

# Elżbieta Feliksiak

---

## Tomasz Mann i Nietzsche

---

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (51), 138-149

---

1980

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

## Tomasz Mann i Nietzsche

1. Nietzsche fascynował Tomasza Manna przez całe życie — jest to twierdzenie banalne nie tylko dla badaczy Mannowskiej twórczości i myśli krytycznej. Wydaje się ono oczywiste dla każdego czytelnika wypowiedzi Tomasza Manna o Nietzsche, które zawsze niemal dają bezpośredni wyraz owej fascynacji. Przestrzeń sporu otwiera się dopiero wówczas, gdy opisywanemu stanowi rzeczy towarzyszą pytania o kryteria sugerowanych przez Tomasza Manna ocen, o ich trwałość lub zmienność w czasie. Nie jest też wcale oczywiste, co mianowicie było dla Tomasza Manna „w sprawie Nietzschego” ważne i czy zawsze ważne było to samo i tak samo. Uwzględnienia domaga się i różnorodność sposobów wypowiedzi: od bezpośrednio formułowanego sądu do pośredniego wyrazu symbolicznych obrazów.

Szczególnie godne uwagi są cztery teksty. Dwa z nich to wielkie eseje, które wyznaczają jak gdyby dwa brzegi duchowej biografii do końca nieobojętnej na tradycję Nietzscheańską: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918 (*Rozważania człowieka apolitycznego*) i *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, 1947 (*Filozofia Nietzschego w świetle naszego doświadczenia*). Żaden z tych esejów nie ukazał się w polskim tłumaczeniu. Ale żywa pamięć Tomasza Manna o Nietzsche równie dobitnie przejawiała się w tekstach kreujących świat fabuły i figur mitycznych: w dziennikowo-powieści *Podróż przez Ocean z «Don Kichotem»* (1934) i w *Doktorze Faustusie* (1947).

Mogłoby się zdawać, że zarówno monumentalne *Rozważania...* wokół filozofii kultury, historii i własnego życia wewnętrznego (a także — wbrew tytułowi — polityki), jak i skupiony monotematycznie na Nietzsche odczyt z 1947 r. (wygłoszony w zuryskim PEN-Clubie) operują środkami pojęciowej analizy i dyskursywnego wyводу, nie zaś symbolizującym obrazem czy figurą mitu. A jednak okazuje się, że oba teksty różnią się pod tym względem dość istotnie.

W pierwszym z nich wątek nietzscheański przewija się w związku z przywoływanymi w argumentacji poglądami filozofa i w związku z doświadczonym przez Tomasza Manna zafascynowaniem jego myśla. Nietzsche był wtedy dla Tomasza Manna krytykiem kultury, wielkim w swym radykalnym antyradykalizmie („i był on więc *antyradykalny* w niespotykanym dotąd i doprawdy *radykalnym* znaczeniu i stopniu (...)”)<sup>1</sup>. W tekście *Rozważań...* rozszyfrować można przeświadczenie co do tego, że radykalizm może być argumentem w polemice z innym (odwrotnym) radykalizmem. W Nietzscheań-

<sup>1</sup> T. Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*. W: *Werke. Taschenausgabe in 8 Bänden. Das essayistische Werk*. Hg. von H. Bürgin. Frankfurt/Main 1968 Fischer Bücherei. Moderne Klassiker (MK) 116, s. 61.

skim buncie przeciw kulturze zagrożonej klęską coraz to bardziej abstrakcyjnych, bo znieruchomiałych w swej oczywistości ideałów, Tomasz Mann spodziewał się znaleźć bezpośrednio skuteczny kontrargument. Język Nietzschego jawił mu się wtedy jako właściwy język krytyki radykalnej. Destrukcyjna strona doktryny zdawała się być bliższa Goethowskiemu „etosowi osobistemu” („persönlicher Ethos”) niż patos idealistycznej retoryki. I ona to funkcjonowała w Mannowskim eseju jako argument rozstrzygający.

Nietzsche z drugiego tekstu, pisanego po II wojnie światowej z perspektywy „naszego doświadczenia”, to przede wszystkim człowiek o wymiarze mitycznym, który — jak niejeden już przed nim — podjął się zadania radykalnej przemiany świata i załamał się pod jego ciężarem. Kluczową figurą bohatera eseju *Filozofia Nietzschego...* jest Hamlet, odpowiednik przysnionego kiedyś Don Kichota. Ale znajdziemy w tym eseju jeszcze dwie inne stylizacje, akcentujące męczeńską ofiarę i pogańsko religijną ekstazę w paradoksalnej służbie życiu: Nietzsche jawi się w argumentacji jako ten, który „umiera na krzyżu myśli” (jako Chrystus więc, nie jako Anty-chryst), oraz jako kapłan oddany kultowi Dionizosa.

Różnice między dwoma esejami, które dzieli lat przeszło trzydzieści (i cała epoka historyczna), nie dziwią wobec widocznej w tych latach coraz to bardziej u Tomasza Manna ugruntowanej przewagi postawy otwartej nad postawą kategorycznie autorytatywną. Sądzę, iż to wieloraka stylizacja mityczna i egzystencjalne rozumienie Nietzschego jako człowieka w historii sprawiają, że przeprowadzonej w eseju *Filozofia Nietzschego...* analizy myśli Nietzscheańskiej i jej roli w dziejach kultury europejskiej nie odbieramy w kategoriach rozumowań rozstrzygających, a raczej widzimy się zaproszonymi do myślenia współtwórcami hermeneutycznej przestrzeni otwartego sporu.

Dwoista rola Nietzschego w Mannowskim świecie myśli i wyobraźni tym wyraźniej przejawia się w dziełach będących zarazem opowieścią i diagnozą stanu kultury. Nietzscheańska stylizacja postaci w *Doktorze Faustusie* współtworzy niezwykle bogatą w znaczenia i nośną emocjonalnie analizę sytuacji człowieka, który stanął na granicy możliwego napięcia między biegunami totalnej wolności woli i bezsilnej statyczności oświeconego rozumu. Wiadomo bowiem — i to z Mannowskich autokomentarzy — że stylizacja ta nie ogranicza się do demonicznej postaci Adriana Leverkühna, a w dużej mierze dotyczy również rzetelnego humanisty Serenusa Zeitbloma. Zeitblom i Leverkühn to dwie wersje losu uwikłanego w tę samą antynomię. Obydwie kończą się katastrofą, która jest i katastrofą zbiorowości. Pod koniec naszych rozważań wrócić przyjdzie do tragicznego dylematu Zeitbloma, który to dylemat nie tylko potęguje obraz klęski w świecie odwróconych wartości, ale i relatywizuje jego kategoryczność. Z perspektywy zakończenia powieści pod znakiem zapytania staje sensowność antynomicznej wizji świata, a do-

piero co opowiedziana próba zrozumienia całości otwiera się na spór możliwy do podjęcia w świecie rzeczywistości społecznej już poza horyzontem dzieła.

Literacki obraz Nietzschego zdaje się pełnić nie mniej kluczową rolę w tekście od *Doktora Faustusa* o dziesięć lat wcześniejszym. W stylizowanym na dziennik eseju *Podróż przez Ocean z «Don Kichotem»* Tomasz Mann opowiada sen, w którym Nietzsche jest Zaratustrą i Don Kichotem zarazem. Na pograniczu snu i jawy, zwielokrotniony mitycznie obraz wyłania się z głębin nieświadomego i nadaje wymiar symboliczny owej podróży z Europy do Ameryki, gdy ruchomy pokład transatlantyku staje się — poprzez lekturę *Don Kichota* — pomostem pamięci między zagrożoną kulturą tradycyjną Zachodu a światem wartości arbitralnych i obcych. Obraz rycerza z Manczy o twarzy Nietzschego i o imieniu Zaratustry sygnalizuje identyfikację mityczną. Funkcja trwającego w pamięci mitu jest przy tym głęboko historyczna. Nie tylko współtworzy on puentę opowieści, ale i otwiera przed czytelnikiem nowe obszary refleksji. W czas historyczny wplata się mit wiecznego powrotu. Nasuwają się pytania już nie tyle o poznanie sytuacji historycznej, ile o powtarzalny, antropologiczny sens historii. Nie ma tu jednak kategoryczny oczywistości. To przecież sen i to sen opowiedziany, włączony w tok argumentacji. I jeżeli wizja o twarzy Nietzschego pełni funkcję głosu w wielopodmiotowym sporze o rozumienie świata, którego — bezpośrednio i pośrednio — doświadcza autor eseju (a daty dziennika są z maja 1934 r.), to dzieje się tak na zasadzie argumentu przez analogię. Ale analogia jest środkiem sygnalizującym chwiejność proponowanej wykładni świata i przeto wznaga się w eseju napięcie między indywidualnym, osobistym wyborem wartości a możliwością odmiennych punktów widzenia. Oto najpierw w toku myślenia przywołany został mit starego świata i objawił się w znaku budzącym „ból, miłość, współczucie i bezgraniczny szacunek”<sup>2</sup>. Emocje, które zrodziły się w rzeczywistości snu, zyskały następnie akceptację świadomości i odcisnęły się na dalej doświadczanym dniu: „i w tym nastroju przybijałem do brzegu”. Pogranicze snu i jawy, nocy i dnia okazało się — na tym, symbolicznym w istocie, transatlantyku — bliskie pogranicza oswojonego trwania i niepokojącej zmiany. Nietzsche w eseju *Podróż przez Ocean z «Don Kichotem»* byłby więc zarówno argumentem filozoficznym, jak i wypełnieniem jednego z toposów kultury Zachodu — toposu sytuacji, w której idea spotyka się z rzeczywistością. Wypowiedzi Tomasza Manna o Nietzschem wyraźnie świadczą o tym, że rozumienie kultury było dla niego nieodłączne od rozumienia życia.

2. Wspomniane tu przemiany w sposobie wi-

---

<sup>2</sup> T. Mann: *Podróż przez Ocean z «Don Kichotem»*. Przeł. M. Żurowski. W: T. Mann: *Eseje*. Warszawa 1964, s. 344.

dzenia nie były być może u Tomasza Manna tak zasadnicze, jak to się zwykle sądzić. Wyrażna zmiana orientacji politycznej po I wojnie nie była równoznaczna z przejściem w odmienny świat wartości. Wydaje się nawet, że w gruncie rzeczy u podstaw *Rozważań...* leżała ta sama dążność do zachowania równowagi, do rozładowywania krańcowych napięć i do analizy uwarunkowań świadomości radykalnej co w tekstach późniejszych. W okresie *Rozważań...* główne źródło zachwiania równowagi w kulturze europejskiej widział Tomasz Mann w jednostronnej preferencji wartości abstrakcyjnych i racjonalistycznych dogmatów oczywistości, a także w niwelujących hasłach „cywilizacji”, która w imię pozytywnych prawd i społecznego porządku zatracala — jego zdaniem — niemożliwą do jednoznacznego określenia prawdę realnego życia. Od politycznych aspektów tej polemiki, uderzającej m.in. w Romain Rollanda i Henryka Manna, w ideologię aktywizmu i ekspresjonizmu, Tomasz Mann odżegnał się częściowo już w pierwszych latach Republiki Weimarskiej. Nie wyrzekał się jednak swego wczesnego dzieła jako świadectwa stanu własnej świadomości. I ten obszar pamięci współtworzył jego osobowość. Złudzenia co do skuteczności radykalnego antyradykalizmu w duchu nietszcheańskim utracił natomiast szybko, gdy epoka powojenna zaczęła się widowiskiem rewolucji i narastających katastrof. Począwszy od *Czarodziejskiej góry* zajmuje go coraz bardziej analiza już nie tylko uwarunkowań, ale i skutków radykalnej kategoryczności (świadczą o tym zarówno niezliczone wypowiedzi w esejach i listach, jak i chociażby postacie dwóch różnych „radykałów” Naphty i Settembriniego, „czarodzieja” Cipolli, Adriana Leverkühna i Zeitbloma). Radykalizm Nietzschego był — powie Tomasz Mann w eseju z 1947 r. — projektem idealnym, jego nieprzoznaczonym kontekstem okazała się historia, której Nietzsche (sądzi Tomasz Mann) nie rozumiał nigdy. Już na kartach *Rozważań...* swoje zafascynowanie myślą Nietzschego łączył Tomasz Mann z akceptacją Kantowskiego przedstawienia antynomii praktycznego rozumu, wtedy jednak w imperatywie kategorycznym cenił sobie zwłaszcza „bojową kategoryczność” („dies kriegerisch-kategorische Einschreiten Kants gegen die volle Liberalisierung der Welt(...)”)<sup>3</sup> Kanta w walce z liberalizacją nieograniczoną i ze sceptycyzmem. Osobliwie militarystyczne uzasadnienie pojęcia prawdy jako obowiązku (nieobecne mentalności pruskiej) pojawi się później w *Czarodziejskiej górze* w ustach Joachima Ziemssena, ale wtedy już w wielowymiarowej przestrzeni sporu, w jakiej rozwija się ta powieść. Obok dogmatyzmu Naphty i pozytywistycznej kategoryczności Settembriniego czytelnik zetknie się przede wszystkim z postawą Hansa Castorpa. To Castorp, nieskłonny do przyjmowania prawdy narzuconej — tak czy inaczej — przez innych, najbliższy jest imperatywowi Kantow-

<sup>3</sup> Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen...*, s. 130.

skiemu jako podstawie zasady sprawiedliwości. Z kategorią prawdy wiąże on poczucie odpowiedzialności osobistej, gdy jest ona zarówno obowiązkiem, jak i zobowiązaniem. Ale taka interpretacja imperatywu (w duchu filozofii moralności) potencjalnie zawierała się już w *Rozważaniach...*, gdy Tomasz Mann zamiast słowa „Pflicht” (obowiązek) pisał „Verpflichtung” (zobowiązanie). W nietszcheańskim nurcie *Rozważań...* na plan pierwszy wysuwa się jednak niekrytycznie ujmowany dualizm poznania i woli. Ryzyko takiego stanowiska nie było jeszcze dla Tomasza Manna przedmiotem troski, a nadzieja na zachowanie równowagi nie wydawała się zawodna.

Zauważmy nawiasem, że krańcowy dualizm świata i życia, poznania i woli wprost przeciwne rozwiązanie niż u Nietzschego otrzymał w filozofii Alberta Schweitzera. Podobnie jak Schopenhauer i Nietzsche, Schweitzer przemienił etyczną perspektywę Kanta w irracjonalizm („wszelki głęboki światopogląd jest mistyką”)<sup>4</sup>, ale ponowne odkrycie nieuwarunkowanego myślenia i rezygnacja z „iluzorycznych mostów nad przepaścią” okazały się dla niego wyrazem apriorycznej pewności, że życie i świat mają wartość. Schweitzerowska etyka czi dla życia wyrosła z etycznej afirmacji świata, podczas gdy wybór Nietzschego zrodził się z buntu. Ryzyko woluntaryzmu widoczne jest w tej alternatywie. Zachowujący równowagę Hans Castorp miewa skłonności do fascynacji życiem raczej w duchu Schweitzera niż Nietzschego.

Rzeczywiste ryzyko zaczyna się wówczas, gdy woluntaryzm nie jest sprzężony z zasadą sprawiedliwości. Nietzsche — jak wiadomo — odrzucał zasadę sprawiedliwości w imię arbitralnej hierarchii ugruntowanej na wolności instynktu pojmowanego biologicznie, jako siły kategorycznie porządkującej świat i dyktującej duchowi nowe prawa. Dynamizm nowej moralności miał być totalną negacją tradycji. Ale negacja ta wynikała przeciw z uprzedniej diagnozy świata i jego etyki zbudowanej wysiłkiem intelektu. Można zatem powiedzieć, że moralistyczny eksperyment instynktownego życia odrzucał moralność jako zasadę duchową świata i udaremniał wszelkie porozumienie w świecie wspólnych wartości (tradycji). Z takiego punktu widzenia duch był to ów „duch kształtujący” („formender Geist”), służebny wobec twórczego życia, o którym Nietzsche pisał w *Woli mocy* (*Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*), iż jawi się on tylko w sztuce jako „ostatniej czynności metafizycznej pośród europejskiego nihilizmu” („die letzte metaphysische Tätigkeit innerhalb des europäischen Nihilismus”)<sup>5</sup>. Relatywizacja

<sup>4</sup> A. Schweitzer: *Wybór pism*. W: I. Lazari-Pawłowska: *Schweitzer*. Warszawa 1976, s. 166 i następny cytat s. 164.

<sup>5</sup> W najnowszym wydaniu krytycznym (Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. (KGW). Hg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin — New York 1967 W. de Gruyter) odstąpiono od dotychczasowej praktyki wyodrębniania skompilowanego dzieła *Der Wille zur Macht* i po raz pierwszy opublikowano

wszelkich systemów moralnych w imię tego, co nowe i równie podatne na zmianę, okazuje się więc w ostatecznej instancji środkiem absolutnej estetyzacji życia, które wznosi się ku transcendencji. Świat pozostaje w ruinach. Ale ta prowokacyjna redukcja może mieć funkcję oczyszczającą. O tyle, o ile zdoła nas wytrącić z biernego trwania w tradycji skostniałej, więc martwej, lub z upojenia burzącym nowatorstwem. I w tym właśnie widzieli twórczą rolę Nietzschego Tomasz Mann, Karl Jaspers, Paul Ricoeur.

W artykule *Nietzsche und Christentum* (1938) Jaspers stwierdza, że dopiero wtedy, gdy uprzytomnimy sobie totalność Nietzscheańskiego nihilizmu, zdołamy pojąć zaszyfrowane w nim wezwanie do naszej wolności. Zatrzymanie się na którymś z torów jego myśli spotęguje tylko naszą klęskę. Jego filozofia zostawia nam szansę otwarcia: „Nie wskazuje nam drogi, nie naucza żadnej wiary, nie stawia na pewnym gruncie. Już raczej nie daje nam spokoju, dręczy nas bezustannie, przepędza z każdego schronienia, odmawia wszelkiej maski. I właśnie przez to, że umieszcza nas w samym środku nicości, pragnie ofiarować nam bezmiar przestrzeni; właśnie przez to, że unaocznia nam nasze wykorzenienie, pragnie umożliwić nam osiągnięcie podłoża, z którego się wywodzimy”<sup>6</sup>. Przy kategoryczności Nietzschego jest to przecież jednak otwarcie paradoksalne. To otwarcie pola spustoszonego przez nihilizm zupełny. Trzeba też dodać, że właśnie w tej pobudzonej aktywności człowieka, który — otwierając się na myśl filozofa — wypełnia wartościami zastaną pustkę, kryje się wspomniane ryzyko.

Pragmatyczny aspekt filozofii życia sprawia, że jest to przede wszystkim ryzyko społeczne. Demagogią jest jednak ocena filozofii tylko z perspektywy jej recepcji ideologicznej, będącej tak często zwykłym nadużyciem. Ryzyko stwarza filozof, ale winą wolno obarczać tego, kto wychodzi mu naprzeciw ze swym konkretnym i usytuowanym historycznie światem wartości — o ile, oczywiście, kategorie winy i kary są w danej sytuacji w ogóle sensowne. W takim polu widzenia Nietzschego jawi się jako figura moralnych dylematów *Doktora Faustusa*.

### 3. We wspomnianym już tu niejednokrotnie eseju *Filozofia Nietzschego w świetle naszego doświadczenia* To-

składające się na jego projekt szkice i aforyzmy w oryginalnym układzie z notatników, wraz z fragmentami innych rozwijanych w latach 1885—1888 koncepcji, częściowo w zmodyfikowanej redakcji. Dwa cytaty stąd niechaj wesprą moją argumentację: „die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt (...)” (KGW VIII 11 (99) oraz „die Kunst als die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als metaphysische Tätigkeit” (KGW VIII 14 (21)) i to samo z wariantem „als dessen metaphysische (...)” (KGW VIII 17 (3)).

<sup>6</sup> K. Jaspers: *Nietzsche und Christentum*. W: *Aneignung und Polemik*. München 1968, s. 387.

masz Mann zdecydowanie rozróżnia między oryginalną myślą Nietzschego a jej późniejszymi wykładniami. Rozróżnia więc między Nietzschem a nietszcheanizmem. Ale przecież myśl filozofa nie trwa na kształt izolowanej monady, lecz odnawia się w ciągu interpretacji. I dlatego to przede wszystkim Nietzsche jest dla Tomasza Manna postacią tragiczną. Niemal dosłownie powraca w późnym eseju formuła, która w eseju-dzienniku *Podróż przez Ocean z «Don Kichotem»* odnosiła się do wieloznaczonej wizji sennej, a teraz — projektowana wstecz — ma określać stosunek Tomasza Manna do Hamletowej maski Nietzschego: „Jeżeli chodzi o mnie, to jako głęboko przejęty czytelnik i «obserwator» z pierwszego pokolenia następców muszę przyznać, że wcześniej odkryłem tu pokrewieństwo (z Hamletem — E. F.) i doświadczyłem przy tym owych mieszanych uczuć, które szczególnie w latach młodości bywają czymś tak bardzo nowym, niezwykłym i poruszającym do głębi: była to mieszanina czci i litości”<sup>7</sup>. A w innym miejscu Tomasz Mann wzmacnia Hamletową figurę Nietzschego i dąży do wzbudzenia współczucia (czyżby to miało być budujące *katharsis* tragedii?) w czytelniku: „Byłoby czymś w najwyższym stopniu nieludzkim, gdybyśmy te wszystkie ostre i wysilone prowokacje powitali drwiną i przekleństwem — ale byłoby też zwykłą głupotą, gdybyśmy zareagowali moralnym oburzeniem. Mamy oto przed sobą los Hamleta, tragiczny los poznania, które okazało się ponad siły(..)”<sup>8</sup>. To nie Nietzsche stworzył podwaliny faszyzmu, to już raczej — powiada Tomasz Mann — faszyzm stworzył Nietzschego o tyle, o ile filozofia mocy współbrzmiała z nurtami epoki i została potem przez innych doprowadzona do skrajnych konsekwencji, które zresztą Nietzsche przeczuwał i przed którymi ostrzegał.

4. Nadzieję na twórcze przekroczenie Nietzscheańskiego doświadczenia uzasadniał Tomasz Mann przekonaniem o aktywnej roli czynnika duchowego w kulturze i przekonaniem o normatywnej funkcji moralności wobec życia. Pogląd to zdecydowanie polemiczny wobec właściwej Nietzschemu radykalnej opozycji życia i etyki. Taką alternatywę uważał Tomasz Mann za jeden z głównych błędów Nietzschego. To estetyka jest przeciwieństwem etyki — stwierdzał, polemizując z estetyzmem Nietzscheańskiej filozofii życia, przyznającym życiu zdolność transcendencji kosztem ducha. Odrzucenie kontrolnej instancji ducha to przecież zarazem rezygnacja z tradycji jako horyzontu żywej pamięci. Mannowską polemikę z Nietzscheańskim przeciwstawieniem życia i ducha można by więc interpretować również jako niechęć do skrajnego eksperymentu jako działania całkiem irracjonalnego, które nie jest

<sup>7</sup> T. Mann: *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. W: MK 115, s. 21.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 40.



w stanie nawiązać twórczego kontaktu z tradycją jako horyzontem krytycznym. Trzeba też natychmiast dodać, że z drugiej strony rezygnacja z kategoryczności owego przeciwstawienia pozbawia kategoryczności tradycję, która otwiera się na spór z motywowanym nowatorstwem. Na rzecz takiej interpretacji przemawia fakt, że w samych początkach lat dwudziestych, gdy relację między duchem a życiem ujmował Tomasz Mann jeszcze w kategoriach wyraźnie antynomicznych, również tradycja i eksperyment ujmowane bywały w mocnym przeciwstawieniu.

Gdy Tomasz Mann mówi w swoim eseju o Nietzschem na temat dialektycznego związku między „życiem” a „duchem”, o „czasowej korekturze” świadomości i rozumu przez instynkt oraz o nieustannej i „wiecznie potrzebnej” korekturze życia ze strony ducha, to jest on wtedy bardzo bliski filozofii krytycznej. Dialektyka granic okazuje się w tym wypadku filozofią otwartą na spór podmiotowości, których wolność napotyka odmienne pytania w ramach zastanej sytuacji. Tworzenie nowych form, a w istocie wszelkie w ogóle działanie twórcze skazane jest bowiem na ograniczający horyzont: „rodzimy się bowiem z ograniczonym horyzontem”.

Polemika Tomasza Manna z niektórymi tezami filozofii życia, sformułowanymi przez Nietzschego, zdaje się świadczyć o tym, że nie rezygnował on z etycznej interpretacji świata. Interpretacji takiej towarzyszy jednak u Tomasza Manna ironia, nader często akcentowana i wprost sygnalizowana czytelnikowi. Tradycja, wykształcenie (Goethowskie „Bildung”) jest dla niego przedmiotem krytyki bynajmniej nie bezosobowej, lecz krytyki ze stanowiska egzystującego tu i teraz podmiotu. Świadczy o tym nie tylko posługiwanie się kategorią życia czy osobowości przeżywającej (to było jeszcze w *Rozważaniach...*), ale także dialektyczne problematyzowanie odniesień między historią a mitem (choćby w tetralogii o Józefie i w eseju o lekturze *Don Kichota*). Zabłąkany między wykształceniem a życiem jest Mannowski bohater problematyczny, Hans Castorp. Dominująca w całej twórczości Tomasza Manna zasada „sowohl... als auch” („nie tylko... lecz także...”) dochodzi do głosu i w jednym z ostatnich jego esejów *Lob der Vergänglichkeit*, 1952 (*Pochwała przemijania*), o którym można powiedzieć, że jest rzadkim przykładem bogactwa refleksji filozoficznej połączonego ze zwięzłością języka i z jego urodą. Dochodzi tam do głosu w niezdecydowanej do końca akceptacji filozofii życia, gdy scjentyistyczna orientacja w świecie zostaje zakwestionowana w imię transcendentального postulatu sensownej całości, który nie powołuje się jednak na subiektywną pewność, lecz na egzystencjalne przecucie: „In tiefster Seele hege ich die Vermutung (...)” („W najtajniejszym zakątku duszy żywię przecucie(...)”) <sup>9</sup>. A jeżeli posłuchamy utrwalonego na płycie głosu

<sup>9</sup> T. Mann: *Lob der Vergänglichkeit*. W: MK 119, s. 393.

Tomasza Manna czytającego *Lob der Vergänglichkeit*, to okaże się, że wszystkie odcienie sceptycyzmu i nadziei, która płynie z filozoficznej niewiedzy (w takim sensie, w jakim rozumiał ją Jaspers), wyrażają się w ironicznej interpretacji słów: „Die Astronomie, eine große Wissenschaft(...)” („Astronomia, owa znakomita nauka(...)"). Tomasz Mann nie zgadzał się z deterministycznym wyjaśnianiem duchowej sytuacji człowieka, z jednostronnie naukową wykładnią świata kultury, jej dotychczasowej historii i praw rozwoju. Nie znajdziemy jednak u niego tak radykalnej rezygnacji (w sensie „odmowy”) z poznania całości, z udziału światopoglądu w budowaniu afirmacji życia i świata, jak to było u Schweitzera i u Nietzschego (przy biegunowo różnych wyborach). Tomasz Mann przywiązywał wagę do czynnika nieprzewidywalnego, który nazywał „irraconalnym” — do tego więc, aby wiedzy o rzeczywistości ludzkiej nie sprowadzać do systemu koniecznych (lub matematycznie prawdopodobnych) uwarunkowań. Wiedza wykraczająca daleko poza sferę poznania naukowego i bliska pojęciu „Erkennen” u Nietzschego stanowiła — jego zdaniem — jeden ze środków wspomagających taką refleksję o życiu, która chciałaby mienić się krytyczną. Pisał wprawdzie jeszcze w *Rozważaniach...*: „Persönlichkeit ist Sein, nicht Meinen(...)” („Osobowość jest byciem, a nie mniemaniem(...)”) <sup>10</sup>, ale nie wykluczał przecież i prób orzekania o świecie i godził się na ich niekonsekwencje. Interesowało go poszukiwanie mediacji. Także wówczas, gdy Tomasz Mann dystansował się od ekspresjonizmu, była to nie tyle krytyka eksperymentowania, ile raczej niechęć do totalizującego języka negacji. Nie tyle chodziło o etyczne potępienie estetyki ekspresjonistów (jak czynili inni adwersarze), ile — na odwrót — o dystans wobec programu nowej całości absolutyzującej. W okresie *Rozważań...*, gdy przeważała u niego krytyka ideologicznej determinacji aktywistów, sądom Tomasza Manna nie brakło jednostronności. Przyznajmy jednak, że nie była to jednostronność płynąca z postawy radykalnej nietolerancji, która cechowała w dużej mierze właśnie atakowanego przeciwnika (to o redaktorze pisma „Die Aktion”, Franzu Pfemfercie, napisał jeden z krytyków: „er duldet keine andere Gesinnung neben sich” — „nie tolerował odmiennych poglądów w swoim otoczeniu” <sup>11</sup>). Podobnie eksperymenty futurystów spotkały się z Mannowską krytyką nie z racji cech estetyki, lecz ze względu na konteksty społeczne. W ogłoszonym niedawno, bo w 1977 r., pierwszym tomie dzienników Tomasza Manna przeczytać można pod datą 17 III 1933 r. następujące zdanie: „Odrażająco modernistyczny tupet, psychologicznie od-

<sup>10</sup> Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen...*, s. 366.

<sup>11</sup> *Ich schneide die Zeit aus. Expressionismus und Politik in Franz Pfemferts «Aktion» 1911—1918.* Hg. von P. Raabe, München 1964, s. 10 (wstęp P. Raabe-go).

powiadający chwili wobec kulturalnej, duchowej i moralnej inwencji. Pełne rozmachu nowoczesne tempo, futurystyczny w służbie wrogiemu przyszłości braku ideologii, gigantyczna reklama nicości”<sup>12</sup>. To nie potępienie nowoczesności w sztuce, lecz raczej odrzucenie koncepcji wolności totalnej, która — sprzymierzona paradoksalnie z totalnym determinizmem — sprawia ostatecznie, że wolność podmiotowej, osobiście motywowanej decyzji okazuje się brutalnie ograniczona.

5. Wróćmy na koniec jeszcze do *Doktora Faustusa*, gdzie sprawa totalności krytyki i eksperymentu z jednej strony, a sprawa deterministycznego skostnienia tradycji z drugiej w zasadniczy sposób współtworzą sens dzieła. Nihilistyczny eksperyment Adriana jest krytyką totalną i dlatego przekracza granice sztuki i staje się również protestem etycznym. Dąży do zniszczenia tradycji jako wartości tak radykalnie, jak to było u Nietzschego. Ale taka krytyka totalna wtedy jest możliwa, jeżeli — z drugiej strony — tradycja jawi się jako całość nakazująca kategoryczną powinność. Wtedy bowiem przeciwstawne racje zachowania i zmiany jawią się w biegunowej opozycji, zamknięte na spór i wzajemnie nieprzenikalne. I wtedy eksperyment może znaleźć się w świetle dwuznacznym, jako działanie woli kategorycznie przymuszającej. To w takim kontekście, jak sądzę, Zeitblom widział analogię między winą Adriana a winą Niemiec. Metafizyczna perspektywa owej winy — nie wykluczonej jako dzieło diabła, czyli wszechdeterminującej złej woli — była nieodłączna od naiwnej wiary Zeitbloma w jednoznaczność etycznej interpretacji świata. Gdy załamała się perspektywa klasycznej kalokagathii, a świat etyczny jako królestwo boskiego prawa natury okazał się ideałem bezsilnym wobec zniewalającego porządku państwa, Zeitblomowi pozostało wycofanie się w samotność. Walka jednostki z całością nie wydawała się z takiego stanowiska możliwa. Całość bowiem pozostawała sobą, w „grzechach” swych w mocy diabła, ale i nadal zamknięta przed podmiotową aspiracją do sprawiedliwości w imię słusznego prawa. Analogia między losem Adriana a losem Niemiec byłaby więc uwarunkowana determinizmem totalnym, wobec którego eksperyment — jako idea radykalnej zmiany — może okazać się winnym zniszczenia tradycji jako całości etycznego świata. Na podobnej zasadzie można by przeprowadzać paralelę między losem Adriana a losem Nietzschego oraz między losem Nietzschego a losem Niemiec.

Podobnie jak w mitycznym wielokrotnionym obrazie Nietzschego w eseju *Podróż przez Ocean z «Don Kichotem»*, mamy więc i w *Doktorze Faustusie* do czynienia z powtarzalną, mityczną sytuacją. Do jej rozumienia przydatna jest w tym wypadku Kantowska katego-

<sup>12</sup> T. Mann: *Tagebücher 1933—1934*. Hg. von P. de Mendelssohn. Frankfurt/Main 1977.

ria zła radykalnego<sup>13</sup>. Zdaniem Kanta, wola będąca podstawą zła radykalnego niszczy zarazem podstawę wszelkich zasad i wyciska swe piętno nawet na takim działaniu, które jest obiektywnie dobre. Można by więc powiedzieć, że krańcowy woluntaryzm Adriana, jego odrzucenie wszelkich więzów tradycji i rezygnacja z uwarunkowań bliskością innych ludzi otwierały drogę złu radykalnemu. Sytuacja w gruncie rzeczy tak bardzo nietszcheańska. Nie wzgląd na zasadę etyczną był dla Adriana podstawą wyborów, lecz — przeciwnie — dążność do realizacji formy w świecie sprawdzalnym empirycznie. Byłoby to więc owo odwrócenie porządku warunków, burzące postulat całości i nazwane przez Kanta „skłonnością do zła” („Hang zum Bösen”). W tym świetle diabelski zakaz miłości traci swój charakter ontologiczny, a jawi się raczej jako granica w sferze radykalnego zła.

Ryzyko, o którym mówiliśmy już tutaj przy okazji etyki woluntarystycznej, ujawniło się oto w postawie negacji rujnującej. Nie przypadkiem nihilistyczna deklaracja Adriana sformułowana została w rozmowie z Zeitblomem, naiwnie nie rozumiejącym istoty owego buntu. A przecież „odebrać” *IX symfonię* — tzn. przede wszystkim „odebrać” Schillerowską *Odę do radości* i przeto zaprzeczyć ideałowi człowieka, który jako klasyczny kaloskagathos pomimo wszystko afirmuje życie i świat. Kantowski kontekst zła radykalnego okazuje się w *Doktorze Faustusie* chwiejny ze względu na to, że zarówno zło, jak i modlitwa o łaskę skłaniają się nieodparcie ku ontologii. Obserwacyjny punkt widzenia, jaki — mimo chęci uczestnictwa — zajmuje Zeitblom, gdy nie szuka zarzewi zła także we własnym świecie, wiedzie w istocie do neutralizacji radykalnego zagrożenia moralnego, do zredukowania jego możliwych źródeł. Karl Jaspers w swojej analizie<sup>14</sup> Kantowskiej rozprawy o zlu radykalnym zwrócił uwagę na taką właśnie tendencję do niwelującego uprzedmiotowienia, chociażby u Hegla i Nietzschego; gdy Kant natomiast stawiał człowieka wobec pytania skierowanego ku sobie samemu. W świecie Adriana uprzedmiotowienie nigdy nie jest doprowadzone do końca. To w jego świecie rodzi się przecież tegoż świata dotyczące pytanie: czy diabeł rzeczywiście jest? Pytanie to znaczy wątpliwość, a więc i pojawienie się granicy. A zatem można sądzić, że wiedza o granicy — pozwalająca oddzielić estetykę od etyki (co, jak pamiętamy, Tomasz Mann postulował w polemice z Nietzschem) — współtworzy świat *Doktora Faustusa*. Ale nie będzie to już ów świat opowiadany przez Zeitbloma i widziany jego tylko oczyma, lecz ten świat, który otwiera się przed czytelnikiem pragnącym zrozumieć

---

<sup>13</sup> I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. W: *Werke*. Berlin 1925. Bd. 6. Tu część zatytułowana *Über das radikal Böse in der menschlichen Natur*.

<sup>14</sup> K. Jaspers: *Das radikal Böse bei Kant*. W: *Aneignung und Polemik...*

jego przedziwną i tak wyraźną dwoistość, jego wewnętrzne pęknięcie i daremną nadzieję na scalenie. W tak niezwykle złożony sposób Nietzscheańska figura *Doktora Faustusa* — jej realny, możliwy i zmitologizowany sens — wydana jest sądowi czytelnika.

6. Nietzsche jako podmiot radykalnego myślenia i jako człowiek radykalnie cierpiący, a także Nietzsche jako „wielki miłośnik maski” obecny był w samym środku obszaru żywej pamięci, na którego podstawie budował Tomasz Mann swoją filozofię kultury. Odwoływanie się do precedensów tradycji — w argumentacji tekstów eseistycznych i w kreowaniu świata wyobraźni zacierającego granicę między prawdą a fikcją — było w tym budowaniu zasadą pierwszą. Ciągła reinterpretacja wartości zastanych, ocalanie tożsamości pośród pytań niesionych przez życie, to była w rozumieniu Tomasza Manna prawdziwa twórczość „stwarzająca czas”<sup>15</sup>. W takiej wielopodmiotowej przestrzeni sporu jawił się Nietzsche, gdy Tomasz Mann podejmował coraz to nowe próby zmierzania się z sytuacją wyboru między wartościami niejednoznacznej przeszłości a niepewnej co do swych konsekwencji zmiany. Właśnie ze względu na ten ogólniejszy aspekt Mannowskiej filozofii kultury spróbowałam raz jeszcze zastanowić się nad — tak często już rozważanym — stosunkiem Tomasza Manna do postaci i myśli Nietzschego.

Elżbieta Feliksiak

### Recepcja myśli Nietzschego w Hiszpanii \*

Wśród krajów europejskich, do których dociera i wielostronnie oddziałuje myśl twórcy *Zaratustry*, niepoślednie miejsce zajmuje Hiszpania. Recepcja Nietzschego w ojczyźnie Cervantesa przechodzi, podobnie jak gdzie indziej, przez różne fazy namiętności i predylekcji do określonych wątków i tematów tak w aspekcie przekładowo-wydawniczym i krytycznym, jak w zakresie wpływu poglądów niemieckiego filozofa na oryginalną twórczość pisarzy i myślicieli hiszpańskich w okresie od początku lat dziewięćdziesiątych XIX w. do połowy XX w.

Klimat intelektualny końca europejskiego XIX w.: rozczarowanie do dotychczas dominujących doktryn polityczno-społecznych, teorii i priorytetów w dziedzinie nauki i kultury, do czego należy dodać —

<sup>15</sup> Mann: *Lob der Vergänglichkeit...*, s. 392.

\* Artykuł ten powstał na podstawie studium hiszpańskiego historyka literatury G. Sobejano pt. *Nietzsche en España*. Madrid 1967, ss. 687.