostrozonymi, wypukłymi paznokciami i zielonym sygnetem na wskazującym palcu prawej ręki, kształtowały na końcu widelca kęs, złożony z mięsa, jarzyny i kartofli, i wkładały go do ust, podczas gdy głowa z lekka pochylała się na jego spotkanie”<sup>12</sup>.

Dom rodzinny bohatera *Czarodziejskiej góry* swoją specyfiką pretendować mógł tylko do tego, by uzyskać miano mieszczańskiej rodziny. Dziadek Hansa był człowiekiem surowych zasad chrześcijańskich, a poglądy i idee, które wyznawał, były wybitnie arystokratyczne. Tylko wąska klasa społeczna powinna dzierżyć ster całego społeczeństwa, zajmować się aspektami politycznymi ojczyzny, decydować o losach każdej jednostki w imię zalet i umiejętności, które tylko ta klasa w jego mniemaniu posiadała. Powinnością człowieka jest zachowanie ojcowskich obyczajów i łączenie obecnie zastanych faktów z tymi, które już przeminęły; by we wszystkim, co się wydarza, dostrzegać ciągłość tradycji kultury niemieckiej. Przeszłość połączona z terażniejszością świadczyły o nierozzerwalnym związku, który pozostawiał niewzruszoną pewność pielęgnowanej nade wszystko tradycji. „I później, we wspomnieniu, kiedy myślał o dziadku, miał przed sobą obraz czegoś mocnego, czegoś z jednej bryły i nie dającego się zanalizować [...]. [...] odgrywała tu rolę sympatia, pokrewieństwo duchowe i wewnętrzna bliskość, które, jak to się często zdarza, przeskakują jeden stopień pokrewieństwa krwi. Dzieci i wnuki przypatrują się, ażeby podziwiać, a podziwiają, aby się uczyć i kształcić w sobie to, co drzemie w nich jako dziedziczone cechy”<sup>13</sup>. Młody mieszczanin uznawał splendor dziadka i całej klasy mieszczańskiej, do której miał zaszczyt należeć z tytułu urodzenia i bogactwa tradycji, jaką szczyliła się jego rodzina. Dostrzegął w tej klasie widoczny, już nawet oczami dziecka, majestat oraz doskonałość i precyzyjną zgrabność w ogólnym obyciu i przystosowaniu się do zaistniałych w życiu codziennym sytuacji. „Swobodnie i nie bez godności

<sup>12</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra*. T. 1. Przeł. J. Kramsztyk. Wrocław 2004, s. 30.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 33, 34.

dźwigał na barkach ciężar wysokiej cywilizacji, którą panująca klasa uprawiającej handel demokracji miejskiej przekazywała swym dzieciom”<sup>14</sup>.

Hans Castorp dostrzegał w swojej rzeczywistości coś szczególnego, co odróżnia go od młodzieńców z innej sfery społecznej. Ta identyfikacja nie dotyczyła jednak tylko tradycji wyniesionych z domu, ale rozszerzała się na szczególność regionu, który też otrzymywał miano najlepszego. Pedanterią może się wydać, że młody Castorp wyjechawszy na studia, przysyłał regularnie bieliznę do prania, bo w jego mniemaniu tylko w Hamburgu umieją prasować w taki sposób, że na mankiecie nie pozostaje ani jedna zmarszczka. Ten drobiazg był w stanie wywołać w nim głębokie niezadowolone, równe chyba odczuciu, gdy jako mały chłopiec nie potrafił jeszcze zręcznie włożyć po posiłku serwety do odpowiedniego, srebrnego kółka.

Starał się nienaganną postawą oraz skrupulatnym przestrzeganiem zasad dobrego wychowania zatuszować anemiczny i aż nader delikatny wygląd. Mając w pamięci zapewne portret dziadka w świątobliwym stroju z ubiegłego stulecia, w urzędowym stroju radnego miasta, portret, który utwierdzał go w przekonaniu o swojej klasowej potędze, dostojeństwie i szczególności, prowadził Hans Castorp życie godne jego pochodzenia. „Malec wsłuchiwał się z głową na bok przechyloną, z zapatrzonymi, rozmarzonymi oczami i z jakby sennie, na pół otwartymi ustami, w to pra-pra-pra... w ten tajemniczy związek, z pietyzmem pielęgnowany, pomiędzy teraźniejszością, jego własnym życiem, a tym, co już dawno minęło”<sup>15</sup>. Jak pisał Friedrich Nietzsche, „duże są stąd korzyści, jeśli czasami człowiek w silnym stopniu staje się obcym swej epoce, i jakby z jej brzegu daje się pociągnąć z powrotem w ocean minionych poglądów na świat. Stamtąd spoglądając ku brzegowi, obejmuje pewnie po raz pierwszy jego ogólne ukształtowanie i, gdy się do niego znowu zbliża, ma tę korzyść, że w całości rozumie go lepiej niż ci, którzy go nigdy nie opuszczali”<sup>16</sup>. Przeszłość nie ulega zapomnieniu; przez całe młodzieńcze życie jest współobecna w każdej drobnej nawet czynności, wykonywanej z wielką dbałością i zgodnie z określonymi zasadami, dla których żywił Hans ogromny szacunek. Nie można jednak chyba Castorpa posądzić o tak świadome oderwanie się od nietzscheańskiego brzegu teraźniejszości, by wykorzystać ów wyczyn do ujęcia i całościowego zrozumienia epoki, w której przyszło mu żyć. Bardziej można posądzić go o wyuczony tradycją rodzinną sposób wyrażania siebie w świecie niż o świadomą próbę interpretacji, otaczającej go rzeczywistości. „Albowiem wielu ludzi nigdy nie zaznaje owych momentów

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>16</sup> F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Przeł. K. Drzewiecki. Kraków 2003, s. 271.

i są oni sami przerwami i pauzami w symfonii życia prawdziwego<sup>17</sup> — pisze F. Nietzsche.

Takim był Hans Castorp, gdy wyruszał „w górę”, nie wiedząc jeszcze, że spędzi tam aż siedem lat swojego życia. Już pierwsze dni podróży oddalają młodego bohatera od otoczenia i życia, w którym okazuje się, że jeszcze tak mocno nie tkwi. Dla niezłomnego dotychczas młodzieńca podróż ta staje się podróżą jego życia, odrywając go od miejsca, które przypisała mu tradycja domu rodzinnego, niepozwalająca zapomnieć o przeszłości i splatająca się od zawsze z jego teraźniejszością. „Przestrzeń, podobnie jak czas, przynosi zapomnienie, ale czyni to, przerywając dotychczasowe stosunki człowieka z jego otoczeniem, przenosząc go w stan pierwotnej wolności i czyniąc w mgnieniu oka nawet z pedanta i osiadłego mieszczucha coś w rodzaju włóczęgi. Mówi się, że czas to Leta, ale i błękit oddalenia jest takim napojem zapomnienia, a jeżeli działa mniej gruntownie, to za to o wiele szybciej<sup>18</sup>.”

„Żaden prąd sam przez się nie jest ani wielki, ani bogaty, lecz że przyjuje i unosi tak wiele dopływów, to go nim czyni. Tak się też rzecz ma z wszelkimi wielkościami ducha. Chodzi tylko o to, żeby ktoś nadał kierunek, w którym pójdzie koniecznie tak wiele dopływów<sup>19</sup> — pisze F. Nietzsche. Żaden człowiek nie żyje tylko i wyłącznie swoim życiem, obowiązkami, kłopotami i interesami. Każdy człowiek żyje także życiem swojej epoki. Jeżeli czasy jego ulegają degradacji, pozbawione są widoków na przyszłość, bezsilnie związane w teraźniejszości wykazują brak nadziei na rozwój; jeżeli czasy takiej epoki nie potrafią wskazać na ponadindywidualny sens wszystkich wysiłków, to w takim momencie pojawić musi się wspomniana wielkość ducha, a jednostki muszą poczuwać się do odpowiedzialności za to, by swoim czasom nadać określony kierunek zmian. „To właśnie u ludzi prawych taki stan rzeczy wywołuje prawie zawsze skutek poniekąd paraliżujący, który poprzez sferę intelektualną i etyczną może objąć też fizyczną, organiczną stronę jednostki<sup>20</sup> — pisze T. Mann. Hans Castorp nie wykazuje żadnej chęci dokonania wielkiego dzieła, nie odczuwa potrzeby uniezależnienia swojego życia od norm, jakie wpoila mu tradycja mieszczańska, jego podróż „z nizin na wyżyny” nie ma ukrytego celu, celu, którego zwińczeniem miałyby być samodzielna, dojrzała wizja świata, adekwatna do teraźniejszości i przyszłości epoki, w której przyszło mu żyć. Nie należy dopatrywać się w przedsięwzięciu podróżniczym Hansa Castorpa chęci wykorzystania, drzemiącej w młodych, nonkonformistycznych duszach, żywotności, bo podróżnik takowej nie posiada. „Trzeba być albo wybitną

<sup>17</sup> Ibidem, s. 262.

<sup>18</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra...*, s. 10.

<sup>19</sup> F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyludzkie...*, s. 253.

<sup>20</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra...*, s. 42.

jednostką i niezależną indywidualnością etyczną, co zdarza się rzadko i wymaga podłoża bohaterskiego, albo być obdarzonym potężną żywotnością. Ani jedno, ani drugie nie było udziałem Hansa Castorpa; tak więc był on jednak **przeciętny** [podkr. — A.T], choć w dodatnim i nie przynoszącym mu ujmy znaczeniu<sup>21</sup> — konstatuje T. Mann.

Jak to możliwe, że autor *Czarodziejskiej góry*, uznawany za pisarza niemieckiego mieszczaństwa i sam deklarujący się jako taki, swojego bohatera, potomka hanzeatyckiej rodziny hamburskiej określa jako przeciętną postać epoki, w której przyszło jej żyć? Mieszczaństwo stanowi ten krąg problematyki mannowskiej, poza który pisarz nigdy nie wykroczył. Fascynacja dramatem własnej klasy i dożgonne przywiązanie do tradycji najświetniejszych czasów kultury niemieckiej przez długi okres nie pozwalały na krytyczną analizę i spostrzeżenie przyczyn trwającego już rozkładu w własnym środowisku. Nieuchronna katastrofa ideałów postępowego, oświeceniowego nurtu mieszczańskiej ideologii oraz apogeum świetności, przejawiające się w goethowskim humanizmie, ukazana została tym razem w najbardziej wysublimowanym i jednocześnie proroczym wariancie na stronnicach *Czarodziejskiej góry*. Nieprzypadkowe staje się w tym momencie określenie „przeciętność” i przypisanie jej głównemu bohaterowi. „Niemiecki mieszcuch — owa, mówiąc słowami Heinego, mieszanina jasnego piwa, kłamstwa i obłudy — wolał nie wychylać nosa poza cień pruskiego orła. Takim przejęła go monarchia wilhelmińska, a po niej Republika Weimarska<sup>22</sup> — pisze Roman Karst. Dotychczasowa wiara w powrót złotego wieku nurtu mieszczańskiego, a nade wszystko klasycznego humanizmu, obalona została przez kolejne wypadki dziejowe niemieckiego narodu. T. Mann musiał w końcu spostrzec, że realia odbiegają stanowczo od bogactw intelektualnych przeszłości, które mieszczaństwo posiadało, ale w ramach różności już utraciło.

Mieszczaństwo, będące kiedyś wyrazem wysokiego poziomu artystycznego i intelektualnego, na początku XX wieku stało się synonimem filisterstwa i mentalnego zacofania. Oczywiście jest zatem konieczność radykalizacji poglądów i uwydatnienie różnicy między wyidealizowaną naturą mieszczaństwa a realnym odbiciem w rzeczywistości. T. Mann, największy idealista powrotu do sił społecznych nurtu mieszczańskiego oraz intelektualista, który głęboko wierzył w ocalenie jej postępowych tradycji, przeżywszy ogrom rozczarowania i dokonawszy skrupulatnej analizy rozkładającej się klasy społecznej, musiał stracić nadzieje i przełknąć cierpką gorzycz. Konstatacja T. Manna na temat prostoty i przeciętności mieszczań-

<sup>21</sup> Ibidem, s. 42, 43.

<sup>22</sup> R. Karst: *Przedmowa*. W: T. Mann: *Czarodziejska góra*. T. 1. Warszawa 1953, s. 6.

skiego Castorpa, potwierdzenie bezczynności i bierności mieszczaństwa niemieckiego wobec epoki, która potrzebuje świadomej krytyki jej przedstawicieli, żywotności, by dokonać znaczących zmian, dostrzeżenia niebezpieczeństwa, jakie grozi narodowi niemieckiemu (oraz — co za tym idzie — całej ludzkości), to wyraz samokrytyki Niemca, który już do końca swoich dni będzie musiał dźwigać brzemień współodpowiedzialności nie tylko za losy swojego kraju, ale — co pokaże historia — za nazistowski kacat w Oświęcimiu, który stanowić będzie symbol największego ludobójstwa, dokonanego przez naród najwybitniejszego klasycznego humanisty J.W. Goethego. „Nikt nie pozostaje całkowicie taki, jakim był, poznając samego siebie”<sup>23</sup> — konstatuje T. Mann. Autor *Czarodziejskiej góry* badając siebie, umiejscowił swoją tożsamość w postępowym nurcie tradycji mieszczańskiej i w tejże poszukiwał korzeni, by poznać samego siebie. Wędrownica ta uświadomiła mu, że pień, z którego wyrósł i do którego ideałów pragnie powrócić, jest już zdrewniały i próchniejący, a konary, które stanowiły o szczytowych osiągnięciach niemieckiego humanizmu (korona tego drzewa), wypuściły już liście i owoce, które dawno stały się przejrzyste i gotowe są tylko do upadku na ziemię.

Hans Castorp jest zatem przeciętnym mieszcuchem. „Z niziny”, prześląkniętej prostotą i rozkładem (ale niezbyt widocznym „na dole”) trafia „do góry”, która stanowi koncentrację wszystkich bolączek i chorób z nizin. Wszystko dzieje się jakby w probówce, która nie pozwoli na rozpraszanie się poszczególnych elementów badanej choroby i stwarza warunki do najdogodniejszej obserwacji chorobotwórczego bakcyła. Gdy bohater trafia do lecznicy, czuje się tam zatem jak w pieleszach domowych. „Kogóż tu nie widać! Bogate mieszczyki i głupawe bawidamki, zidiociałe stare panny i zramolali przemysłowcy, plotkujące żony fabrykantów, nudne histeryczki, bywalcy domów gry, próżniacy wałęsający się po międzynarodowych uzdrowiskach”<sup>24</sup> — pisze R. Karst i dodaje: „[...] ich tryb życia, zapoczątkowany chorobą, jest jednak tylko wierną kopia poprzedniej, »normalnej« egzystencji [...]. Pacjenci lecznicy doktora Behrensa są niezdolni do głębszych przeżyć, każdy z nich błądzi bez celu po czarodziejskiej górze”<sup>25</sup>. Hans Castorp poddaje się zatem z ufnością atmosferze, panującej w sanatorium, pogrąża się w bezsensowności takiego życia, które już wcześniej prowadził „na nizinach”, a które tutaj przybiera wręcz formę wynaturzenia. Jak pisze Marek Wydmuch: „Atmosfera choroby, mimo że w cieplarnianej scenerii Berghofu, nie daje o sobie znać w sposób szczególnie drastyczny, wywiera nawet na zdrowe natury wpływ tak przemożny, że Castorp, nie zdając sobie

<sup>23</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>25</sup> Ibidem.

z tego sprawy, poczyną odczuwać groźne skutki, tej fascynacji: miłą świadomością jakby zawieszenia w próżni, kiedy nie wymaga się od niego żadnej aktywności”<sup>26</sup>.

Prostota Hansa Castorpa jest jednak dla T. Manna rodzajem przeciętności, w jeszcze pozytywnym tego słowa znaczeniu. Wydaje się, że autor książki *Buddenbrookowie* sięga po ostatni sposób, by uzmysłowić upadającej klasie mieszczańskiej wielkie niebezpieczeństwa i ukazać najjaskrawiej przestrożę, dotyczącą tej śmiertelnej choroby mieszczaństwa, która tłumi sensowne myśli, zabija uczucia, otepia zdrowy rozsądek i prowadzi może tylko do samounicestwienia. Nie tylko lotne umysły epoki mają możliwość dostrzeżenia w przedstawionym karykaturalnie życiu mieszkańców czarodziejskiej góry własną mentalność i kierunek, w jakim zmiierzają. To również w zwykłe, proste umysły „mieszczków” powinna uderzyć przesadna szczerłość, ironiczna sceneria i cyniczny obraz świata literackiego, który stanowi zwierciadło rzeczywistości narodu niemieckiego na przełomie wieków. T. Mann zachowuje jednak w sobie odrobinę nadziei, że mieszczaństwo zdoła wyjść z zaczarowanego kręgu swojego „chocholego tańca” i wykroczy ponad tę przeciętność i konformizm, w jaki popadło. Ta przeciętność w znaczeniu pozytywnym to nic innego jak ostatnia nadzieja, tła się jeszcze w głębi duszy autora *Czarodziejskiej góry*, to ostatnie tchnienie wiary w powrót na deski teatru tradycyjnego, postępowego, oświeconego mieszczaństwa. T. Mann nadaje postaci Hansa Castorpa wymiar niemal sakralny. Z tych powodów prawdopodobnie głównym bohaterem powieści staje się przedstawiciel, prawie rozłożonej i upadłej klasy społecznej narodu niemieckiego. Z tychże powodów Hans Castorp dostaje niepowtarzalną szansę (jaką T. Mann próbuje przekazać każdemu niemieckiemu przedstawicielowi tejże kultury i tradycji) wyrwania siebie z „normalnego” trybu funkcjonowania i spostrzegania rzeczywistości.

Sanatorium Behrensa gości nie tylko ludzi ucieleśniających marazm i powszechną tępotę, to także ludzie, których indywidualność i poglądy będą miały znaczący wpływ na samorozwój bohatera. Hans Castorp zostaje umieszczony w wirze polemiki, która dotychczas była mu nieznana, a która pochłonie i zmotywuje jego duszę do osobistej wycieczki w głąb siebie oraz pozwoli mu ogarnąć horyzonty myślowe i skonkretyzować swoje wątpliwości. Jak powiedział T. Mann w wykładzie dla studentów Uniwersytetu Princeton: „Hans Castorp jako poszukiwacz Graala — pewno nie myśleliście o tym, czytając jego historię [...]. Graal [...] to idea człowieka, koncepcja przyszłego humanizmu, wyrosłego z najgłębszej wiedzy o chorobie i śmierci. Graal jest tajemnicą, ale humanizm również. Bo sam człowiek jest tajemnicą i wszelki humanizm polega na poszanowaniu tajem-

---

<sup>26</sup> M. Wydmuch: *Tomasz Mann*. Warszawa 1979, s. 137.

nicy człowieka”<sup>27</sup>. Hans Castorp zatem zostaje w całej swojej przeciętności postawiony przed najważniejszym wyborem, wyborem swojej życiowej drogi. Droga ta jednak stanowi parafrazę całego upadającego mieszczaństwa niemieckiego. „Castorp szuka nie tylko ucieczki od przerażającej go rzeczywistości, lecz także drogi do innego, lepszego życia [...] jest uosobieniem biernej inteligencji mieszczańskiej, produktem kwietyzmu i niedołęstwa ostatnich generacji hanzeatyckiego kupiectwa [...] niby ostatni Mohikanin odchodzącej w przeszłość epoki kroczy wijącą się na uboczu ścieżką, nie wiedząc, dokąd zaprowadzą go zblakłe cnoty mieszczańskie i własna słabość”<sup>28</sup> — konstatuje R. Karst. W tej drodze towarzyszyć mu będzie zawsze z jednej strony, humanista Settembrini, z drugiej strony niedoszły jezuita Naphta. I tak Hans Castorp pozostanie na stronnicach powieści cały czas w drodze, między dwoma oponentami, walczącymi zaciekle o bezbronną duszę prostego mieszczaucha. „Zarówno Settembrini, jak i Naphta są typowymi »łowcami dusz«, »pedagogami«, którzy pragną kształtować ludzi na modłę własnego światopoglądu. Znaleźli oni doskonały łup w osobie świeżo upieczonego inżyniera budowy okrętów Hansa Castorpa — młodzieńca jeszcze nie opierzonego intelektualnie, filozoficznie i światopoglądowo”<sup>29</sup> — pisze Cezary Rowiński.

Settembrini jawi się Castorpowi jako mieszanina wdzięku i zaniedbania, co przywodzi mu w pierwszej chwili na myśl cudzoziemskich muzykantów; takich, którym rzucano w swej dobroduszości w okresie świątecznym parę fenigów z okien. Jednak Hans ma poczucie pewnej nieokreślonej wytworności wobec humanisty — ten swoją osobą, sposobem zachowania — wywołuje poczucie elegancji w osobach z nim obcujących, powala go inteligencją, przejawiającą się nie tylko w wypowiedzianych słowach, ale nawet w swobodnej postawie. Nie pozwala mu to podejść do Włocha z kpina i pewną wyższością z tytułu zajmowanej przez niego nieokreślonej pozycji w środowisku, w którym Settembrini mógłby zostać tylko nazwany po prostu „kataryniarzem”. Ta przepełniona w bogactwa intelektualne postać zaczyna intrygować młodzieńca, przed którym otwierają się dotąd nieznanne przestrzenie mentalne, a humanista staje się pierwszym pedagogiem niedojrzałej jeszcze duszy bohatera *Czarodziejskiej góry*. Początkowo jednak, przywiązany jeszcze dość mocno do świata, który opuścił, Castorp pozostaje przy zdaniu, że Settembrini jest lekkoduchem i humorystą, który bez zażenowania kpi sobie z zasad rządzących nie tylko przeciw sanatorium, ale *de facto* ówczesną rzeczywistością, z której po-

<sup>27</sup> T. Mann: *Wstęp do Czarodziejskiej góry*. W: Idem: *Eseje*. Warszawa 1998, s. 89, 90.

<sup>28</sup> R. Karst: *Przedmowa...*, s. 14, 15.

<sup>29</sup> C. Rowiński: *Spór Naphty z Settembrinim*. W: R. Dziergwa: *Tomasz Mann w krytyce i literaturze polskiej*. Poznań 2003, s. 308.



chodzi młody bohater. Nie dostrzega jeszcze głębszego przesłania, jakie towarzyszy złośliwościom i wesołościom humanisty, które w sposób aż nadto groteskowy czasami i zupełnie bezpośredni mają odsłaniać brutalnie pewne dotychczasowe cenne dla Castorpa normy życiowe. „Tak, jestem trochę złośliwy, ale na nieszczęście muszę swoją złośliwość marnować na takie błahostki [...]. Według mnie jest to najskuteczniejsza broń rozsądku przeciwko mocom mroków i brzydoty. Złośliwość to duch krytyki, a krytyka rodzi postęp i uświadomienie”<sup>30</sup> — powiada Settembrini.

Humanista odtąd nie będzie odstępował Castorpa w jego zaczarowanej wędrówce po mrokach i cieniach swojej duszy, a słowa humanisty będą jak bogini Eos (gr. Ἠώς) otwierająca wrota dnia i wyjeżdżająca znad brzegów oceanu na lekkim rydwanie zaprzężonym w Lamposa i Faetona. Humanista wzbudza w bohaterze niejako bunt przeciwko takiej postawie, która rozjaśniając i promieniując swoim blaskiem, stawia jego dotychczasowy sposób podejścia do rzeczywistości oraz odnajdywania się w życiu w dość krytycznym świetle. „Z tą panią był zresztą trochę bezczelny, czułem się nawet przez chwilę zażenowany. Ale to, co mówił potem o godności ludzkiej, brzmiało doskonale, zupełnie jak przemówienie na jakiejś uroczystości”<sup>31</sup> — mówi Castorp. Nic bardziej nie może świadczyć o prostocie bohatera, który jeszcze nie dostrzega w kpinie Settembriniego przekazu karykaturalnego jego świata; poczuwa on jeszcze, że to słowa humanisty zdają się nie na miejscu, czując zawstydzenie względem tak „nieodpowiedniej postawy”. T. Mann obdarza jednak młodego przedstawiciela mieszczaństwa niebywałą intuicją, jeszcze w niezbyt zgrabny sposób wyrażaną słowami, przyrównującymi wywód Settembriniego o godności ludzkiej do uroczystego przemówienia, bo to jest właśnie największy komplement, jakim potrafił go obdarzyć wnuk radnego miasta, ale taką, która wyczuwa, że sprawy, poruszane przez humanistę są wielkiej wagi, niezrozumiałe dla mieszczaucha, ale uderzające w te struny jego duszy, które jeszcze nieznanne, ale raz poruszone będą już zawsze dawały znać o swoim istnieniu.

Jak pisze E. Felisiak, „przed człowiekiem bezradnym wobec wyzwania granicy (a była już o tym mowa w naszych rozważaniach, że granica wzywa do przejścia) zjawia się jak na zawołanie **diabeł** [podkr. — A.T]. Nadchodzi pod postacią »obcego«, z lewej strony drogi, z wszelkimi atrybutami utrwalonymi w tradycji — i staje niby znak na drodze rozpoczętego doświadczenia, skrzyżowawszy nogi w magiczną figurę pentagramu. Tak właśnie — w sytuacjach krytycznych i rozstajnych między możliwością wewnętrznego wzrostu Hansa przez doświadczenie graniczne a jego

<sup>30</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra...*, s. 75.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 78.

ewentualną ucieczką z drogi oświetlanej błędnym ognikiem umarłych [...] — będzie pojawiał się ów demoniczny Włoch [...], by z przewrotnym humorem przestrzegać młodego człowieka przed jego *placet experiiri*”<sup>32</sup>. Nie bez powodu zatem sylwetka Settembriniego pojawia się w rozdziale zatytułowanym *Satana*. Postać, która będzie wyciągać Hansa Castorpa z jego „czeluści”, musi przybierać formę wynaturzoną i pełną mocy, z jednej strony budzących ogromny lęk, z drugiej strony mających taką siłę, by wstrząsnąć jego dotychczasowo uporządkowanym światem. Settembrini pojawia się w tych znaczących momentach, by przeprowadzić młodego bohatera drogą wyznaczoną przez jego humanistyczno-oświeceniowe ideały, dokonując całkowitego przewrotu w jego hermetycznym świecie. Na stanowisko Castorpa względem choroby, która przejawia się dla niego najczcigodniejszą powagą i wymaga szacunku, jak również na wszystkie inne poglądy, względem których prezentuje humanista stanowisko przeciwne, Settembrini nie może pozostać obojętny. „W kwestiach teoretycznych jestem nieubłagany i wolę, żeby mnie nazywano pedantem, niż żebym miał nie zakwestionować poglądów, które, jak wygłoszone przed chwilą przez pana, koniecznie powinny spotkać się z opozycją...”<sup>33</sup> — mówi humanista. Jego podejście do młodego mieszczaucha uzewnętrznia się prawie na wyrost wiarą w rozsądek i możliwość przewyciężenia tych pierwiastków, które stanowią fundament dotychczasowej konstrukcji jego osobowości. Nadzieja ta uzasadniona jest przeświadczeniem, że młody Castorp jeszcze nie należy całkowicie, przede wszystkim świadomie, do żadnego konkretnego świata. „Wiem, co pan chce powiedzieć, chce pan powiedzieć, że nie myślał tego tak serio, że poglądów, które pan wypowiedział, nie podziela pan bez zastrzeżeń, lecz je skądś podchwycił, jako jedne z możliwych, unoszących się niejako w powietrzu”<sup>34</sup> — tłumaczy Castorpa Settembrini.

Wszelkie uzasadnienie sprowadzone zostaje przez Włocha do kwestii młodego wieku Castorpa, który dla niego próbuje swoich sił w świecie intelektualnej pogawędki, obierając zupełnie przypadkowo różne poglądy na rzeczywistość. Poszukiwać można w takim podejściu źródeł w doktrynie oświeceniowego filozofa, Locke’a, który uważał, że człowiek pozostaje niezapisaną kartką (*tabula rasa*) i tylko przez poszukiwania (wbrew uznanym dogmatom) i przez doświadczenie (wbrew platońskim i chrześcijańskim ideom transcendentnym) indywiduum może zapisywać swoją „kartę życia”. W tym kontekście oświeceniowy humanista upatruje w Castorpie młodego człowieka, który poszukuje własnego doświadczenia, który ma właściwą intuicję, ale nie ma na tyle mocnego i odpowiedniego umiejscowie-

<sup>32</sup> E. Feliksiak: *Budowanie w przestrzeni sporu...*, s. 152.

<sup>33</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra...*, s. 115.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

nia w rzeczywistości, że pewne, dla humanisty niepokojące, skłonności mogą stać się częścią składową jego charakteru. *Placet experiri*. Te próby są wskazane i dozwolone tylko przez wzgląd na młodzieńczą lekkość i nie-dojrzałość emocjonalno-intelektualną bohatera. I tutaj Settembrini dostrzega swoje zadanie, pedagoga amatora, by nie doprowadzić do tego, że błędne próby i krótkowzroczność młodzieńca zostaną przez niego przyswojone jako te, które będą stanowić o jego zasadniczej konstytucji.

I tylko Castorp nie dostrzega znaczenia tych słów. „Masz tobie — pomyślał Hans Castorp, zbity z tropu i zawstydzony — przecież to istna aria operowa! Czymże ją wywołałem? Zresztą wydaje mi się nieco zbyt sucha”<sup>35</sup>. Hans nie dostrzega jeszcze w mowach, głoszonych przez humanistę, głębokiej treści, która miałyby wpłynąć na jego późniejsze losy. Zbyt mocno tkwi on w mieszczańskim świecie, dla którego wyrażenie „cnota”, użyte bez żenady przez Settembriniego, jest czymś nader niestosownym. Młody bohater nawet w szkole (która powinna przełamywać wszelkie przesady) tłumaczył słowo *virtus* przez dzielność, co tylko świadczy o pewnych ograniczeniach mentalnych i poziomie intelektualnym, na jakim pozostawał nie tylko bohater *Czarodziejskiej góry*, ale cała ówczesna, młoda warstwa klasy mieszczańskiej. Permanentna krytyka Włocha i jego usposobienie, przejawiające się rozdrażnieniem i ciętymi słowami, wymierzonymi pod adresem pacjentów sanatorium, denerwuje Castorpa. „To urodzony opozycjonista, do razu zdałem sobie z tego sprawę. Drażni go wszystko, co istnieje, a muszę powiedzieć, że jest w tym coś niekulturalnego”<sup>36</sup> — wypowiada się Castorp. Wychowanie Castorpa oparte było na wpojeniu określonych zasad, które wynikały z samego umiejscowienia w mieszczańskiej rodzinie. Jeśli teraźniejszość, tak splatająca się z przeszłością, a nawet, można by rzec dobitniej, ugruntowana w samej przeszłości, jest zgodna z tradycją mieszczańską (z określonymi normami), stanowi *explicite* o jej kulturalnym charakterze. Dlatego też dla Castorpa Włoch (liberał) przejawia brak kultury w tym, że krytykuje dotychczasowy dorobek i dziedzictwo, przekazane Castorpowi, bezczeszcząc taką postawę, która jest dla młodego mieszcza- nina z natury swej godna szacunku, i wymaga się, by taką pozostała.

Castorp nie ma jeszcze całkowicie uaktywnionej tej części charakteru, o którą posadza go od pierwszych jego słów Settembrini, mówiący o młodzieńczo buntowniczej postawie, poszukującej i ciągle próbującej swoich sił w potyczkach intelektualnych. Stąd tak częste oburzenie na humanistę, który szafuje słowami bez żadnych ograniczeń. Settembrini uświadamia jednak Castorpowi te prawidła o rzeczywistości mieszczańskiej, z których sam Hans zdaje sobie podświadomie sprawę. „Nie, nie wydaje mi się,

<sup>35</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 119.

żeby na przykład panu, takiemu *homo humanus*, mogło się u nas podobać; nawet mnie, który przecież stamtąd pochodzę, rażą tam różne rzeczy, jak teraz widzę, chociaż one mnie osobiście nie dotyczą. [...] Innymi słowy: twardzi, zimni. A co to znaczy: twardzi i zimni? To znaczy okrutni. Tam na dole panuje okrutna, nieprzejeđnana atmosfera”<sup>37</sup> — mówi Castorp. Dlatego też pragnie pozostać on na czarodziejskiej górze, gdzie rozpoczął własną wędrówkę w poszukiwaniu swojego miejsca i broniąc się przed powrotem do życia i swojego środowiska. Mimo przeciwstawnych odczuć i jeszcze niezdefiniowanego stosunku do postaci, która wkroczyła nagle w jego życie, Settembrini będzie przy nim pozostawał prawie do końca, powieści.

Nawet w marze sennej, gdy będzie poszukiwać drzemiących w sobie namiętności do kobiety, która pozostaje w powieści uosobieniem życiowej niedbałości, bezrefleksyjnego oddania się chorobie, prowadzącej do zaniedbania wszelkiej formy i treści „normalnego” świata<sup>38</sup>, nawet w takich momentach pojawiać się będzie Settembrini. „Napierał ramieniem na Settembriniego i starał się zepchnąć go z miejsca — a Włoch stał i uśmiechał się subtelnie, sucho i szyderczo pod pięknym łukiem czarnych wąsów; ten właśnie uśmiech obrażał Hansa Castorpa. *Pan przeszkadza!* — zawołał głośno. — *Niech pan się stąd wynosi! Pan jest tylko kataryniarzem i przeszkadza pan tutaj!*”<sup>39</sup>. Settembrini spostrzega na drodze młodego bohatera wielkie niebezpieczeństwo, obezwładniające i zatrzymujące go w pracy nad samym sobą i próbą intelektualnej aktywności. Tym symbolem zła, elementem bezładu, chorobliwego erotyzmu jest oczywiście kobieta. To w tych momentach, gdy zakochany młodzieniec stara się umknąć z obranej ścieżki i oddać się irracjonalnym, instynktownym popędom, pojawia się *homo humanus*, ten wieczny opozycjonista, by z suchym i subtelnym uśmiechem, który budzi nie tylko niechęć, ale wręcz oburzenie Castorpa, wydobyć go z głębin ciemności i nierozsądku. Przyczyna namiętności i symbol niemal biblijnego kuszenia, kobieta, która próbuje wtargnąć w życie młodego człowieka i nim zawładnąć to największe utrapienie humanisty, z którym przyjdzie mu stoczyć chyba najcięższy bój. Takie słowo jak „miłość” budzi lęk, gdyż moc i siła tego słowa potrafią wstrząsnąć najbardziej układną konstytucją człowieka. Settembrini zdaje sobie z tego sprawę, że miłość tylko przeszkadza w przekroczeniu granicy, jaka wzywa młodego człowieka w intelektualnym obszarze jego wędrówki. Umysł, pozostający w zniewoleniu ponadmysłowych omamów i pozwalający pozostawać człowiekowi w obrębie wszechogarniającej halucynacji, traci na swej lekkości

<sup>37</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>38</sup> M. Wydmuch: *Tomasz Mann...*, s. 144.

<sup>39</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra...*, s. 106.

i ostrości. „Zatrzymać chce on [Settembrini — A.T.] Hansa Castorpa na drodze do zatopienia się w sobie, bezpłodnego marzycielstwa, ucieczki od życia”<sup>40</sup> — piszą Anna i Jarosław Iwaskiewiczowie oraz dodają: „Jest ona symbolem Wschodu, który mieści w sobie wszystkie te rozkładowe elementy, jest dla Manna wcieleniem całego uroku i niebezpieczeństwa kultury nie zachodnioeuropejskiej. Tym to właśnie wpływom przeciwstawia Mann entuzjastę kultury Zachodu, wiecznego rezonera i moralizatora, sympatycznego, choć teatralnego Włocha — Lodovica Settembriniego”<sup>41</sup>.

Dla niego sposób myślenia, jaki symbolicznie w powieści przedstawia wybranka Castorpa, jest niezgodny z europejskimi formami życia. Wydać może się absurdalne, że Settembrini w paru miłosnych gestach jest w stanie dostrzec tak wielkie niebezpieczeństwo. Ale dla takiej intelektualnej osobowości jak Settembrini miłość staje się tylko ograniczeniem, pokusą, która stanowi przeszkodę w poszukiwaniu swojej pozycji w świecie. Jednak postać wybranki Castorpa (pani Chauchat) nie jest tutaj tylko barierą w znamiennej wędrówce bohatera. Jak już zauważono, T. Mann porównuje Kławię Chauchat do elementów kultury Wschodu w opozycji do pierwiastka europejskiego Zachodu, jednocześnie parafrazując konflikt między panią Chauchat a włoskim humanistą. „Niech się pan nie nastawia wewnątrznie według nich, niech pan się nie zaraża ich sposobem myślenia, ale niech im pan raczej przeciwstawi swoją własną, wyższą istotę, i niech pan uważa za święte to, co dla pana, syna Zachodu, boskiego Zachodu — dla syna cywilizacji, z natury i z pochodzenia jest święte, na przykład czas”<sup>42</sup> — wykrzykuje Settembrini. Cywilizacja Wschodu przynosi do kultury zachodniej pewną melancholię, która porusza serca i mami dusze czyste i rozsądne; taką melancholią jest dla humanisty uczucie miłości, które pozostawia człowieka w bierności. Settembrini jednak idzie dalej w swym intelektualnym wywodzie i dostrzega w takiej cywilizacji przejaw nonszalancji w stosunku do czasu. Nonszalancja ta jest oznaką barbarzyństwa dla człowieka postępu i wiecznego, świadomego samorozwoju, nieskalanego irracjonalnością uczucia.

W tych krytycznych momentach na straży pozostawał zawsze Settembrini. „Tak mógł zagadnąć jeden tylko człowiek — ktoś, kto przeszkadza.[...] Był to ten sam subtelny i humanistyczny uśmiech [...] i Hans Castorp poczuł nie tylko wstyd i otrzeźwienie, ale jednocześnie i pewną wdzięczność, bo zrozumiał, że trzeba mu tego uśmiechu”<sup>43</sup>. Spotkanie z *homo humanus*

---

<sup>40</sup> A. i J. Iwaskiewiczowie: *Czarodziejska góra*. W: A. Rogalski: *Tomasz Mann w oczach krytyki światowej*. Warszawa 1975, s. 120.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra...*, s. 262.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 260.

sprawiło, że w bohaterze *Czarodziejskiej góry* obudziła się chęć porzucenia mieszczańskiego świata głupoty i ośpienia, przewyciężenia biernej postawy i niedołęstwa ostatnich pokoleń tejże klasy społecznej. Castorp raz pobudzony porzuca swoją obojętność i próbuje przekroczyć granicę, którą dotychczas wyznaczały pielesze domowego spokoju i dostatku, bierna niechęć i nieangażowanie się w sprawy ludzkie. Hans Castorp odczuwa potrzebę, by poddać się czyjemuś wpływowi, bo tylko on może stanowić naturalne pobudzenie do początku zaczarowanej wędrówki w głąb siebie, w poszukiwaniu siebie, i przez siebie ukształtowanej. Jak pisze E. Felisiak: „Sprzyja obecność człowieka bliskiego i obecność przeciwnika. Aby przekraczać swoje kolejne granice, trzeba doświadczyć Drugiego, a ktoż bardziej, jeśli nie adwersarz i »obcy« uprzytamnia rzeczywistą sytuację człowieka wobec innych: szansę otwartości i ryzyko zniszczenia”<sup>44</sup>. Na ten moment spotkania i jego pozytywnych aspektów, które wpływają na odnalezienie własnej tożsamości, zwracał uwagę również żydowski filozof Emmanuel Levinas. Najważniejszym sposobem identyfikacji Ja jest relacja Ja ze światem, która stanie się fundamentem do dalszych jego rozważań. „Prawdziwa i źródłowa relacja między nimi, w której ja odślania się właśnie jako Toż-Samy w ścisłym sensie, ma postać *przebywania* w świecie. *Sposób*, w jaki Ja istnieje wobec »innego« świata, polega właśnie na *przebywaniu*, na *utożsamianiu* się przez istnienie w nim jak u siebie”<sup>45</sup>. Stąd też obcowanie Toż-Samego i Innego dla filozofa ma naturę mowy i tylko w ten sposób może wydarzyć się relacja transcendentnego Innego wobec Toż-Samego, jako ruch od Ja do Innego, jako „twarzą w twarz”. Hans Castorp właśnie w takim sensie potrzebuje obecności Settembriniego z jednej strony jako oponenta, który zagraża jego dotychczasowej wizji świata; z drugiej strony jako rozmówcy, którego nauki i postawa pobudzą go do poszukiwań własnego Ja. Bo jedynie w rozmowie z drugim człowiekiem jednostka może odnieść się nie tylko do otaczającej rzeczywistości (bo tego można dokonać w samotnym procesie myślowym), lecz do swoich wypowiedzianych na głos myśli i krytyki tychże myśli przez oponentów. „Albo raczej, gdy ty wyjaśniałeś mi te sprawy, jako *homo humanus*; gdyż ja, przy swym dotychczasowym braku doświadczenia, nie miałem, naturalnie, wiele do powiedzenia i zawsze mogłem tylko uważać za niezwykle godne słyszenia to, co mówiłeś. Dzięki tobie tyłu rzeczy się dowiedziałem, tyle zrozumiałem... [...] Cóż wiedziałbym o tym wszystkim, gdyby nie ty? [...] Chcę ci podziękować, żeś przez te siedem miesięcy tak uprzejmie się mną zajmował, mną, niedowarzoną smarkaczem, na którego zważyło się tyle wra-

<sup>44</sup> E. Feliksiak: *Budowanie w przestrzeni sporu...*, s. 154.

<sup>45</sup> E. Levinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa 2002, s. 23.

zeń; żeś był mi pomocą w ćwiczeniach i eksperymentach, że starałeś się wpływać na mnie"<sup>46</sup> — konstatuje Hans Castorp.

I tylko raz jeden humaniście nie udało się uratować duszy Castorpa przed ciemnościami jego namiętności. Niebezpieczeństwo, które dostrzegali tylko przenikliwy obserwator rzeczywistości, a którym to niebezpieczeństwem było uczucie Castorpa do pani Chauchat, sprawiło, że bohater był w stanie przez chwilę porzucić cały dorobek intelektualny, który otrzymał od humanisty, a tym samym zaprzepaścić szansę opuszczenia świata obojętności i marazmu. W starciu z czymś takim, jak irracjonalna strona duszy ludzkiej, nawet Settembrini musiał złożyć broń, bo Castorp nie był na tyle jeszcze silną jednostką, by dokonać odpowiedniego dla humanisty rozstrzygnięcia. Zgodziłby się zapewne Settembrini ze słowami F. Nietzschego: „Bałwochwalstwo miłości, jakiemu oddają się kobiety, jest w gruncie rzeczy i pierwotnie sztuczką ich mądrości, w tym znaczeniu, że przez całe to idealizowanie miłości potęgują swą władzę i w oczach mężczyzn wydają się coraz bardziej godne pożądania"<sup>47</sup>. Zwłaszcza że nie potrafił on uratować młodego bohatera przed chwilą słabości, gdy ten był w stanie zaprzepaścić dla wielkiej namiętności przebytą krętą drogę swojego umysłu. „Gwizdałbym na nich, gwizdzę na wszystkich tych Carduccich i na wymowną Republikę [największy mentor i idea Settembriniego — A.T.], i na postęp ludzkości w czasie, bo cię kocham!"<sup>48</sup> — wyznaje Castorp w chwili totalnego szaleństwa.

Settembrini uprzytomnił Hansowi, że nadszedł czas budowania własnej drogi poszukiwań istoty życia i świata<sup>49</sup>, czas pogłębienia w sobie woli, by otworzyć się na wszystko, co zwraca się w jego stronę. Egzystencja na czarodziejskiej górze wypiera ze świadomości młodego bohatera „filozofię” oraz pragmatyzm świata nizin i kształtuje w nim postawę otwartą na wszelki byt (w najogólniejszym sensie). Castorp pragnie poznać więcej, pragnie przeniknąć granicę, przed którą został postawiony. Jego postawa, której podwaliny stworzyło spotkanie z Settembrinim, ma zaprzeczyć niemożności widzenia i słyszenia. Postawa ta ma być dowodem na Heraklitejskie powiedzenie, iż „Złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi mających dusze barbarzyńców”<sup>50</sup>. Bohater zaś *Czarodziejskiej góry*, przybywający do sanatorium, to człowiek o duszy prostaka. Jednak ma ona dla T. Manna w postaci młodego pokolenia upadającej klasy społecznej wymiar pozytywny i stąd też stanowi podatny grunt na to, by uaktywnić w niej dwie for-

<sup>46</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra...*, s. 347.

<sup>47</sup> F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 209.

<sup>48</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra...*, s. 359.

<sup>49</sup> E. Feliksiak: *Budowanie w przestrzeni sporu...*, s. 160.

<sup>50</sup> K. Leśniak: *Materialiści greccy w epoce przedskokratejskiej*. Warszawa 1972, s. 192.

my ludzkiego istnienia (tego wyższego): słyszenie i widzenie. Humanista prawie do końca pozostanie przy młodzieńcu jako przyczynek do jego intelektualnej podróży oraz jako strażnik wobec krętości ścieżek. Castorp potrafi jednak bardzo sprawnie wykorzystać narzędzie Settembriniego, w jakie go wyposażył, przeciwko samym poglądom humanisty. Możliwość otwarcia się powoduje, że jest on w stanie dostrzec naiwną wiarę w optymizm oświeceniowy, rozum i moc postępu. Uświadamiając sobie, że ma możliwość podejmowania własnych decyzji, oraz uprzytomniwszy sobie związek woli ze swoją postawą, Hans Castorp otwiera się na inne poglądy, z którymi przychodu mu się spotkać.

Z prawej strony drogi podchodzi do Castorpa inna, równie znacząca dla jego dalszej wędrówki postać, niedoszły jezuita Naphta. I od tego momentu Hans pozostaje w drodze między Settembrinim a Naphtą, którzy walczą o jego duszę w trakcie *operationes spirituales*. Castorpa porywa upodobanie Naphty do nadawania charakteru doskonałości czynnościom służącym oderwaniu się od świata i stworzenia w celu obcowania z najwyższą Istotą. Powołując się na tradycję domu rodzinnego, Naphta przypomina mu o wartościach, które pieczołowicie w nim pielęgnowano. Wychowany w surowości zasad chrześcijańskich, wykazuje większe zainteresowanie konstatacjami niż nieznanymi opiniami, które swymi korzeniami sięgają znanych mu dogmatów i wzmacniają wiarę Kościoła, niż nieznanymi (lecz równie porywającym dotychczas) opiniami na temat porzucenia społeczno-politycznej bierności i zaangażowania się w oświeceniowy postęp. „Z odwagą właściwą prostaczkom zabrał głos i mówił zapatrzony w przestrzeń: — Kontemplacyjność, odosobnienie: w tym coś jest, z tym można się zgodzić. [...] Gdy się nad tym zastanawiam i jeśli mam prawdę powiedzieć, to łóżko — mam na myśli leżak, rozumieją panowie — w dziesięć miesięcy dało mi więcej korzyści i nasunęło więcej myśli niż młyn, w jakim żyłem na równinie w ciągu wszystkich minionych lat, temu niepodobna zaprzeczyć”<sup>51</sup> — powiada Castorp. Dusza młodego bohatera staje się w jednakowym stopniu podatna na opinie propagatora bezwzględnego państwa Bożego, co na opinie zwolennika nieustannego postępu. Naphta ma tę przewagę nad humanistą, że skupia w sobie poglądy znane i szanowane wśród klasycznych przedstawicieli mieszczaństwa, nadając im wysoki stopień radykalizmu i bezwzględności. Treści przekazywane w sposób wymowny przez jezuitę są bardzo dobrze ugruntowane w psychice Hansa, stąd też ekstremalny charakter poglądów nie od razu budzi sprzeciw w bohaterze. Postawa otwartości na otaczającą go rzeczywistość i opinie, z którymi przychodzi mu się zmierzyć, zakładają, że Naphta może stać się także kluczowym nauczycielem na drodze istotnych poszukiwań.

<sup>51</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra*. T. 2. Przeł. J. Łukowski. Wrocław 2004, s. 37.



Tym bardziej, że szafuje on hasłami godnymi poszanowania i dość mocno znanymi przez bohatera z domu rodzinnego.

Jak pisze R. Karst: „Krwawe mity tego jezuita godzą w zdobycze nauk i władzę rozumu, który oponent Włocha chciałby podporządkować ślepych wymogom wiary. O ile genezą nauki Settembriniego są zdobycze kultury Oświecenia, o tyle doktryna Naphty czerpie pożywkę z średniowiecznych praktyk inkwizycyjnych i dualistycznej teorii, która rozszczepia świat na wiecznie zwalczające się metafizyczne pierwiastki ducha i natury”<sup>52</sup>. Naphta wprowadza zamęt w życie młodego bohatera, który przejawia zainteresowanie *signum mortificationis*, pozostającym w kręgu tematów bardzo pobudzających jego prostą naturę do dalszych rozmyślań wokół śmierci. Spotykał się z nią w wieku dziecięcym dosyć często, a z czasem widok jej i wrażenie stawały się czymś normalnym. Przyzwyczajony do śmierci i obyty z nią odczuwał ją przede wszystkim zmysłowo; ubogi jeszcze w przemyślenia zachowywał spokój i należną powagę. Rzeczowość Naphty i chłód, z jakim podchodził do poruszanej tematyki (śmierć jest tylko ostatecznym upadkiem cielesności ludzkiej), pokrywały się z rzeczowością i chłodem małego Hansa, dla którego wydarzenie to miało przede wszystkim charakter materialny. Tylko dziecko ma tak wyostrzone zmysły, że potrafi dostrzec „obcość” zmarłego, a przecież upadek ciała implikuje jednocześnie ułomność doczesności i materialnego charakteru życia ludzkiego. „Nie przypominał wcale dziadka, ale lalkę woskową naturalnej wielkości, którą śmierć podsunęła zamiast niego i która była przedmiotem tych wszystkich religijnych i uroczystych poczynań”<sup>53</sup>. Dziadek pozostawał tylko już ciałem, a obraz ten wyraźnie zapadł dziecku w pamięć. W kilka lat później w potyczce intelektualnej z humanistą Settembrinim Naphta wypowiada słowa, które są dowodem pogardy dla życia i dostojeństwa zdrowia. „Czymże ona jest i ku czemu zmierza, ta moralność pana Settembriniego! Jest sprzęgnięta z życiem, a więc służy jedynie pożytkowi, natomiast w pożałowania godnym stopniu brak jej heroizmu. Zmierza do tego, aby dzięki niej człowiek doszedł do podeszłego wieku, osiągnął szczęście, zdobył majątek i zachował zdrowie, kropka i koniec. Ta filisterska ideologia rozsądku i pracy jest dla niego etyką”<sup>54</sup> — mówi Naphta. A śmierć jest tylko przyczynkiem do tego, by uświadomić sobie marność ciała ludzkiego oraz bezsensowność ciągłej witalności i dążenia do dóbr doczesnych. Jednak śmierć ma posmak pewnej duchowej wyższości człowieka nad innymi istotami organicznymi i tymi, którzy kurczowo trzymają się życia (porzucając wiarę w życie po śmierci). Oznacza zatem od strony duchowej upadek ciała, co

<sup>52</sup> R. Karst: *Przedmowa...*, s. 16.

<sup>53</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra*. T. 1..., s. 37.

<sup>54</sup> *Ibidem*, T. 2..., s. 119.

implikuje jej dostojność, bo człowiek przekracza granicę życia cielesnego i przechodzi na tę stronę, która stanowi początek „życia prawdziwego”. „Bo zdążać będzie człowiek do swego wiecznego domu/ i kręcić się już będą po ulicy płaczki/ zanim się przerwie srebrny sznur/ i stłucze się czara złota/ i dzban się rozbije u źródła/ i w studnię kołowrót złamany wpadnie/ i wróci się proch do ziemi, tak jak nią był/ a duch powróci do Boga, który go dał/ Marność nad marnościami — powiada Kohelet — / wszystko marność”<sup>55</sup>. Castorp staje się bliższy w tym momencie poglądom, że duchowe ćwiczenia pozwalają na wyzwolenie się spod fatalności i przypadkowości ciała oraz przyrody. „Istotnie było to absurdem, on jednak sądzi, że jeśli się dobrze zastanowić, to rzeczy absurdałne można uznać z punktu widzenia duchowego za godne czci [...], gdyż była wyrazem tego samego wyzwolenia się spod fatalności i faktyczności, tej samej dumnej niepodległości, nie chcącej abdykować przed tak bezmyślną siłą jak natura...”<sup>56</sup> — konstatuje Hans Castorp, czym wprawia w zakłopotanie i smutek swego pierwszego pedagoga. Młody bohater posuwa się dalej w ferworze toczącego się sporu między Naphtą a Settembrinim, i wyraża swoją opinię, że ci, którzy sprawiają wrażenie dzielnych życiowo i do tego życia nader przywiązanych, wyrażają w swej postawie niemożliwość zaistnienia śmierci, gdyż nie są godni jej majestatu.

Bohater *Czarodziejskiej góry* wielokrotnie jeszcze pozostaje w zgodzie z niedoszłym jezuitą. Wreszcie pojawia się w trakcie jego wędrówki osobnik podzielający pogląd tak mocno krytykowany przez humanistę, że choroba jest czymś wzniosłym i godnym szacunku. Castorp ugiął się pod argumentacją Settembriniego, a teraz chłonie każdy kontrargument Naphty, który utwierdza go we wcześniejszym stanowisku. Kult niedoli ciała i aprobaty cierpienia fizycznego, poszukiwanie w tym dostojności — prowadzą do tego prostego stwierdzenia, że ciało jest więzieniem dla duszy. Prawdą o człowieku jest jego hańba, która przejawia się w cielesności, a natura ludzka ulega zepsuciu na skutek grzechu pierworodnego. Choroba budzi w człowieku duchowe zadośćuczynienie, próbę przezwyciężenia naturalnej ułomności człowieka. Hans Castorp zgadza się na taką fundamentalną ułomność ciała ludzkiego, która stanowi jednocześnie usprawiedliwienie środków pozwalających utrzymać go w dyscyplinie. „No, twierdził Hans Castorp, można się bezwarunkowo na to zgodzić, że jeśli się przeciwstawia ciało i ducha, to zła, szatańska zasada jest ucieleśniona przez ciało... cha, cha! Ucieleśniona... o ile ciało naturalnie jest naturą — naturalnie naturą to też się nieźle udało! — a natura w przeciwieństwie do ducha i rozumu jest zdecydowanie zła, zła mistycznie, jak można po-

<sup>55</sup> Koh 12, 5—8. W: *Biblia Tysiąclecia*. Poznań 2003.

<sup>56</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra*. T. 2..., s. 55.

wiedzieć<sup>57</sup>. Pozwala to Castorpowi wytłumaczyć sobie wszystkie razy, które otrzymywali szpicrutą młodzieńcy w szkołach i domach rodzinnych. Sam raz, uderzenie z rąk silniejszego kolegi (ponieważ z tytułu pozycji towarzyskiej, jaką zajmował, względem niego takiej kary nie wymierzano), przyrównuje do czegoś z jednej strony nikczemnego, lecz z drugiej — mistycznego. I wydawać się może, że tylko z sympatii do Settembriniego i z powodu uroku i plastyczności jego wywodów młodzieniec przyznaje mu po jakimś czasie, że choroba stanowi zaprzeczenie godności i dostojeństwa indywidualium.

Jak pisze F. Nietzsche, „Cóż mającyli kaznodzieje moralni o wewnętrznej »niedoli« złych ludzi! Cóż nam łgali nawet o nieszczęściu ludzi namiętnych! [...] A co na ostatek dotyczy recepty tych wszystkich dusznych lekarzy i ich zachwalania twardej, radykalnej kuracji, to wolno spytać: czy to nasze życie jest rzeczywiście dość bolesne i uciążliwe, by z korzyścią było wymienienie go na stoicki sposób życia i skamieniałości? Nie jest nam tak źle, byśmy się źle mieć musieli na sposób stoicki!”<sup>58</sup> Takowym duszpasterzem jest Naphta. Castorp, wsłuchujący się w jego słowa, nabiera przekonania, że wytworzone w nim samym moralność i wiara w pewne zasady, tak mocno poddawane pod ostrze krytyki *homo humanus*, nie do końca muszą być tożsame z zacofaniem i zastojem myślowym. Naphta w utarczkach słownych okazuje się lepszym szermierzem niż Settembrini. Jak przystało na kaznodzieję, którego zalecenia pozostają w duchu surowości i podawaniu w wątpliwość myśli optymistycznie nastawionego do życia apologety; potrafi on dokonać takich rozstrzygnięć, że obraz zapalczywego Włocha ukazuje się anachroniczną próbą powrotu do ideałów oświeceniowych. „Jest bardzo staroświeckie i zacofane: panuje w nim burżuazyjne oświecenie i przedwczorajsze wolnomyślicielstwo, będące już tylko pożałowania godnym upiorem [...]. Wziął swą zabobonną wiarę — po niemiecku taka wiara nazywa się właśnie »węglarską« — wiarę w rozum, wolność, postęp ludzki i całe to pełne pudło klasycystyczno-mieszcząńskiej ideologii moralnej [...]”<sup>59</sup> — konstatuje Naphta. I z upodobaniem roztrząsający problem antagonizmu materii i ducha, w myśl nietzscheańskiego łgarstwa o bolesności życia, nadaje niedoszły jezuita materii charakter bezwładności i nieporadności. A ideały, o które zapalczywie walczyć chce humanista, stanowią tylko dalekie pozostałości, które porzucił za sobą duch. Settembrini zaczyna się Castorpowi jawić jako wolnomyśliciel, któremu tylko wydaje się, że walczy z przemocą i autorytaryzmem. W taki sposób stara się przeniknąć duszę młodzieńca Naphta, którego ideologia,

<sup>57</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>58</sup> F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Przeł. L. Staff. Kraków 2003, s. 168.

<sup>59</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra*. T. 2..., s. 160.

jak każda, potrzebuje permanentnej obecności wroga (Settembrini) i młodych umysłów, by posiadać zaplecze zwolenników.

„Wielki oświeceniowy dyskurs o stosunku wiary do rozumu wpisany jest w szczególnie niepokojący Nietzschego program humanizmu. Wywyższenie natury ludzkiej i społeczny egalitaryzm umniejszające różnice między ludźmi, których łączy wspólna natura i wynikające z niej uprawnienia polityczne, to elementy humanizmu, które z jednej strony głęboko rażą skromność Nietzschego, a z drugiej strony obrażają jego miłość do nadprzeciętnych, wybitnych dokonań ludzkiego ducha. Humanizm jest wyrazem niskiego i zakłamanego zadufania w sobie ludzkości, fałszywej dumy gotowej napiętnować każdego niepokornego. [...] Dlatego humanizm jest wstecznictwem pod pozorem postępu, jest nihilizmem”<sup>60</sup>. Światopogląd Naphty, skonstruowany na podstawie także wypowiedzi Nietzschego<sup>61</sup>, odzwierciedla zapalczywą krytykę poglądów humanistyczno-oświeceniowej elity i zwraca się przeciwko ideom Settembriniego. Udaje się uwidocznić problemy antagonizmu materii i ducha w taki sposób, że młody bohater *Czarodziejskiej góry* poddaje się tym wywodom i barwnej postaci, która je przedstawia. Naphta skupia uwagę na swojej osobowości i poglądach, które w sprawny sposób ośmieszają naiwny idealizm humanisty. Hans Castorp poddaje się w niektórych momentach dość wymownie wpływowi jezuitę, porzucając dotychczasowe nauki poczciwego Włocha, a swoją postawą umieszcza się po stronie krytyka tego, co dla Nietzschego jest zadufanym wstecznictwem. „Przeciwieństwo życia i religijności daje się sprowadzić do przeciwieństwa czasu i wieczności. Postęp bowiem zachodzi jedynie w czasie, nie ma go w wieczności, w której nie ma też ani polityki, ani krasomówstwa. W niej składa się, rzec by można, głowę na łonie bożym i zamyka się oczy”<sup>62</sup> — wyraża swoją myśl anty-oświeceniową Castorp.

Jak zauważył już L. Kołakowski w artykule *Epistemologia strip-tease'u*, sporu między dwoma „typami nagości” nie wymyślił wiek XX, a dyskusja ta sięga swymi korzeniami aż mitu biblijnego. Z jednej strony zapoczątkował on sytuację, w której jedyną prawdziwą konkluzję stanowi spokrewnienie prawdy i nagości w takim stosunku, że ta pierwsza przejawia się w pohańbieniu człowieka, a — co za tym idzie — spokrewniona z nią cielesność (nagość) również o pohańbieniu świadczy. Z drugiej strony taka kodyfikacja mitu biblijnego sprowokowała grzeszną pokusę rozumu do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy uzasadnione jest twierdzenie, że prawdą człowieka jest jego hańba; a że rozum dociekliwy jest i trudno mu

<sup>60</sup> J. Hartman: *Być przyjacielem Nietzschego*. W: A. Przybysławski: *Nietzsche 1900—2000*. Kraków 1997, s. 238, 239.

<sup>61</sup> N. Honsza: *Tomasz Mann — arystokrata ducha*. Wrocław 1993, s. 68.

<sup>62</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra*. T. 2..., s. 118.

było wykonypować taką prawdę (bo irracjonalne elementy nie stanowią dla niego dowodu), zaczął jej poszukiwać w oderwaniu od bytu boskiego. Zatem: *quid est veritas?*<sup>63</sup>

Poszukiwania trwają przez stulecia, pozostając jednak niezmiennie w obrębie dwóch antagonizmów, jaki uwidocznione zostały również w *Czarodziejskiej górze* T. Manna. Spór, który toczy się na oczach młodego mieszczanina, nie jest zatem dyskusją nową, lecz sięgającą przede wszystkim fundamentów wszelkich cywilizacji i kultur. „Nie jest to spór prowadzony oczami Hansa Castorpa; spór Settembriniego z Naphtą to spór prowadzony oczami całej europejskiej kultury, to spór rozdartej świadomości całej europejskiej tradycji humanistycznej, która od czasów renesansu na próżno usiłuje odnaleźć własną tożsamość. To spór Makiawela z Pascalem, Robespierre’a z Rousseau; tych dwu zawsze było razem, nierozdzielni, jak dwie połowy tego samego zdania”<sup>64</sup> — pisze Krzysztof Karasek. Te dwie postawy pozostają w kręgu tego samego tematu (w dziele Manna określone przez poszukiwania odpowiedniej koncepcji dwudziestowiecznego humanizmu; w myśli Kołakowskiego — jako wybór między jednym bądź drugim typem nagości), a różnica polegać będzie na wyborze odpowiedniej drogi. „Są całością. Nie mogą obyć się bez siebie. Do tego stopnia, że wydają się nie występować jako dwie postacie, lecz jako wcielenia tej samej postaci, jako dwie wersje tego samego tematu (ktoś mógłby powiedzieć: moralitetu), dwie pokusy; dwie szanse urzeczywistnienia osobowości współczesnego intelektualisty”<sup>65</sup> — dodaje K. Karasek. Ponieważ Settembrini i Naphta to tylko dwie wersje tego samego tematu (poszukiwanie prawdy o człowieku i jego miejscu w rzeczywistości), trudno byłoby pogodzić tych oponentów. Podobnie jak niby-schizofrenia L. Kołakowskiego, którą dostrzega na scenie strip-tease’owego teatru, wynikająca z niezdolności połączenia dwóch inklinacji (jakże sprzecznych z sobą ujęć nagości). Problematyczna staje się niemożliwość dyskusji i doprowadzenie jej do konsensusu, gdyż intencja intelektualistów jest identyczna, lecz punkt wyjścia, a co za tym idzie — także metoda, są zupełnie odmienne. W tych jednak dwóch znoszących się nawzajem antagonizmach widzi T. Mann wielkie niebezpieczeństwo. Każdy z oponentów stara się pojąć człowieka, każdy z nich jest pewny swych racji, każdemu brak zrozumienia dla drugiej strony w toczącym się sporze. Niemożność zapanowania zgody między Settembrinim a Naphtą, wypływająca z tych samych przesłanek intelektualnych, lecz z różnego punktu wyjścia i metody, nie pozwala żadnemu z nich na

<sup>63</sup> J, 18, 38. W: *Biblia Tysiąclecia...*

<sup>64</sup> K. Karasek: *Wątpliwości dotyczące Settembriniego*. W: R. Dziergwa: *Tomasz Mann w krytyce...*, s. 281.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

zrozumienie i odsłonięcie pełnego wymiaru człowieka. Każdy z nich pozostaje w obrębie swojego stanowiska i jedyne, co im pozostaje, to dysputa, uwidaczniająca wzajemne niedoskonałości i sprzeczności oraz uzmysławiająca w ogólnym zarysie (obiektywnie), że każdy z nich jest kaleką w sensie intelektualnym (przede wszystkim humanistycznym), ponieważ stworzony tylko z jednego aspektu, pozostający w jednym zakresie i nie dopuszczający innego znaczenia. „Naiwność humanizmu Settembriniego wydaje się Mannowi tak samo karykaturalna, retoryczna i nadęta, jak heglowska demonologia Naphty. [...] Zarówno jeden, jak i drugi — tu prawda Manna wyłania się w całym blasku jego myśli — nie daje człowiekowi szansy. Pierwszy przez obłożenie go humanistycznymi obowiązkami, nakazami, których kategoryczność w odczuciu Settembriniego nie wymaga uzasadnień, drugi — obowiązkami wobec Historii, które nie wymagają motywacji, tak kategoryczność ich jest dla Naphty oczywista”<sup>66</sup> — konstatuje K. Karasek. Ułomność tych poglądów wynika z ich jednostronności, z kurczowego trzymania się swojej wiary i obrony swojego stanowiska. Upadek tego stanowiska, próba zdyskredytowania tej wiary są tożsame z upadkiem jej przedstawicieli. Potwierdzenie podstaw swoich poglądów stanowi ich sens życia, a zachwianie tych fundamentów prowadzić może tylko, po pierwsze i najważniejsze, do śmierci intelektualno-duchowej, po drugie — do śmierci fizycznej. Ujęcie Settembriniego i Naphty sprowadza się do krótkowzroczności i homogeniczności pojęcia prawdy. Prawda każdego z nich jest jedna, nie dopuszczająca do siebie jakiegokolwiek innego bytu i jeststwa. Tożsama z nimi duchowo i materialnie. *Zatem: usque ad necem.*

Ogólnie te dwa porządki (konkretnie natomiast w *Czarodziejskiej górze* Settembrini i Naphta) mogą wypełniać się szczęśliwością, poczuciem bezpieczeństwa i pewności poprzez to znaczące ograniczenie, jakim jest niedopuszczenie do głosu innej możliwości ponad tą, której się jest przedstawicielem. A uzasadnieniem i odpowiednim ugruntowaniem jest istnienie kogoś, kto racji nie ma, oraz kogoś, kogo dyskusja i argumentacja przekonać mogą o słuszności przedstawionej tezy. Settembrini ma Naphtę, Naphta ma Settembriniego. Obydwaj pragną posiadać Hansa Castorpa.

Bohater *Czarodziejskiej góry* jest człowiekiem bezradnym wobec wezwania granicy, jednocześnie jednak człowiekiem, który postanawia zbudować swoje wewnętrzne domostwo na pograniczu innych światów, zagrażających jego integralności<sup>67</sup>. Niebezpieczeństwo przejawia się w głosach, z których każdy ma swoją rację istnienia. Każdy z tych głosów „wyższych regionów” intelektualnych domaga się duszy Castorpa, chce nim zawładnąć i przekonać do swojej mądrości życiowej. Człowiek (wyznacza-

<sup>66</sup> Ibidem, s. 281, 282.

<sup>67</sup> E. Feliksiak: *Budowanie w przestrzeni sporu...*, s. 148.

jący określoną ideę) będzie jednocześnie preceptorem na drodze Castorpa w poszukiwaniu prawdy o sobie, a co za tym idzie — o człowieku w ogóle oraz tym, który będzie chciał natchnąć bezbronного młodego człowieka swoimi poglądami, by dokonał właściwego wyboru (w domyśle tylko jego światopogląd jest słuszny). Esencjonalne dysputy filozoficzne, w których argumenty przeciwników znoszą się wzajemnie, a dla spostrzegawczego obserwatora również uzupełniają, uzmysławiają, że wartości nadrzędne obydwu porządków nie są absolutnymi racjami, a w przeważającej mierze oracje o wysublimowanej formie stanowią tylko asumpt do tego, by zapewnić nie tylko młodego bohatera o słuszności wyznawanego światopoglądu, ale by uchronić przede wszystkim siebie przed unicestwieniem (zagrożenie zawsze istnieje w słowie oponenta). Młody mieszczanin w przededniu narodzin faszyzmu umieszczony został pośrodku toczącego się sporu bytów — wydawać by się mogło — absolutnych i koniecznych. „O duszę każdego z nas, jak o duszę Castorpa, walczą dwa duchy, jeden lotny, niewymierny, jasny, drugi przyziemny, ciemny: anioł Settembriniego i diabeł Naphty”<sup>68</sup> — pisze K. Karasek. Hans Castorp musi zatem, ze względu na specyficzne umiejscowienie i znaczącą rolę, która została mu powierzona przez pisarza niemieckiego mieszczaństwa, dokonać rozstrzygnięcia. Wybór ten ma być wskazówką nie tylko dla rozkładającej się niemieckiej klasy mieszczańskiej, ale także dla ludzkości na przełomie wieków, która potrzebuje pouczenia przed zbliżającym się demonem XX wieku. Wydawać by się mogło, że przez wszystkie stronnice powieści nieporadny Castorp stara się łączyć dwa porządki, z którymi przychodzi mu się zmierzyć intelektualnie, tak by nikogo nie urazić, a jednocześnie przyswoić sobie jak najwięcej tego, co słuszne z dwóch światów. Czy zatem: *in medio stat veritas*?

Hans Castorp w ostatecznym rozstrzygnięciu nie dokonuje jednak wyboru, to znaczy nie zostaje wyznawcą ani humanizmu Settembriniego, ani demonologii Naphty. Ponadto nie wybiera trzeciej drogi, która stanowiłaby zręczne połączenie, kwintesencję jego próby stworzenia korelatu dwóch porządków. Odrzuca zatem zasadę: *usque ad necem* Settembriniego lub Naphty, czyli wiarę w słuszność absolutną i konieczną jednego z porządków; jak również odrzuca zasadę: *in medio stat veritas*, wynikająca z jego nieporadności w spotkaniu z intelektualistami, w myśl której starał się zachować równowagę, by nie ulegać żadnej ze stron jednoznacznie, a która jednocześnie pozwalała na ryzykowne otwarcie się na mentorskie spotkania. Jak zauważa Stanisław Barańczak: „Hans Castorp, o którego duszę Naphta i Settembrini wciąż od nowa walczą, nie ma już prawa myśleć o godzeniu tych dwu sprzecznych stanowisk: doprowadzić

<sup>68</sup> K. Karasek: *Wątpliwości dotyczące Settembriniego...*, s. 287.

do harmonii pomiędzy żarłocznym molochem a jego niemal bezbronną ofiarą byłoby raczej trudno. Nie ma prawa już myśleć o drodze pośredniej, lawirującej między skrajnościami: okazywało się bowiem wielokrotnie, że trzeciej drogi po prostu nie ma, że w sporze między humanizmem z zorganizowanym terrorem można opowiedzieć się tylko po jednej stronie<sup>69</sup>. Zatem można by rzec, że wyborem Castorpa jest właściwie brak wyboru. To rezygnacja ze skupienia w jedność różnorodności, ścierających się nawzajem w sporze Settembrini — Naphta, to także niezgoda na całkowite przyjęcie jednej z dwóch przedstawionych mu ideologii. Jedna z nich to pyszny racjonalizm, racje anachroniczne tkwiące w oświeceniowej wierze; naiwny racjonalizm, który utorował drogę i pozwolił w swoim zadufaniu wkraść się irracjonalnym elementom. „Czymże w gruncie rzeczy był faszyzm z jego straszliwymi konsekwencjami, jeżeli nie erupcją irracjonalnych mocy w **mieszczkański** [podkr. — A.T.] świat uspokojony fanfarami tego rodzaju racjonalistów, co Settembrini<sup>70</sup> — pisze C. Rowiński. Druga z nich to nawiązanie do mistyki krwi i ziemi, starogermańskiej, ciemnej mitologii, to powrót do barbarzyństwa i upodlenia człowieka przez drugiego człowieka, to rodząca się ideologia, będąca w przyszłości mentalnym usprawiedliwieniem Holocaustu.

Naphta wyznaje apologię wojny, terroru, gwałtu, przemocy i bezprawia; grzmi przeciwko burżuazyjno-kapitalistycznej konkretyzacji rzeczywistości; przejawia poglądy ugrupowania rewolucyjnych konserwatystów, którzy byli przez długi czas sojusznikami faszystów. Podglądy bohatera stanowią eklektyczny zlepek najmętniejszych pierwowzorów intelektualnych epoki. Odrzuciwszy rozum, zwraca się przeciwko ideałom kultury śródziemnomorskiej; porzuciwszy wzorce, jakie ukształtował humanizm, popiera ideologię pogardy, nienawiści i zbrodni. W poszukiwaniu pierwocin człowieczeństwa wielkie umysły filozoficzne zaczynały dokonywać rozdziału wśród istot żywych, wychodząc od kategorii „animal” na kategorii „ratio” kończąc. Naphta porządek ten odwraca, dyskredytuje poczynania ludzkiego rozumu i przejawia drwinę wobec postawy lęku przed krwią u „przyjaciół ludzkości”, a kult życia identyfikuje pogardliwie z mieszczaństwem i tchórzostwem w oczekiwaniu na nadejście czasów idei ponadindywidualnej i ponadosobowej, która będzie bez wahania poświęcać jednostki. Czyż w tym właśnie nie przejawia się dwudziestowieczny totalitaryzm, usprawiedliwiający kategorią nadczłowieka (nie chodzi tu o nietzscheańską koncepcję nadczłowieka — jednostki obdarzonej wolą, mocą, jednostki twórczej) bestialstwa dokonywane przez niego na istocie zaklasyfiko-

<sup>69</sup> S. Barańczak: *Zmieniony głos Settembriniego*. W: R. Dziergwa: *Tomasz Mann w krytyce...*, s. 265.

<sup>70</sup> C. Rowiński: *Spór Naphty z Settembrinim...*, s. 329.



wanej do kategorii podczłowieka? „Światopogląd i idee Naphty stanowią eklektyczny zlepek wszelkiego rodzaju mętów i szumowin zebranych z intelektualnego życia epoki. Być może jest w tym nieco racji, ale czyż sama ideologia faszystowska nie była ściekiem, do którego spływały wszystkie brudy rozkładającego się świata **mieszczańskiego** [podkr. — A.T.]?”<sup>71</sup> — konstatuje C. Rowiński. Młody mieszczanin zatem nie może dokonać wyboru między dwoma oponentami, z których każdy próbuje pojąć człowieka i umieścić go w odpowiednim miejscu w świecie, gdyż obydwaj porządki związane są z najgroźniejszym monstrem XX wieku, rodzącym się w kręgu upadającego mieszczaństwa niemieckiego. „Nie po stronie Naphty — zresztą także nie Settembriniego, obaj są gadułami. Jeden jest lubieżny i złośliwy, a drugi gra wciąż na tej swojej trąbce rozumu i wyobraża sobie, że otrzeźwi nawet szaleńców; to jest niesmaczne. Jest to filisterstwo i czysta etyka bez religii, co do tego nie można mieć wątpliwości. Ale nie myślę się też wypowiadać za małym Naphtą i jego religią, tym *guazzabuglio* Boga i diabła, dobra i zła, które zmierza do tego, aby jednostka na łeb, na szyję rzuciła się w odmęty i mistycznie zagubiła w powszechnym bycie”<sup>72</sup> — decyduje Castorp.

Młody mieszczanin *Czarodziejskiej góry* pozostaje, być może absurdalnie to zabrzmie, przy sobie samym. Nie dokonując znaczącego wyboru między przedstawionymi dwoma porządkami, pozostaje sam sobie przewodnikiem. Nie jest jednak tym samym samotnym człowiekiem, który zawitał na czarodziejską górę, lecz samotnikiem — tym razem świadomym swojej decyzji, widzącym niebezpieczeństwo w świecie, który odchodzi, który pozwala na zawitanie u progu wieków ideologii zbrodniczej i niszczącej wszelki humanizm. Samotność (nie tylko w wymiarze egzystencjalnym, ale przede wszystkim ideologicznym) Hansa Castorpa to zgoda młodego bohatera na permanentną czujność, to zgoda na człowieka, którego istotą jest pozostająca w jego wnętrzu sprzeczność. Pełne pojęcie człowieka to tragiczne rozdarcie między sprzecznościami, które są fundamentalne dla konstytucji człowieka. Uniezależnienie od jakiegokolwiek porządku to zgoda na niby-schizofrenię L. Kołakowskiego, to uniezależnienie swojego upadku duchowego od jakiegokolwiek absolutnej racji. To pozostawienie człowieka w sprzeczności z samym sobą. Jak powiedział Charles Baudelaire: „[...] pośród praw, o których była mowa w ostatnich czasach, przeoczono jedno, w którym przecież wszyscy są zainteresowani: prawo zostawania w sprzeczności z samym sobą”<sup>73</sup>. Zatem ostatecznie: *omnia mea mecum porto*.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 315.

<sup>72</sup> T. Mann: *Czarodziejska góra...*, T. 2..., s. 148.

<sup>73</sup> K. Karasek: *Wątpliwości dotyczące Settembriniego...*, s. 286.

Różne strony natury ludzkiej wyrażają się w różnych typach światopoglądów. Człowiek żyje w powiązaniu ze światem, w tym świecie się realizuje. Przeżywanie tej zewnętrznej warstwy, która otacza jednostkę i względem której ustanawia się związek zależności człowieka do świata, pozwala na rozwój nauk humanistycznych. Próba rozwiązania „zagadki świata i życia” jest próbą odnalezienia się indywidualnej egzystencji w zderzeniu z rzeczywistością. W wyniku tej przygody człowieka ze światem, w który zostaje on naturalnie wrzucony, tworzą się różne filozofie. „Filozofia powstaje w wyniku starcia się z życiem indywidualnej egzystencji i jest próbą wydarcia mu jego tajemnicy. Jakkolwiek do końca tajemnicy tej nie udaje się rozświetlić, niemniej jednak filozofia dostarcza pewnego punktu oparcia dla działania człowieka i jako taka stanowi krok w opanowywaniu rzeczywistości”<sup>74</sup> — pisze Elżbieta Paczkowska-Łagowska. Indywidualne zmaganie się ze światem dotyczy przede wszystkim zawsze tylko pewnej strony rzeczywistości, którą człowiek odczuwa bardziej lub poszukuje jej zrozumienia. Ludzie zostają umieszczeni w świecie w tak różnorodny sposób, że trudno byłoby znaleźć jedno antidotum dla całej ludzkości, które zaspokoiłoby ciekawość i dostarczyło wszelkiego zrozumienia. Ze względu na to, że ludzie tkwią w życiu na różne sposoby i odpowiednio różnie się do niego odnoszą, w świecie istnieje różnorodność treściowa światopoglądów, która wynika z różnorodności nastawienia poznawczego i odnoszenia się do rzeczywistości. Każdy światopogląd pretenduje zatem do miana ogólnej ważności, ponieważ dotyczy całościowego ujęcia świata, z tym jednak zaznaczeniem, że jest to całościowe ujęcie naszego pojmowania świata. Dlatego też konsekwencją różnorodności umiejscowienia jednostek ludzkich w rzeczywistości jest powstawanie różnych światopoglądów, z których każdy próbuje podać pełne rozwiązanie „zagadki świata i życia”.

Wielość systemów ukazuje tylko brak możliwości absolutnego rozstrzygnięcia przez jeden światopogląd. Człowiek uzmysławia sobie wtedy, że różne sposoby widzenia świata dopuszczają do głosu różne strony jego istoty i różne sposoby odnoszenia się do niego. „Fakt wielości systemów tłumaczy się z jednej strony wielostronnością natury ludzkiej, z drugiej strony wielostronnością samego życia, zaś zmienność światopoglądów i ich dążność ku coraz to nowszym ujęciom rzeczywistości objaśnić można faktem niewyczerpalności życia wobec poznania” — pisze E. Paczkowska-Łagowska. Jednostka nie ma możliwości jednoznacznego uchwycenia świata, by pojąć jego wszystkie strony lub by zbudować pełen obraz rzeczywistości,

---

<sup>74</sup> E. Paczkowska-Łagowska: *Metafilozofia Wilhelma Diltheya*. W: W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma*. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. XVII.

w której się znajduje. Wydaje się, że takiego diltheyowskiego rozstrzygnięcia dokonał bohater *Czarodziejskiej góry*. Gdyby dokonał czynnego potwierdzenia jednego światopoglądu, jednocześnie odrzuciłby ten drugi, ograniczając własny pogląd na rzeczywistość. Hans Castorp wyraził zgodę na pozostawienie siebie samego w sprzeczności, bez jednoznacznego rozstrzygnięcia, co dopuszcza możliwość istnienia nie tylko w świecie, ale i w samym człowieku, różnych stron życia, braku jednoznacznie określonej natury oraz uświadomienia sobie, że ostatecznym faktem, poza który nie da się wyjść, jest wielostronność życia ludzkiego. „Różnorodność systemów, które zmierzały do ujęcia struktury świata, pozostaje w jawnym związku z życiem; jest ona jednym z najważniejszych i najbardziej pouczających jego wytworów i w ten sposób samo wykształcenie się świadomości historycznej, która dokonała tak niszczącego dzieła wobec wielkich systemów, będzie musiało być nam pomocne w zniesieniu ostrej sprzeczności pomiędzy pretendowaniem systemów filozoficznych do ważności powszechnej a historyczną anarchią [panującą wśród] tych systemów”<sup>75</sup> — pisze Wilhelm Dilthey. Świadomość, na którą zgodził się także Hans Castorp, można przyrównać do świadomości historycznej W. Diltheya, która niszczy naiwną wiarę ludzkiego umysłu, że w jednym światopoglądzie można ująć całą prawdę bytu. Bohater *Czarodziejskiej góry* wyraża zgodę na pozostającą w nim i w świecie sprzeczność.

Konflikt dwóch światopoglądów (Settembrini — Naphta) wynika zatem z próby pretendowania do miana ogólnej ważności i wiary w jedynie słuszne rozstrzygnięcie „zagadki świata i życia”. Żaden z mentorów Hansa Castorpa nie dopuszcza możliwości pozostawania różnorodności perspektyw, poszukując tylko sprzeczności w swoim oponentie. Nadawanie absolutnego charakteru swojemu światopoglądowi ogranicza tym samym znacząco sposób ujmowania rzeczywistości. A tak rodzi się ideologia. Nikt bardziej nie zdawał sobie z tego sprawy niż niemiecki intelektualista początku XX wieku. T. Mann miał pewność, że świat staje się tworem pseudointelektualistów, którzy zaprzeczają wspomnianej koncepcji człowieka, uzyskującego poczucie swojej jedności, uświadamiając sobie, że jego istota rozszczepiona jest na poszczególne strony życia, tym samym przejawiająca się w różnorodności poszczególnych światopoglądów. Od tego czasu istniał tylko jeden słuszny światopogląd.

Na sceny wielkiego dramatu XX wieku wkracza ideologia, która o swej sile i absolutnej racji zapewnić będzie przez komory gazowe Brzezinki. Ideologia, dla której konieczność oczyszczenia świata (w jej mniemaniu) z molochu żydowskiego będzie mocno ugruntowana intelektualnymi racjami pseudohumanistów, jak światopogląd Naphty, oraz zgodą na wkro-

<sup>75</sup> W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma...*, s. 119.

czenie takich poglądów przez upadające ideologie, jakie przedstawiał humanista z *Czarodziejskiej góry*. Nic bardziej niż krematoria w Oświęcimiu nie świadczy o tym, że człowiek jest w stanie, szafując hasłami o człowieku, pojmowanymi jako pewne absolutnie konieczne spojrzenie na otaczającą rzeczywistość, dopuścić się największego ludobójstwa w całej historii Europy. T. Mann zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie czyha na naród niemiecki, który pozwoli się porwać otepiałym myślom i czerpać z tego korzyści, które mogą im z nich przypaść w udziale. Z wielkim oburzeniem autor *Doktora Faustusa* przyjmował, iż jego rodacy, czołowi intelektualni, nie zaprotestowali jak jeden mąż przeciwko hańbie narodu niemieckiego. Jak pisał w liście do Waletra von Molo dnia 7 września 1945 roku: „Tak, Niemcy stały mi się przez wszystkie te lata bardzo obce. To jest — musi Pan przyznać — kraj budzący lęk. Przyznaję, że lękam się niemieckich ruin — kamiennych i ludzkich. I obawiam się, że porozumienie między kimś, kto ten sabat czarownic przeżywał z zewnątrz, a Wami, którzyście w tym tańcu brali udział i usługiwali panu Belzebubowi, byłoby jednak trudne”<sup>76</sup>, oraz dodawał: „Duch niemiecki, niemiecka kultura służą za szyld i tarczę największych okropności. [...] Kapelmistrz, który na polecenie Hitlera dyrygował w Zurychu, Pradze lub Budapeszcie koncertem Beethovena, dopuszczał się przyzwoitego kłamstwa pod pretekstem, że jest muzykiem i zajmuje się tylko muzyką i niczym więcej. Ale ta muzyka była kłamstwem także i przede wszystkim w kraju. [...] Bo jakiej tępoty było trzeba, aby w Niemczech Himmlera słuchać *Fidelia* zamiast zasłonić sobie twarz rękoma i uciec z sali!”<sup>77</sup>

Wydaje się, że rozstrzygnięcie, jakiego dokonał młody bohater *Czarodziejskiej góry*, może mieć jeszcze drugi wymiar. Hans Castorp nie wybiera żadnego z proponowanych mu porządków. Ani tego upadającego racjonalizmu w postaci Settembriniego, ani wkraczającej ideologii terroru, przedstawionej przez Naphtę. W wymiarze indywidualnej decyzji pozwala sobie na bycie człowiekiem, którego istotą jest pozostawanie w sprzeczności; który otwiera sobie przestrzeń na wiele stron życia, różne aspekty natury ludzkiej, na tworzenie, wybieranie i zamienianie heterogenicznych światopoglądów. Głębszym wymiarem natomiast może być fakt, że Hans Castorp nie mógł dokonać rozstrzygającego wyboru między spierającymi się „filozofiami”, gdyż nabrały one niebezpiecznego charakteru ideologii. Fundamenty, na które powoływali się oponenci, przepełnione były bogactwem treści najznamienitszych filozofii i poglądów największych myślicieli. Same w sobie, proponowane światopoglądy były znakomitymi oratoriami

<sup>76</sup> T. Mann: *Listy 1937—1947*. Przeł. W. Jedlicka, T. Jętkiewicz. Warszawa 1970, s. 570.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 571.

i deklamacjami filozoficznymi, które porywały młode dusze i ukazywały z wielką ekspresją, że jedynym słusznym wyborem jest takowy pogląd na rzeczywistość. Jednak z istoty swej rozważanie fundamentalnego sensu całości tego, co jest w rzeczywistości, nie może niczemu służyć. Przedstawione światopoglądy w *Czarodziejskiej górze* nie pozostają *sensu stricto* filozoficznym poglądem na świat, ale u podstaw każdego z nich tkwi świadome dążenie do realizacji określonego interesu klasowego bądź odpowiedniego przełożenia filozofii dla ukierunkowanego działania społeczno-politycznego. Filozofia nie może niczemu służyć, gdyż wtedy staje się ideologia. „Jest to zaiste prawda: filozofowanie faktycznie nie tylko niczemu nie służy, ale również nie może i wcale nie powinno czemukolwiek służyć! Martin Heidegger pisze: *To jest najzupełniej słuszne i pozostaje w całkowitym porządku: »z filozofią nie można zacząć«*”<sup>78</sup>. Można nazwać filozofowanie czynem wolnym, który nie może pozostawać w związku z jakimkolwiek działaniem. Jakiegokolwiek totalistyczne roszczenia świata, które pragną rozważać rzeczywistość jako przydatną w działaniu praktycznym mają zawsze zależność od jakiejś zewnętrznej siły, natomiast wolność filozofii, od czasów antycznych *artes liberales*, ma jakość wewnętrzną. „Gdy zgłębia się do podstaw tekst Arystotelesowskiej *Metafizyki*, to ukazuje się coś osobliwego, że »wolny« oznacza tutaj tyle, co »nie-praktyczny«! [...] Filozofowanie zaś jest czynem w pełni sensownym samym w sobie, który nie musi dopiero legitymować się »służebnością« wobec jakiegoś celu”<sup>79</sup> — konstatuje J. Pieper.

Wydaje się, że T. Mann, jako jeden z nielicznych intelektualistów niemieckich, od samego początku krytykujący wszelką ideologię, rozumie niebezpieczeństwo, jakie kryje się za filozofią na jakichkolwiek usługach. Jak pisze autor *Czarodziejskiej góry* do Renégo Schicklego dnia 31 października 1935 roku: „Gwiazdy Hitlera świecą tylko tam, gdzie panuje głęboka noc”<sup>80</sup>. A w dziesięć lat później pozostaje mu tylko ostra krytyka intelektualistów niemieckich, którzy nie sprzeciwili się największej hańbie ojczyzny Goethego. Znacząca krytyka między innymi działalności tych, którzy aktywnie wspierali zbrodnicze zamiary Hitlera, usiłując poszukiwać fundamentów nazizmu we wszelkich odmianach humanizmu (na przykład Ernst Krieck, który usiłował stworzyć jego filozoficzne podstawy). „Jest to budząca trwogę lektura. Pomyślałem sobie: niedobrze byłoby żyć wśród ludzi, którzy przez dwanaście lat karmieni byli takimi pigułkami”<sup>81</sup> — pisze T. Mann.

<sup>78</sup> J. Pieper: *W obronie filozofii*. Przeł. P. Waszczenko. Warszawa 1985, s. 29.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>80</sup> T. Mann: *Listy 1889—1936*. Przeł. W. Jedlicka. Warszawa 1966, s. 524.

<sup>81</sup> Idem: *Listy 1937—1947...*, s. 572.

*Czarodziejska góra* zatem kończy się wybuchem wojny. „Zagrzmiał dobrze znany grom, ogłuszająca detonacja nagromadzonej od dawna złowróznej mieszaniny otępienia i rozdrażnienia — mówiąc z pewnym respektem, historyczny grom, który wstrząsnął podstawami ziemi, dla nas jednak dokonał tego, że rozbił czarodziejską górę i poza jej bramy wyrzucił niepoprawnego śpiocha”<sup>82</sup>. Grom, którego oczekiwano już w trakcie toczących się dysput dwóch porządków, walczących o duszę młodego bohatera. Grom, który zagrzmiał dwoma filozofiami na czyichś usługach. Grom, który wrzuca tego prostodusznego człowieka bogatszego o własne rozstrzygnięcie, w zupełnie nową graniczną sytuację. Czy jednak bogactwo duchowe, które pozwoliło mu dokonać własnego wyboru, pozwoli mu teraz przetrwać? „Końcowy znak zapytania otwiera obszary i sprawy o wiele przerastające jednostkowy los Hansa Castorpa. To Europa przenosi się z dziewiętnastowiecznego zacisza (ale jakież to było zacisze, to był świat pozornego współlistnienia żywych i umarłych w złowrogim tyglu namiętności podsycanych lękiem o trwałość wartości uznawanych już tylko warunkowo i dwuznacznie) na pustynię naszego wieku, na której czekały ją śmiertelne próby wojny, rewolucji, znów wojny i nienawiści wyrywającej całe narody z ich siedzib odziedziczonych po przodkach”<sup>83</sup> — pisze E. Feliksiak. Grom, który pobrzmiwa, staje się więc znakiem zapytania. Czy można mieć nadzieję, że człowiek nie upadnie? Niekoniecznie zwycięży. W Hansie Castorpie kryje się jednak nadzieja T. Manna, że podmiotowość ludzka może przynajmniej przetrwać.

---

<sup>82</sup> Idem: *Czarodziejska góra...*, T. 2..., s. 358, 359.

<sup>83</sup> E. Feliksiak: *Budowanie w przestrzeni sporu...*, s. 170.