



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: „Człowiek” w postnowożytnym świecie : koncepcja humanizmu w myśli Tomasza Manna

Author: Agnieszka Turoń-Kowalska

Citation style: Turoń-Kowalska Agnieszka. (2017). „Człowiek” w postnowożytnym świecie : koncepcja humanizmu w myśli Tomasza Manna. „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” (T. 19, 2017, s. 69-97)



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

„Człowiek” w postnowożytnym świecie Koncepcja humanizmu w myśli Tomasza Manna*

A “human being” in the postmodern world
The concept of humanism
in the thought of Thomas Mann

Agnieszka Turoń-Kowalska**

Abstrakt

Kultura i cywilizacja europejska jest obecnie nadal kontynuacją oświeceniowej tradycji, która pozostawiła za sobą, często je negując, reguły wywiedzione z porządku sokratejsko-chrześcijańskiego. Opierała się ona głównie na porzuceniu wartości absolutnych, transcendentnych, zasad dobra i zła, które determinowały człowieka w sposób niepodważalny. Humanizm oznaczał, że w centrum zainteresowania stał człowiek — odrzucono koncepcje, które przypisywały mu przyrodzone „inwalidztwo”. Autonomia człowieka oraz relatywizm wartości jednak sprawiły, że doszło do samonegacji dziedzictwa oświeceniowego. Świat stanął w obliczu dwudziestowiecznej totalitarnej

Abstract

European culture and civilisation are currently an ongoing continuation of Enlightenment tradition which left the rules derived from the Socratic-Christian order behind, often negating them. They put its foundation often in abandoning the absolute, transcendent values, principles of good and evil that determined a human being indisputably. Humanism placed a human being in the centre of interest — all concepts that attributed inherent „disablement” to him were rejected. Though, autonomy of a human being and relativism of values caused self-negation of the Enlightenment legacy. The world faced the totalitarian European civilisation of 20th

* Artykuł nie dotyczy całej twórczości Tomasza Manna. Autorka ogranicza się do koncepcji humanizmu, którą odnaleźć można w dziele *Czarodziejska góra*.

** Zakład Teorii Polityki i Myśli Politycznej Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (agnieszka.turon@us.edu.pl)

cywilizacji europejskiej. Tomasz Mann — niemiecki intelektualista — dokonał analizy koncepcji humanizmu. Z jednej strony wskazał słabość jej idei, gdyż humanizm właśnie zezwolił na narodziny monstrualnych ideologii, których urzeczywistnienie przejawia się eksterminacją w obozach zagłady. Z drugiej strony wskazał na wagę i ważność tych idei, których porzucenie bezwzględnie nie można, by nie uśmiercić idei człowieczeństwa w ogóle. W swojej koncepcji próbuje on zbudować „most” pomiędzy starym i potrzebą powrotu do nowego humanizmu. Mimo stulecia, jakie dzieli nas od tragedii, która zaistniała w humanistycznej Europie, dzisiejsza kondycja kultury i nacjonalistyczne nastroje, powracające na scenę polityczną Europy mogą budzić niepokój. Warto podjąć ponownie refleksję nad problemami i historią idei humanizmu.

Słowa kluczowe: Tomasz Mann, humanizm, kultura i cywilizacja europejska, kryzys kultury europejskiej

century. Thomas Mann — a German intellectual — carried out an analysis of the concept of humanism. On the one hand he indicated the weakness of the idea because humanism enabled monstrous ideologies to emerge, the realisation of which takes the form of extermination in the death camps. On the other hand, however, he underlined the significance of those ideas, pointing out that they cannot be absolutely abandoned so that the idea of humanity wouldn't be destroyed completely. In his concept he tries to build a “bridge” between the old and the need for the return to the new humanism. Despite a century that separates us from the tragedy that took place in the humanistic Europe, current condition of culture and nationalist feeling reappearing on the European political scene may raise anxiety. It's worth taking up the reflection on the problems and the history of the idea of humanism.

Key words: Thomas Mann, humanism, European culture and civilisation, crisis of European culture

Humanizm

Na pozór odrębne przejawy zjawisk świeckich, które — wydawałoby się — nie miały żadnej fundamentalnej podstawy, wspólnej źródłowo przyczyny, pozwoliły średniowiecznej tradycji upowszechnić doktrynę „łaski i objawienia”. „Bowień warunkiem wstępnym przyjęcia nowych doktryn jest to, że wpadają do chętnych uszu i współbrzmia z już dźwięczącą melodią”¹ — pisze Walter Ullman. Tak też dźwięki kościelnych dzwonów tworzyły muzykę, która wprowadzała ład i harmonię, jedną wspólną zasadę i cel sam w sobie, pozwalający, by ujawniły się skrusza i pokora wobec grzesznej natury względem wyższej, Boskiej Istoty. Brzmiała ona następująco: dążyć do zbawienia i urzeczywistnienia drogi szczęśliwego życia pozaziemskiego poprzez prawidłowe i skrupulatne wypełnianie obowiązków. Doktryna kościelna dostarczała abstrakcyjnych, niezależnych od fenomenów zbiorowości społecznych warunków, które nie były

¹ W. ULLMAN: *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*. Przeł. J. MACH. Łódź 1985, s. 134.

adekwatne do tego, co konkretnie istniało, lecz do tego, co opierało się ludzkim oczom.

Korzeni średniowiecznej doktryny chrześcijańskiej można upatrywać w platońskiej koncepcji absolutnego rozdziału między duszą i ciałem. To, co w człowieku substancjalne, jest nieodłącznie związane z poziomem materialnej rzeczywistości, ze światem naszych zmysłowych „omamów” (stąd epistemologiczny rozdział na niższą formę poznania zwaną *doksa* (δόξα) i wyższą formę *episteme* (ἐπιστήμη)); natomiast to, co w człowieku duchowe, związane jest ze sferą wszelkiej inteligibilności, czyli tego, co ze swej natury nie może być cielesne. To, co należy do pierwszego świata, będzie związane ze zmiennością, i gdy dusza będzie opierała się tylko na tym, co spostrzegane zmysłowo, będzie błędziła. „Znajduje w czystych ideach i przedmiotach inteligibilnych swój właściwy przedmiot i właśnie wtedy je poznaje, odkrywa, że jest im pokrewna, i myśląc o rzeczach niezmiennych, sama pozostaje niezmienna”² — pisze Platon. Ponadto przekonuje, że dusza charakteryzuje się w konstytucji człowieka tym, co boskie: panowaniem. „Jak długo razem są dusza i ciało, jemu: służyć i podlegać nakazuje natura, a jej: panować i władać”³.

Trzon intelektualny chrześcijańskiej myśli stanowi filozofia już Sokratejska⁴. Można by było słowami Friedricha Nietzschego konstatować w wielkim uproszczeniu, że chrześcijaństwo jest platonizmem dla ubogich. Człowieka konstytuują dwie jakości: dusza i ciało, które żyją z sobą, ale żyć oddzielnie, samodzielnie może tylko dusza (w odwrotną stronę to niemożliwe, niemożliwe jest uzależnienie duszy od ciała). Znane z dogmatyki chrześcijańskiej pojęcie śmierci w rozumieniu już Sokratesa wynika z założenia o istnieniu duszy po śmierci. Platon zastrzega, że należy dbać przede wszystkim o duszę, która ma związek z inteligibilnością, z tym, co niezmienne i wieczne; natomiast wystrzegać należy się w życiu głównie tych zjawisk, które związane są ze sferą zmysłową naszego życia.

„Wszystko, co zgubę przynosi i psuje, to zło, a to co ocala i przynosi pożytek, to dobro”⁵ — pisze Platon. Każda rzecz w przyrodzie prócz elementów dobra zawiera także elementy zła, które mogą tę rzecz zniszczyć. „A jeżeli znajdziemy jakąś rzecz, która ma swoje zło, i ono ją psuje, ale nie potrafi jej rozłożyć i zniszczyć, to czy nie będziemy już wiedzieli, że niemożliwa jest zastrata rzeczy o takiej naturze?”⁶ — pyta Sokrates. I takim elementem jest dusza, która nie może zostać strukturalnie zniszczona, nie jest w stanie zniszczyć jej

² G. REALE: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Przeł. E.I. ZIELIŃSKI [cytaty gr. przeł. M. PODBIELSKI]. Lublin 2001, s. 222.

³ PLATON: *Fedon*, 80 a. Przeł. W. WITWICKI. Kęty 2002.

⁴ Zob. W. KAUTE: *W poszukiwaniu dobrego życia. U filozoficznych podstaw głównych orientacji politycznego myślenia*. Katowice 2011, s. 15—40.

⁵ PLATON: *Państwo*, X, 608 e. Przeł. W. WITWICKI. Kęty 1998.

⁶ Ibidem, 609 b.

zło, które stanowić może jej element, a tym bardziej nie ma możliwości jej rozbicia przez zło tkwiące poza nią, w innych rzeczach. Średniowieczna doktryna przejęła te podstawy nauki sokratejsko-platońskiej, które dokonywały rozdziału ciała i duszy, piętnując cielesność w związku z jej niedoskonałością, kruchością i zmiennością. To — po pierwsze — miało świadczyć o grzeszności człowieka. Po drugie fundamentalną podstawą tej doktryny społecznej stały się atrybuty duszy ludzkiej, która po sokratejsku była czymś niezniszczalnym, czymś jedynym w konstytucji człowieka, co może oprzeć się elementom zła, wynikającym ze złożenia jej z cielesnością.

Nietrudno się domyślić, że przeciwieństwa platońskiej filozofii poszukiwano w myśli Arystotelesa. A myśl jego wykazywała podobieństwo z nauką Platona. Jednocześnie można wskazać u Arystotelesa koncepcję świata odmienną od zawartej w „drugim żeglowaniu” platońskim. W odrodzeniowych doktrynach idealizowano myśl arystotelesowską, skupiając się na jej fundamentalnym powrocie do świata zjawisk. Jak pisze Giovanni Reale (o fresku Rafaela *Szkola Ateńska*): „Postać Arystotelesa (która [...] przedstawia wyidealizowaną postać człowieka z dworu renesansowego) kieruje rękę ku światu zmysłowemu i wydaje się przez to wyrażać typową postawę filozoficzną »ocalenia zjawisk«⁷. Twórca metafizyki jako filozofii pierwszej, potwierdza w wywodach teoretycznych to, co nader jasno wynikało z ludzkiej praktyki. Obecnie każdy na pozór odrębny przejaw świata jest emanacją systemu, a kosmologia Arystotelesa opiera się na przesłankach naturalnych. „Adaptacja myśli arystotelesowej zrodziła kosmologię, zarazem nową i starą, rewolucyjną i zachowawczą [...], która dzięki swej prostocie, »naturalności« i zgodności z »naturalnym«, zdroworoządkowym rozumowaniem, mobilizowała uspione dotychczas siły intelektualne”⁸ — konstatuje Ullman. Naturalistyczny arystotelizm łatwo i szybko został przyswojony i przeciwstawiony tradycyjnej eklezjologii.

Filozofia ukazywała harmonię społeczną i polityczną na świecie, a harmonia ta miała charakter nie ponadziemski, lecz materialny. Koncepcja natury stała się punktem wyjścia do zrozumienia rodzących się epokowych przełomów, zmian mentalnych, pozostawiających średniowieczne „mroki” i „oświeclających” renesansowy humanizm. Natura rządzi się swoimi prawami, działa na własnych zasadach i stanowi centrum człowieczeństwa, a człowiek z natury swej jest *zoon politikon* i kierując się naturalnym instynktem, żyje w społeczności. Człowiekowi nie wystarcza życie czystą teorią, jemu potrzebna jest nie tylko wiedza i dążenie do ujęcia transcendentnych tajemnic, ale ukazanie celowości i sensowności samorealizacji w obszarze ziemskiej, państwowej bytowości. Musi on zaspakajać swoją pierwotną naturę, której Arystoteles nie identyfikuje z niedoskonałością, lecz z koniecznością wykonywania z jednakowym pietyzmem

⁷ G. REALE: *Historia filozofii starożytnej...*, s. 598.

⁸ W. ULLMAN: *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu...*, s.135.

czynności praktycznych. Człowiek — w myśl tej koncepcji — zajmuje centralną pozycję w świecie i jest przede wszystkim stworzeniem „politycznym”, a tym właśnie praktycznym działaniem odróżnia się w sposób zasadniczy od zwierzęcia. Jak pisze Arystoteles: „[...] kto zaś nie potrafi żyć w wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”⁹. Ten sposób myślenia pozwalał odrzucić diametralnie różną od arystotelesowskiej — w interpretacji myślicieli renesansowych — myśl chrześcijańskiej hierarchii bytów, gdzie człowiek jest przede wszystkim stworzeniem „boskim” i to nie praktyczność, ani polityczność wyróżnia człowieka, jednocześnie podporządkowując go boskiej przyczynie stworzenia, lecz zawieszenie między boskimi przestworzami a materialną rzeczywistością.

„Przyjęcie, zastosowanie i uznanie przez trzynastowiecznych ludzi tej koncepcji Arystotelesa za własną — pisze Ullman — spowodowało, jak zobaczymy, powrót na scenę człowieka natury; istoty, którą chrzest usuwał na plan dalszy i neutralizował, jeśli nie eliminował całkowicie”¹⁰. Rehabilitacja człowieka w środowisku ziemskim¹¹ nie przekreśla koncepcji średniowiecznej, tylko tworzy pewien nowy pion myślowy. Znany jest — od początku rozwoju wszelkich doktryn społecznych i politycznych — podział dychotomiczny. Powstaje porządek renesansowy, w którym równość tych dwóch części nie pozwala na dyskryminację natury ludzkiej jako grzesznej i w wymiarze aksjologicznym niższej względem Boga i Kościoła.

Spółczesność średniowieczna została zdeterminowana przez koncepcję człowieka, który wyzbył się swej naturalności poprzez chrzest, a wszelkie przejawy życia zostały jej podporządkowane. Nie zastanawiano się nad istotą pierwotną, tkwiącą w człowieku, i dopiero po wiekach hibernacji człowiek naturalny odzyskał swoje szczególne miejsce we wszechświecie. A melodia, która rozbrzmiewała dotychczas o odrodzeniu człowieczeństwa poprzez Boską łaskę, zmieniła się na tony Odrodzenia, które uwidoczniły naturę człowieka i tego, że nic, co ludzkie nie jest mu obce. Jednostka miała przed sobą nie tylko jeden cel, jako bowiem człowiek i obywatel — dążyła do celów ziemskich, a jako chrześcijanin — do celu pozaziemskiego. Elementy duchowe przestały zajmować sferę życia świeckiego. „Przywrócenie do praw człowieka nie tkniętego przez łaskę — *homo* — niosło z sobą przede wszystkim koncentrację na nim samym, na jego naturalnej treści, jego człowieczeństwie (*humanitas*)”¹² — konstatuje Ullman. Myśliciele renesansowi doprowadzili zatem do odrodzenia się człowieka naturalnego, a Arystoteles dostarczył tylko odpowiednich narzędzi.

⁹ ARYSTOTELES: *Polityka*, A 2, 1252 b 27—1253 a 29. Przeł. L. PIOTROWICZ. Warszawa 2002.

¹⁰ W. ULLMAN: *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu...*, s. 137.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s.138—139.

„Jest również jasne, że brak jakiegoś zmysłu musi powodować brak odpowiedniej części wiedzy, której zdobyć nie można, skoro nasze poznanie dochodzi do skutku bądź przez indukcję, bądź przez dowód. Otóż dowód przyjmuje za punkt wyjścia ogół, indukcja — szczegóły; nie można też rozpatrywać ogółu bez pośrednictwa indukcji, ale skoro i tzw. abstrakty poznaje się bliżej tylko przez indukcję, tzn., że każdy przedmiot rodzajowy na mocy swego określonego charakteru posiada pewne właściwości, które można traktować w oderwaniu, mimo iż nie istnieją oddzielnie — wobec tego nie można dojść indukcyjnie do ogółów bez spostrzeżeń zmysłowych. Bo przy pomocy percepcji zmysłowej postrzega się szczegóły; bez niej bowiem nie mielibyśmy o nich żadnej wiedzy. Boć ani przy pomocy ogółów bez indukcji nie można ich poznać, ani przy pomocy indukcji bez percepcji zmysłowych”¹³ — pisze Arystoteles.

W dziedzinie religii wszystko pozostało nienaruszone, nowa kosmologia i antropologia nie wykazywały nonsensu wiary i życia według chrześcijańskich zasad, lecz ujawniały, że dotychczasowy dorobek społeczno-kulturalny nie jest dziełem „grzesznych istot”, tylko ludzi, których autonomiczna natura dąży do postępu i rozwoju indywidualnego oraz poprawy organizacji społecznej; jednocześnie wartość tych działań nie powinna być wiązana z moralnością ani etyką chrześcijańską. „Wspólnota eklezjologiczna, w której działały *nowe stworzenia*, nie była społeczeństwem z tego świata, przestrzegającym zwykłych, ludzkich praw, ale zwracała spojrzenie ku wieczności”¹⁴ — pisał Ullman. Intelktualiści humanizmu zwracali baczną uwagę na to, że w średniowieczu nie istoty naturalne, lecz ludzie nowo narodzeni przez chrzest występowali na scenie dramatu, jakim jest życie. Zwrot ku podmiotowości był dla Odrodzenia rozświetleniem „mrocznej” dotychczasowej sceny przedmiotowego podejścia do człowieka jako istoty grzesznej ze swej natury.

Ponadto myśliciele humanizmu poszukiwali starożytnej wiedzy o człowieku i rozwijali ją; początkowo zajmowali się tylko studiami nad człowieczeństwem, w odróżnieniu od badań istoty Boskiej, a dopiero później zachwycili się literaturą i kulturą starożytną — zwłaszcza jeśli mówimy o humanizmie w Oświeceniu. Powodem zwrotu w stronę Grecji i Rzymu była nieskazitelność czasów, które niedotknięte ideą chrześcijańską zachowywały najczystsze oblicze człowieka w opozycji do „mroczności” średniowiecznych poglądów. A wszystko wieńczyć miała grecka *Sophia*, bo świat powinien się intelektualnie żywić przede wszystkim racjonalnością, a nie metafizyką i teologią, a ludzkie fundamentalne poznanie oparte miało być na pragnieniu poznania samego siebie. W czasach nowożytnych mamy do czynienia z wyzwoleniem się polityki, historii, fizyki, państwa, sztuki, filozofii, moralności spod zwierzchnictwa teologii. „Badacze Oświecenia — pisze Honorata Jakuszko — zgodnie podkreślają antropologi-

¹³ ARYSTOTELES: *Analityki wtóre*, I, 18, 81 a 38—b 9. Przeł. K. LEŚNIAK. Warszawa 2013.

¹⁴ W. ULLMAN: *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu...*, s. 151.

zację pojęcia Boga, jak również humanizację religii. Następuje przesunięcie punktu ciężkości z idei Boga na podmiot wierzący, odrzucona lub przynajmniej osłabiona zostaje teza o skażeniu natury ludzkiej grzechem pierworodnym i o zasadniczej bezsilności człowieka w realizacji dobra najwyższego¹⁵. Tracą na znaczeniu prawdy obiektywne, czyli bezużyteczne spekulacje metafizyczne, a akcent przesuwa się na skutki moralne. Nadal jednak pozostaje zamiłowanie do idei pełnego człowieczeństwa. W opozycji do grzechu i łaski, Boga i człowieka, podziału na świat niebiański i ziemski pojawiło się starożytne poczucie harmonii oraz jedność człowieka z samym sobą i ze światem. „Tym co, odróżnia recepcję antyku w okresie humanizmu renesansowego od kultu Grecji XVIII/ XIX wieku, jest przekonanie, że nie tylko forma kultury starożytnej powinna być naśladowana [...], lecz także jej treść. Studia antyku miały spełniać funkcję pedagogiczną jako środek uszlachetniania smaku bądź doskonalenia całej natury zmysłowo-duchowej w człowieku¹⁶ — konstatuje Jakuszek. Sama zaś idea *Humanität* przyjęła postać oświeceniowego neohumanizmu, przez którą jej czołowy przedstawiciel Johann Gottfried von Herder rozumie charakter, dyspozycję człowieka, którą należy pielęgnować, traktować jako cel wszystkich czynności i działań praktycznych, a „wskazując moment wartościujący w tym pojęciu, trzeba podkreślić związek rozumności, cnoty, piękna i szczęścia, co stanowi o doskonałości rodzaju ludzkiego¹⁷.

Homo humanus — Settembrini — na Czarodziejskiej górze

„Jestem przecież humanistą, *homo humanus*¹⁸ — określa się jeden z bohaterów *Czarodziejskiej góry* — genialnej powieści, która stanowi jednak również, a może przede wszystkim, manifest polityczny wybitnego, niemieckiego intelektualisty Tomasza Manna — Lodovico Settembrini. Postać młodzieńcza duchem, jednak już gdzieniegdzie z nitkami srebrnych włosów głowie, głosząca dumnie, że w jego ojczyźnie śpiewa się przy różnych uroczystościach cudowną pieśń *Salute, o Satana, o ribellione, o forza vindice della ragione!*¹⁹. Diabeł tenże jest jednak dla niego przyjacielem pracy, czym wykazuje nowatorstwo w przeciwieństwie do mieszczańskiego myślenia Hansa Castorpa, który

¹⁵ H. JAKUSZKO: *Idea człowieczeństwa w kulturze niemieckiej na przełomie XVIII i XIX wieku*. W: *Humanizm. Tradycje i przyszłość*. Red. T. SZKOŁUT. Lublin 2003, s. 39.

¹⁶ *Ibidem*, s. 41.

¹⁷ *Ibidem*, s. 47.

¹⁸ T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 1. Przeł. J. KRAMSZTYK. Wrocław 2004, s. 73.

¹⁹ *Salute, o Satana, o ribellione, o forza vindice della ragione! (Witaj o Szatanie, o buncie, o potęgę mścicielska Rozumu!)*.

wzdraga się na wypowiedane słowa i zdezorientowany tym, że można pisać hymn na cześć szatana, upatruje w poznanej postaci człowieka niekulturalnego. Doktryna średniowieczna, której fundamenty bardzo mocno ugruntowane były w chrześcijańskim ujęciu struktury rzeczywistości i odpowiednim umiejscowieniu człowieka w świecie, to doktryna, której najzarliwszym oponentem jest Settembrini, tkwiący tak mocno w koncepcji, której naczelne hasło stanowi rehabilitacja człowieka naturalnego. W humanizmie ujmowanie istoty ludzkiej, której jedyną prawdą będzie jej hańba przypisana przez grzech pierworodny, to najbardziej bezwzględne upokorzenie człowieka. Nietrudno zauważyć zatem, że średniowieczna epoka jawi się Settembriniemu, jako „mroki”, które spowiły nie tylko dusze jego przedstawicieli, ale także umysły tych, którzy uwierzyli w swoje fundamentalne „inwalidztwo”.

Settembrini zjawia się na samym początku wędrówki młodego bohatera *Czarodziejskiej góry* i już pierwsze spotkanie ujawnia, że jest zupełnym przeciwnieństwem biernej inteligencji mieszczańskiej, i że ma zdolność przekazywania nie tylko wrażeń duchowych, ale potrafi także dokonywać znaczących rozstrzygnięć. Nie przez przypadek zatem w pierwszych słowach, skierowanych do swojego ucznia, Settembrini przywołuje postać diabła, która młodym człowiekiem wstrząsa. Hans Castorp jest przedstawicielem beznamiętnego stosunku do świata i spraw życiowych. Settembrini natomiast to dla mieszczańskiego środowiska — będącego ostoją kwietyzmu — ucieleśnienie takiego właśnie „diabła”. Średniowieczny dorobek intelektualny pozostawił zatem na człowieku piętno, które jego naturalność łączy z grzesznością. W tej sytuacji postać humanisty będzie zaprzeczała temu, co dotychczas stanowiło swego rodzaju *sacrum*. „Naturalność naznaczona grzesznością. Tym samym szukanie prawdy jest samo podejrzane; niejasno wprawdzie, bez formuł ostatecznych, dociekliwość poznającego rozumu wlecze za sobą smugę grzechu. *Libido scendi* rodzi się z diabelskiej podniety”²⁰ — pisze Leszek Kołakowski. Settembrini będzie krytykował taki stan rzeczy, zaprzeczając fundamentalnej „ułomności ludzkiej” bezwiednie doszukującej się swojej istoty w przyrodzonej hańbie. Pierwocin człowieczeństwa nie można upatrywać w chorobie jako głównej cesze go określającej.

Choroba dla humanisty nie jest niczym wzniosłym, uszlachetniającym i godnym szacunku. „Pochodzi ona z tych wieków przesądnej skruchy, kiedy idea człowieczeństwa odartego z godności wyrodziła się w karykaturę, z tych wieków lęku, kiedy harmonia i zdrowie uważane były za wytwór diabła, a ułomność starczyła za glejt prosto do nieba”²¹ — konstatuje Settembrini. Rozsądek dopiero pozwala uwidocznic poniżenie indywiduum, któremu narzuca się, że choroba jest mu w sposób naturalny przypisana, a bolesność idei przejawia się

²⁰ L. KOŁAKOWSKI: *Epistemologia strip-tease'u*. W: IDEM: *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed 1968 roku*. T. 3. Londyn 2002, s. 24.

²¹ T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 1..., s. 116.

w próbie jej utożsamienia z duchowymi sferami życia ludzkiego. Już w myśli św. Augustyna, która opierała się na teocentrycznych założeniach metafizycznych, dostrzec można, że odpowiedzialnością za zło obarcza się człowieka, natomiast z doskonałości Boskiej wynika i tylko od niej zależy dobro. Wydaje się zasadne przyrównanie w tym momencie poglądów Settembriniego do filozofii Friedricha Nietzschego (którego tak bardzo cenił Mann i niezmiennie nawiązywał do jego myśli).

Myśliciel niemiecki przełomu wieków bezwzględnie rozprawił się w swoich pismach z etyką chrześcijańską, którą nazywał moralnością niewolników. „Strasliwy lęk mnie zbiera, że pewnego dnia ogłoszą mnie świętym; zgadniecie, dlaczego książkę tę przedtem wydaję; ma przeszkodzić, by nie dopuszczono się względem mnie zdrożności... Nie chcę być świętym, raczej błaznem jarmarczonym... Może jestem błaznem... A mimo to, lub raczej nie mimo to — bo nie było dotąd nic kłamliwszego nad świętych — przemawia ze mnie prawda. — Lecz moja prawda jest straszna: bo dotąd zwano kłamstwo prawdą”²² — powiada Nietzsche. Podstaw cywilizacji europejskiej doszukuje się on w kodyfikacji mitu biblijnego, który upowszechnił obraz rzeczywistości, że prawda o człowieku tożsama jest z hańbą. W doktrynie chrześcijańskiej ugruntowała się idea, że natura człowieka nierozzerwalnie związana jest z grzechem pierworodnym. Dopóki człowiek pozostawał w zupełnej zależności względem transcendencji, nie odczuwał wstydu, który pojawił się nie „sam przez się”, lecz jako przedmiot cudzego, w tym wypadku Boskiego, spojrzenia; jako poczucie niższości na widok swojej osoby w okoliczności hańbiącej. Człowiek dopuścił się grzechu, nie usłuchawszy nakazu, tym samym piętnując swoją naturę hańbą i wstydem²³. Jednocześnie, sięgając do fundamentów średniowiecznej filozofii, człowiek pozostawał bytem zawieszonym między przestworzami niebiańskimi, a przyziemną rzeczywistością, przyrównywaną przez św. Augustyna do nicości. Taka interpretacja świadczyłaby o fundamentalnej ułomności ludzkiej, która wynika nie ze świadomej decyzji naszych przodków o złamaniu rajskiego zakazu, lecz o inwalidztwie, które jest w swej istocie zawarte w ludzkim indywiduum. Czyż gdyby nie była nam przypisana hańba, odczuwaliby domownicy rajskiego ogrodu wstyd przed swoją nagością?

Taka sytuacja stanowiła podwaliny kultury europejskiej, która swych korzeni upatrywała w doktrynie chrześcijańskiej. Też doktrynie sprzeciwiał się Nietzsche: „[...] religie to sprawy motłochu, po zetknięciu się z ludźmi religijnymi muszę myć sobie ręce [...]”²⁴. Sprzeciwia się jej także Settembrini, nie wyrażając zgody na moralność, która w swych fundamentach przypisuje chorobie i cierpieniu status duchowej wyższości. Moralność, która dla Nietzschego

²² F. NIETZSCHE: *Ecce homo*. Przeł. L. STAFF. Kraków 2003, s. 74.

²³ Zob. L. KOLAKOWSKI: *Epistemologia strip-tease'u...*, s. 17—35.

²⁴ *Ibidem*, s. 74.

jest moralnością Sokratesa, moralnością żydowsko-chrześcijańską, moralnością, która obowiązuje w Europie ludzi ubogich duchem i połowicznie nieudanych, moralnością niewolników — jest również takową moralnością dla humanisty. Taki obraz rzeczywistości krytykuje, a w moralności panującej dopatruje się bezsilności ludzi, którzy swą przeciętność próbują ukryć, wywyższając się świetnością idei, wykraczającej poza materialnie dostępne obszary życia i to, co prawdziwe przenoszą na obszary niedostępne ludzkiemu intelektowi. „Chrześcijaństwo chce stać się panem zwierząt drapieżnych; środkiem jego jest uczynić je chorym i, osłabienie jest chrześcijańską receptą celem oswojenia, celem »cywilizacji«²⁵ — pisze Nietzsche.

Taki stan rzeczy prowadzi obu myślicieli do konstatacji, że ludziom, którym przypisuje się z natury chorobę, którym pozwala się wierzyć, że ich fundamentalne inwalidztwo zależne jest od istoty względem nich transcendentnej — ludziom takim pozwala się pozostawać w bierności względem ich doczesnego życia, a jedynej celowości upatrywać w świecie transcendentnym. Przenikliwy obserwator *Czarodziejskiej góry* konstatuje trafnie, że w tym małym społeczeństwie „na górze” kuracjusze prowadzą próżniacze życie i żaden z nich nie chciałby powrócić na niziny, mimo nagminnych narzekania. Jedyнным możliwym działaniem dla humanisty w tym przybytku choroby jest wystrzeżenie się takiej duchowej postawy spoczynku i uśpienia. Chory „Staje się rozwiązością, przeszkodą dla cywilizacji, zdrożnym kokietowaniem zastoju, bezdusności, występku²⁶ — poucza Settembrini. Zdrowy ma do chorego taki stosunek, że współczucie przeradza się niejako w cześć dla chorego. Uczucie to jest jednak bardzo przesadzone, jest lękiem przed tym, że zdrowego może spotkać to samo, i nie ma niczego gorszego dla humanisty, gdy zdrowy człowiek zaczyna myśleć tymi samymi kategoriami, co chory, bo wkracza w świat rozpusty, niedołęstwa, lekkomyślności i braku woli odzyskania zdrowia.

Jak pisze Roman Karst, „Do lecznicy »Berghofu« — tak zwie się ów azyl chorej Europy — z rzadka docierają echa ze świata, tu wszystko rządzi się swoistymi, odmiennymi od normalnych reguł prawami. W tym odludnym zakątku, położonym na uboczu codzienności ludzkiej, losy toczą się jakby w innym wymiarze [...], zamiera walka o byt, odwracają się proporcje wydarzeń. Podobnie i ludzie na poły realni, na poły groteskowi, błąkają się na pograniczu fantazji i rzeczywistości²⁷. Humanista stara się wyznaczyć odpowiedni kierunek ledwo co rozpoczętej, intelektualnej wędrówki młodego bohatera. Bohatera, który staje

²⁵ F. NIETZSCHE: *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*. Przeł. L. STAFF. Kraków 2003, s. 21.

²⁶ T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 1..., s. 240.

²⁷ R. KARST: *Przedmowa*. W: T. MANN: *Czarodziejska góra*. [Przeł. J. KRAMSZTYK]. Warszawa 1953, s. 10—11. [Tekstem głównym jest *Czarodziejska góra* wydana we Wrocławiu. Wszędzie, gdzie występują cytaty z *Czarodziejskiej góry*, chodzi o to wydanie. Tylko w miejscu, gdzie chodzi o *Przedmowę* R. Karsta, przywołuję wydanie warszawskie].

się tutaj metaforą obywatela „chorej Europy”, kultury europejskiej, która zezwala na wkroczenie „barbarzyństwa” — myśli, ruchów społecznych, ustrojów politycznych, będących zaprzeczeniem i negacją humanizmu, *ergo*: zagrażających idei człowieczeństwa w ogóle. Pragnie on uchronić go przed fascynacją światem, w którym choroba jawić się może nie jako śmiertelna tylko jako dostojna; pragnie, by mieszczanin dostrzegł, że tradycja, którą tak bardzo w nim pielęgnowano, zaszczepiła w nim bierność w działaniu i niemożność podejmowania jakichkolwiek rozstrzygnięć. Nietzscheańska diagnoza współczesnej cywilizacji miała stanowić przestrożę dla młodego pokolenia, gdzie nauczycielem myśli niemieckiego filozofa był Settembrini, przedstawicielem zaś generacji tworzącej cywilizację postnowożytną — Hans Castorp. „Choć zmęczenie zupełnie jeszcze nie jest właściwym określeniem tego, co czuję. Czy zna pan ten stan, kiedy ktoś ma jakiś sen i wie, że jest to sen, i chce się obudzić, a nie może?”²⁸ — pyta Castorp. Młody bohater popada w letarg i pozostaje w sanatoryjnym odludziu, gdzie choroba staje się nieodłącznym kompanem zamierającego duchowo życia. I tylko humanista w jasnożółtych spodniach w kratę i postrzępionej marynarce z dwoma guzikami podąża za nim, by uchronić kolejną młodą duszę przed ośpieniem i spadkiem sprawności intelektualnej.

Homo humanus, dla którego najistotniejsze w naturze ludzkiej są oczy i rozum, pozwalające spostrzegać rzeczywistość ziemską i wykorzystywać sprawnie narzędzia ludzkiej natury do prawidłowego podporządkowywania sobie zjawisk otaczającej rzeczywistości, pragnie pokierować młodym człowiekiem w ten sposób, by nie pogrążył się on w otchłani zaczarowanego chorobliwą magią obszaru. Jego wywody tylko formą przypominają kazania niedzielne, treścią zaś wykazują, że miejsce czasów „ciemnoty i nienawiści”, czasów przypisywania człowiekowi choroby jako kary za grzech, zajmuje już humanizm, okrywający „światłością” rozum ludzki. „Żyje [we mnie] tradycja o godności i piękności człowieka”²⁹ — puentuje Settembrini. Tylko taki pedagog może podjąć się zadania ochrony mieszczanina przed zakusami pograżenia się w błogim bezwładzie i beczynności oraz odgrywania znaczącej roli w życiu młodego człowieka, który gubi się jeszcze w wyborze odpowiedniej drogi życiowej. Choroba i wiara w człowieka, który chyli głowę przed doktrynami nakazującymi widzieć siebie tylko istotą zawieszoną między światem materialnym a ponadzmysłowym i który o swoim istnieniu sam decydować nie może — to przejaw barbarzyństwa wobec idei społeczeństwa i próba negacji wszelkiego rozwoju.

Postęp to kluczowe zagadnienie oświeceniowego człowieka. Postęp wyrowadzony z teorii ewolucji Darwina jest filozoficznym poglądem, że najistotniejszym powołaniem człowieka jest doskonalenie się. Ponadto jednak dusza humanisty przepełniona uwielbieniem klasycznej filozofii starożytnej, mogłaby

²⁸ T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 1..., s. 77.

²⁹ *Ibidem*, s. 101.

postęp wywieść nie tylko z prawa natury i konieczności wprowadzenia zmian polepszających określony stan rzeczy. Postęp bowiem można rozpatrywać nie tylko w płaszczyźnie kategorii dobra społecznego, ale również w odniesieniu do jednostki. Humanista, który ze swej natury skupia się na człowieku w ogóle oraz sięga korzeniami starożytności, postęp może rozpatrywać także jako formę etyki o charakterze perfekcjonistycznym, skrajnie indywidualistycznie opartej na samodoskonaleniu się człowieka przez bezwzględne i najwyższe cnoty (ich przejawami w starożytności właśnie były natura stoicka czy sokratejska wiedza). Prócz tego jednak w szerszym znaczeniu Settembrini utożsamia postęp ze zjawiskiem ludzkiego działania praktycznego, prowadzącego do znaczącej poprawy życia. Zatem każdy człowiek, który chce żyć zgodnie ze swoją naturą, powinien przyczyniać się do postępu poprzez pracę. Program doskonalenia obejmować powinien reformę wszystkich aspektów działania organizmu ludzkiego, powinien pomagać w zwalczaniu jego intelektualnej degeneracji, umożliwiać tworzenie uniwersytetów i szkół dla wszystkich w myśl idei walki z nierównością, zachęcać do ciągłego ulepszenia społecznego oraz zapobiegania wojnie poprzez rozwój prawa międzynarodowego. Cierpienie można zwalczać za pomocą celowej pracy społecznej, by zapewnić całej ludzkości szczęście. Settembrini poucza Castorpa: „[...] trzeba wywieść rodzaj ludzki z prymitywnego stadium lęku i biernej tępoty i wprowadzić go w fazę świadomego celu działania. Trzeba go uświadomić, że można zapobiec skutkom, jeśli się dość wcześnie pozna je i opanowuje przyczyny, i że prawie wszystkie cierpienia jednostki są chorobami organizmu społecznego”³⁰.

I tak Settembrini dąży do uodpornienia Castorpa na destruktywne wpływy Berghofu, poprzez uodpornienie jego duszy na czynniki toksyczne, które swoimi pokusami, niebezpieczeństwem, mogą zdradliwie zafascynować młodzieńca. Pragnie uczynić z młodego bohatera *Czarodziejskiej góry* Europejczyka, wpoić uwielbienie dla rozumu, analitycznego myślenia, postępu, dla człowieka Zachodu w ogóle. Humanista zwraca się w swoich poglądach w stronę oświeceniowej, racjonalistycznej doktryny, w myśl których miejsce irracjonalnych elementów powinien zająć wszechmocny i niezawodny rozum. Czynniki irracjonalne zostają zastąpione racjonalnymi, a miarą prawdy zamiast objawienia staje się czysty rozum. „Krytyka Oświecenia zatrzymywała się przed rozumem i nie ważyła się go tknąć: nie było ponad nim instancji, która mogła go krytykować. Choć ludzie Oświecenia mniemali, że wytwarza się on empirycznie, jednak twierdzili dogmatycznie, że jest jednakowy u wszystkich i we wszystkich czasach; kultura stworzona przezeń — racjonalna wiedza, religia, moralność — jest niezależna od miejsca i czasu, powszechna i wieczna”³¹ — pisze Władysław Tatarkiewicz. Settembrini wierzy, że rozum jest zdolny wszystko osiągnąć i w przeciwieństwie

³⁰ Ibidem, s. 265.

³¹ W. TATARKIEWICZ: *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 2002, s. 129.

do metafizyki chrześcijańskiej zwalcza dualistyczną koncepcję świata i życia, które miało dotychczas kierować się celami fałszywymi dla niego, bo wykraczającymi poza doczesność. Włoch lęka się o swojego młodego podopiecznego, przestrzega go przed „orkanem drugiego koliska piekielnego”³² dla tych, którzy grzeszą cielesnie i oddają się nie rozumowi pod władanie, lecz rozkoszy. Dodaje Settembrini: „[...] *hybris* rozumu przeciw ciemnym mocom jest najwyższym człowieczeństwem”³³. Sekularyzacja zaczyna się tam, gdzie zamienia się sakralizującą tradycję na zasadę racjonalistyczną i powierza się życie ludzkie otwartości umysłu, a nie zamkniętej i jednostronnej zależności „transcendencja — ułomność człowieka”. Jak pisze Wolter: „[...] ale znajdowało się tam, na nieszczęście, małe żyjątko w graniastej czapeczce, które przerwało wywody innym filozofującym żyjątkom. Indywiduum oświadczyło, że wie całą tajemnicę, że wszystko to znajduje się w »Summie św. Tomasza« [...] Syryjczyk wziął z powrotem na rękę robaczki ludzkie, rozmawiał z nimi z wielką dobrocią, mimo że w głębi serca był nieco zmierzony, widząc, że te nieskończenie małe stworzenia kryją w sobie pychę nieskończenie wielką”³⁴. Z taką samą ironią i kpina wyśmiewa Settembrini świat, który wzgardza człowiekiem w imię wyższych, pozaziemskich przyczyn i uzależnia życie doczesne od wykraczających poza nie celów oraz środków umartwiających ciało i duszę. „Wiara w nieomylność ludzkiego rozumu” — do takiego oświeceniowego ideału powinna dążyć ludzkość, na pohybel zakusom czasów, sięgających średniowiecznych „mroków” i podtrzymujących tezę o fundamentalnej „ułomności” człowieka rozumnego. „Jeśli nie przyjdzie na gołębih nóżkach, to przyleci w poszumie orlich skrzydeł — i zajaśnieje jako jutrzienka ogólnego zbratania ludów pod znakiem rozumu, nauki i prawa”³⁵ — przepowiada Settembrini.

Racjonalistyczne usposobienie człowieka, którym winien kierować się w poszukiwaniu swojego jestestwa, to naczelne hasło humanistyczno-oświeceniowego bohatera *Czarodziejskiej góry*. Rozum staje się tutaj miarą wszelkiej prawdy, walcząc z dogmatem objawienia i zbawienia, z irracjonalnymi przesłankami ziemskiego bytowania, i sam staje się dogmatem. Od tego momentu pozostaje tylko wiara w niepodważalną moc rozumu. Takiej koncepcji, wywyższającej rozum, w miejsce dotychczas zajmowane przez istotę transcendentną, przeciwstawił się jednak wspomniany już Nietzsche. Jego relatywistyczne ujęcie prawdy wyklucza nie tylko absolutyzm poznawczy Sokratesa, chrześcijańską wiarę w możliwość obcowania z Bogiem, lecz również dogmat, jakim jest niezmiernie i niebudzące wątpliwości zaufanie ludzkiemu rozumowi. Wydaje się jednak, że Mann znowu sięga do idei niemieckiego myśliciela — zwraca uwagę na za-

³² T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 2. Przeł. J. KRAMSZTYK. Wrocław 2004, s. 18.

³³ Ibidem.

³⁴ WOLTER: *Mikromegas, historia filozoficzna*. W: IDEM: *Tak toczy się światek...* Przeł. BOY. Warszawa 1952, s. 161.

³⁵ T. MANN: *Czarodziejska Góra*. T. 1..., s. 176.

gadnienie, jakim jest kategoria życia w filozofii³⁶. Przeciwwstawienie moralności chrześcijańskiej życiu, na którym należy skupić swoje siły, poświęcać należyty czas i okazywać zasłużony szacunek — to idee przyświecające humaniście, który sprowadza myśli człowieka na ziemię.

„Pojęcie »Boga« wynaleziono jako przeciwieństwo pojęcia życia — wszystko, co szkodliwe, trujące, oszczercze, całą śmiertelną wrogość względem życia, zebrano w nim w przerażającą jedność! [...] Zamiast zdrowia »zbawienie duszy« — to znaczy *une folie circulaire*³⁷ między spazmem pokutnym i histerią zbawienia! Pojęcie »grzechu« wynaleziono wraz z przynależnym narzędziem tortury, pojęciem »wolnej woli«, by zakłócić instynkty, by nieufność względem instynktów uczynić drugą naturą³⁸ — pisze Nietzsche. Moralność, która powołuje się na coś „innego” niż ona sama, i która jest niezgodna z rzeczywistością materialną bytowania ludzkiego, sprawia, że zgodnie z takową miarą rzeczywistość stać się może tylko czymś niemoralnym. W obliczu tak scharakteryzowanej moralności życie nabiera charakteru czegoś niemoralnego, a wszelkie hierarchie i różnicowanie wartości odbiegają od otaczającej rzeczywistości. Gdyby rozstrzygnięcie to utożsamić jednoznacznie z realnością empiryczną oraz dokonać wyjścia poza obszar transcendencji, wówczas moralność mogłaby nierozzerwalnie być związaną z życiem. W rozpatrywanej natomiast moralności, w szczególności moralności chrześcijańskiej, dostrzega Nietzsche antynomię życia. Hierarchie wartości uwarunkowane objawieniem i istnieniem wyższego świata, stanowią przeciwieństwo lub wręcz działają niszcząco na życie. „Bóg i ludzkość są tutaj tak rozdzieleni, tak na dwu przeciwległych umieszczeni biegunach, że w gruncie rzeczy przeciw ostatniej w ogóle zgrzeszyć można — każdy czyn należy rozważać tylko ze względu na następstwa nadprzyrodzone, nie na przyrodzone: tego chce żydowskie uczucie, dla którego wszystko, co przyrodzone, jest niegodne samo w sobie³⁹ — zauważa filozof. To natomiast, co tak bardzo ucieka od zapachów i smaków życia, jest samo ze swej natury czymś nienaturalnym. Jakże przecież jednostka ludzka, wrzucona w naturalny sposób w świat, może zaprzeczać istnieniu całości, której jest znaczącym elementem. W tym zakłamaniu, przeciwstawionym woli życia dopatrzeć się można zasadniczego twierdzenia. Jeśli to, co do tej pory zwane było prawdą oraz wiązało się *implicite* z moralnością w dotychczasowym, właściwym sensie, a teraz staje się kłamstwem dla Nietzschego, to można powiedzieć, że dawna moralność stanowi wynik niemoralności. Poddanie się chrześcijańskiej moralności to efekt ludzkiej próżności i bezmyślności, a jej fundamentem jest kłamstwo, które zakuwa jednostki ludzkie w niewolnicze kajdany.

³⁶ Zob. T. GADACZ: *Historia filozofii XX wieku*. Nurty. T. 1. Kraków 2009, s. 71—114.

³⁷ *Une folie circulaire* (fr.) — dawna nazwa psychozy maniakalno-depresyjnej.

³⁸ F. NIETZSCHE: *Ecce homo...*, s. 80.

³⁹ F. NIETZSCHE: *Wiedza radosna*. Przeł. L. STAFF. Kraków 2003, s. 115.

Settembrini przeciwstawia się również średniowiecznej, antropologicznej koncepcji, która narzuca człowiekowi prawa naturalne, gardzące jego życiowymi skłonnościami i ukierunkowujące ludzkie doświadczenie w stronę życia wiecznego. W chrześcijańskim sposobie pojmowania człowieka upatruje nienaturalnych skłonności, by człowiek wyzbył się swego człowieczeństwa na rzecz czegoś, co przekracza jego istotę i czego nie potrafiłby sobie wytłumaczyć racjonalnie. Człowiek został w sposób naturalny wrzucony w rzeczywistość ziemską i nie powinien wykroczyć poza jej granice. To na kategorii życia powinien skupić swoje wysiłki intelektualne, a energię pożytkować nie na umartwianie się, lecz na wznoszenie tego życia ponad wszelką miarę. „Jedyny zdrowy, szlachetny i, chcę to wyraźnie zaznaczyć religijny, sposób patrzenia na śmierć każe uważać ją za niezbędną składową część i święty warunek życia i nie oddzielać jej myślowo od życia, nie widzieć w niej przeciwieństwa i nie wygrywać jej ohydnie przeciwko niemu”⁴⁰ — konstatuje Settembrini.

A jednak w swym poglądzie humanista wykazuje się pewną zawilą logiką, która nie pozwala mu uciec od pewnych sprzeczności. Niezaprzeczalnym się staje, że humanista jest zagorzałym oponentem porządku średniowiecznej doktryny społecznej, stając się jednocześnie miłośnikiem człowieka, w którym widzi nie tylko środek do osiągnięcia celu, lecz cel sam w sobie⁴¹. Jednocześnie dokonuje pewnego rozdziału, w którym uwidoczniony zostaje negatywny kontekst posiadania przez człowieka ciała (nie wynika on oczywiście z wiary w istnienie świata pozazmysłowego). Settembrini pragnie do końca swoich dni służyć sprawie ludzkości i stawiać opór chorobie. Nie tylko jednak z naturalnych skłonności humanisty do negowania tezy o istotowym „inwalidztwie” człowieka, lecz z poczucia pogardy, że jego nędzne ciało (w znaczeniu: ciało umęczone chorobą) dyktuje mu warunki i możliwości duchowego rozwoju. Włoch jest humanistą i nie wzgardza ciałem jako takim, ale tym, że jego natura mu przeszkadza w doskonaleniu. Uznaje on cielesność tak samo jak formę, piękno, wolność, radość; ceni życie przeciw sentymentalnej ucieczce przed nim; broni klasycyzmu przeciw romantyzmowi; jednak ponad wszystko wyznaje on antytezę ducha i ciała (nie w sensie średniowiecznego rozdziału na duszę i ciało). Ciało staje się czasem szatańskim pierwiastkiem natury, a natura przeciwstawiona rozumowi (w sensie ducha) jest mistyczna i zła. Settembrini jako humanista jest apologetą człowieczeństwa, dlatego też poniżeniem dla człowieka jest nie tylko pojmowanie jego istoty przez hańbę i grzech pierworodny, ale także — dla wolterianisty — będzie nim uzależnienie ducha od ciała, czyli niewolnicza zależność od natury.

Znakomitym przykładem jest właśnie Wolter, protestujący w imię ducha i rozumu przeciwko naturze, która pozbawiła życia wielu ludzi po trzęsieniu

⁴⁰ T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 1..., s. 219.

⁴¹ I. KANT: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. M. WARTENBERG. Warszawa 1984, s. 60.

ziemi w Lizbonie. „Z ciałem ma się rzecz inaczej. Należy je szanować i bronić go, kiedy chodzi o jego emancypację i piękno, o wolność zmysłów, o szczęście, o rozkosz. Ale trzeba nim gardzić, jeżeli przeciwstawia się dążeniu do światła jako pierwiastek ciężkości i bezwładności, odwracać się od niego ze wstrętem, jeżeli reprezentuje zasadę choroby i śmierci, jeżeli jest przepojone duchem przewrotności, duchem zgnilizny, rozpusty i hańby...⁴² — wykrzykuje Settembrini. Wydawać by się mogło zatem, że humanista próbuje dokonać syntezy dwóch przeciwstawnych ujęć kategorii, jaką stanowi najbardziej zmysłowy element człowieka, czyli jego ciało. Z jednej strony ciało przeciwstawione duszy, w rozumieniu sokratejsko-chrześcijańskim, dla średniowiecznej doktryny będzie odgrywało rolę platońskiego więzienia, z czym humanista zgadzać się nie może. Jako zwolennik idei rehabilitacji natury ludzkiej zwraca się on w stronę świata materialnego, wartościując to, co cielesne i zmysłowe. Z drugiej strony ciało przeciwstawione duchowi, wywodzącemu się z racjonalistycznych koncepcji oświeceniowych, staje się częścią okrutnej natury, z której prawami człowiek rozsądnie myślący zgodzić się nie może. „Istnieje jednak pewna siła, pewna zasada, dla której żywię największe uznanie, najwyższy szacunek i najgłębszą miłość, tą siłą, tą zasadą jest duch. Jakkolwiek nie znoszę wygrywania przeciwko ciału owego podejrzanego, mdłego wytworu wyobraźni i księżycowego upiora, któremu nadaje się miano duszy, to jednak jeśli chodzi o antytezę ciała i ducha, ciało stanowi pierwiastek szatański⁴³ — potwierdza Settembrini.

Człowiek w świecie postnowożytnym

Pozostaje zatem zasadnicze pytanie: Na jakiej podstawie określić, czym jest istota człowieka — w szczególności człowieka w świecie współczesnym? Settembrini definiuje człowieczeństwo jako naturalność przeciwstawioną fundamentalnej „ułomności” ludzkiej, jako działanie w zbiorowości, która doskonali swoje życie skonfrontowane z bierną postawą człowieka, pobożnie wypełniającego nałożone na niego obowiązki. Jak pisze Martin Heidegger, „Marks domaga się odkrycia i uznania »człowieka ludzkiego«, którego znajduje w »społeczeństwie«. Człowiekiem naturalnym jest dla niego człowiek »społeczny«. [...] Chrześcijanin dopatruje się człowieczeństwa człowieka, *humanitas hominis*, w jego odgraniczeniu od Deitas. Jako »dziecko Boże« człowiek uczestniczy w dziejach zbawienia, dostrzegając i przyjmując w Chrystusie wezwanie Ojca. Człowiek nie jest z tego świata w tej mierze, w jakiej pojęty na modłę

⁴² T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 1..., s. 270.

⁴³ *Ibidem*, s. 268.

teoretyczno-platońską »świat« jest tylko przemijającym pomostem ku »tamtej stronie«⁴⁴. Humanista na stronicach *Czarodziejskiej góry* znajduje godnego siebie oponenta w osobie niedoszłego jezuita Naphty. To z nim prowadzić będzie zaciekle dyskusje, to z nim będzie walczył o duszę młodego bohatera. Metaforycznie określona „walka o duszę” oznaczać będzie w rzeczywistości konkretną wizję świata, koncepcję człowieka w kulturze europejskiej w czasach postnowożytnych. Naphta dokonuje syntezy, która wydawałoby się jest niemożliwa do uchwycenia. Człowieczeństwo odnajduje swoją właściwą wartość nie tylko w doktrynie średniowiecznego chrześcijaństwa, lecz także w nadchodzącej potędze proletariatu. To, co Heidegger przeciwstawił sobie w poszukiwaniu różnych interpretacji określenia istoty człowieczeństwa, tutaj zostaje połączone w jedną całość. Istotą człowieka zatem będzie jego hańba i uzależnienie od sfer wykraczających poza jego obszar funkcjonowania; jednocześnie wzmocniona zostanie o doktrynę społeczną proletariatu (która w przyszłości stanie się totalitarną ideologią XX wieku, zniewalającą ludzi pod pretekstem równości i społecznej sprawiedliwości). Nietrudno się domyślić, że Settembrini zawsze pozostawać będzie w opozycji do takich poglądów.

Średniowiecznej epoce Settembrini zarzuca zbytne wyemancypowanie się ducha od przyrody i brak religijnej pogardy. Nawołuje do powrotu kształtności epokowej, która przejawiać może się tylko w klasycyzmie, formie, pięknie, rozumie, dziedzictwie grecko-rzymskim, a wszelki opór przeciw naturze może zostać uzasadniony tylko, gdy jej celem pozostaje człowiek. „Dla średniowiecznego sposobu myślenia studium przyrody nie jest celem dla siebie, jak nie jest nim sama przyroda, stanowiąca raczej scenę, na której rozgrywa się dramat historii ludzkiej od grzechu pierworodnego do zjawienia się Chrystusa i do sądu ostatecznego. Teraz przyroda staje się wielką nieznaną i pełną tajemnic dziedziną, w której człowiek szuka zaspokojenia swego pędu do poznania, do władzy, do zrozumienia własnej istoty. Niebawem jest też rozszerzenie, jakiego doznaje ta przyroda, a z nią horyzonty badającego ją człowieka, jeżeli prześledzić drogę od Kolumba do Giordiana Bruna, od odkrycia nowej części ziemi do idei nieskończoności świata, w którym ziemia maleje, stając się tylko jednym z wielu ciał niebieskich”⁴⁵ — pisze Ernst von Aster. Zdobyczą Odrodzenia i Oświecenia jest osobowość ludzka, a z nią prawa człowieka i jego wolność. A ta ostatnia nie może zaistnieć, po pierwsze, gdy podejmuje się próbę oderwania człowieka od jego materialnej rzeczywistości; po drugie, może zaistnieć tylko w demokratycznym, nie zaś w totalitarnym, systemie. Tym sposobem humanista nie może wyrazić również zgody na idee socjalistyczne i ich przedmiotowy charakter, który sprowadza człowieka tylko i wyłącznie do roli trybiku w mechanizmie,

⁴⁴ M. HEIDEGGER: *List o „humanizmie”*. W: IDEM: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Przeł. K. MICHALSKI et al. Warszawa 1977, s. 82—83.

⁴⁵ E. VON ASTER: *Historia filozofii*. [Przeł. J. SZEWCZYK]. Warszawa 1969, s. 119—120.

zmierzającym do urzeczywistnienia „raju utraconego” i powrotu do „królestwa wolności” poprzez konieczność⁴⁶. Mechanizm ten działa analogicznie do mechanizmów religijnych, tyle, że staje się on „religią świecką”.

„Niezłomna pedagogika pana Settembriniego mogłaby się schować [...] [a] dreszcz religijnej czci jest w stosunku do tego bardziej ludzką reakcją niż to zadzierające nosa moralizowanie w imię rozumu, które nasz najświetniejszy rycerz słońca i wikariusz Salomona raczył tu stosować⁴⁷ — krytykuje Naphta. Dla Settembriniego jednak „quis me liberabit de corpore mortis huius?” nie jest głosem ludzkości, lecz urzeczywistnieniem zasad przeciwnych rozumowi, humanizmowi i postępowi. A postęp zachodzi jedynie w czasie i jest przeciwstawiony religijnej dogmatyce. Humanistyczna doskonałość powinna iść w parze z zasadą powszechnej zgody członków wspólnoty. To implikuje zaangażowanie w politykę i rozwiązywanie problemów społecznych. Jedynym wyznaniem „religijnym” mogą być tylko słowa „Ecrasez l'infame”⁴⁸. Mann za pomocą dyskusji Settembriniego i Naphty wskazuje na niebezpieczeństwa cywilizacji europejskiej. I w końcu młode pokolenie Hansa Castorpa będzie musiało dokonać rozstrzygnięcia na rzecz przyszłej jej formy, rozstrzygnięcia między dwoma, odwiecznie ścierającymi się porządkami oraz równie znacząco między dwoma sposobami pojmowania cywilizacji, Wschodem a Zachodem. Settembrini krytykuje podupadające mieszczaństwo niemieckie: „Kraj zachowuje milczenie pełne zastrzeżeń co do przyszłości; milczenia tego nie można przejrzeć, więc też i osądzić jego głębi. Nie lubicie słowa; albo nim nie władacie, albo posługujecie się nim w jakiś nieprzyjazny sposób [...]. Przyjacielu, to jest niebezpieczne. Mowa jest cywilizacją...”⁴⁹. Nowe pokolenie, w którym wzrastają idee rewolucyjne, powinno dokonać wyboru, by współtworzyć cywilizację jednostek rozumnych, postępowych, wolnych. Dla humanisty z *Czarodziejskiej góry* Europa przewycięży nadchodzące niebezpieczeństwo, a proletariackie zakusy pokona rozsądkiem; śródziemnomorska, klasyczna humanistyka nie tylko dla niego stanowi właściwość jednej epoki mieszczańsko-liberalnej.

Humanizm dotyczy nie tylko umiłowania samego człowieka. Settembrini wiąże podejmowaną przez siebie problematykę z ludzką działalnością i przekłada swoje myśli na wątki polityczne i aktywność, która wyrażać się będzie buntem przeciwko temu, co wyrasta z pogardy wobec człowieka. Pielęgnuje on piękną formę ze względu na ludzką godność w przeciwieństwie do wszelkiego rodzaju religijnych konstatacji na temat człowieczej kondycji, które bezczeszczą indywidualum i uczą nienawiści do istoty człowieczej. „Humanizm od samego

⁴⁶ Zob. A. WALICKI: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996.

⁴⁷ T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 2..., s. 109.

⁴⁸ *Ecrasez l'infame* (franc.) — „Zgniećcie niegodziwość” — powiedzenie Woltera, kończące listy do przyjaciół, gdzie przez niegodziwość rozumiał fanatyzm i nietolerancję.

⁴⁹ T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 2..., s. 170.

początku walczył o dobro ludzkości, o sprawy ziemskie, o wolność myślenia i radość życia i sądził słusznie, że niebo należy pozostawić wróblom. Prometheus! On był pierwszym humanistą, był identyczny z owym szatanem⁵⁰ — wykrzykuje Settembrini. Pragnie on rozpalic tenże ogień ludzki (nie boski), który pozwoliłby ludziom pozostawać w zgodzie z samymi sobą, a jednocześnie zdobytą wiedzę (ukierunkowanie na oświeceniowy rozum) i poczucie odpowiedzialności zajmowanego miejsca (rehabilitacja natury ludzkiej) wykorzystać w działaniu praktycznym. Humanizm łączy się tutaj z polityką, bo piękne słowa mogą rodzić wyzwajające czyny. Słowo jest owym triumfem ludzkości, i tylko to słowo, którym chlubić się może człowiek, sprawia, że życie nabierać może odpowiedniej sterowności. „Człowiek stoczy się li tylko w swej istocie, w której został ugodzony przez wezwanie bycia. Tylko dzięki temu mieszkaniu zaś »ma« on »mowę« jako domostwo chroniące ekstazytność jego istoty”⁵¹ — pisze Heidegger. Humanizm to dla Settembriniego nie tylko świat klasyków, sztuka i literatura, Grecja i Rzym, ale to również polityka i czyny; połączenie duchowej wzniosłości, literatury, polityki, zgodnej z zasadami oświeconego rozumu to elementy budujące w oglądzie humanisty wartość najwyższej miary: cywilizację w oczach humanisty. Tylko mowa pozwala na wyróżnienie człowieka wśród istot żywych, jako *animal rationale*. „Wszelka kultura duchowa i moralne doskonalenie ma swój początek w duchu literatury, tym duchu godności ludzkiej, który jest zarazem duchem humanitaryzmu i polityki. Tak wszystko to stanowi jedność, jest tą samą potęgą i tą samą ideą, i wszystko można objąć jedną nazwą. Jak brzmi ta nazwa? Składa się ona z dobrze znanych zgłosek, których znaczenie i majestat obaj kuzyni zapewne nigdy jeszcze nie dotychczas nie pojęli — jest nią mianowicie: cywilizacja”⁵² — podkreśla Settembrini.

W potyczce intelektualnej z niedoszłym jezuitą humanista z *Czarodziejskiej góry* okazuje się gorszym szermierzem. Przebiegły Naphta łatwo odpiera ataki Settembriniego, a ze swoją wykrętną argumentacją okazuje się zdecydowanie lepszym adwersarzem „Przywykliśmy śmiać się z Settembriniego. Zapewne, trudno dziś brać go sobie na patrona czy chociażby tylko poczuwać się do pełnej z nim solidarności. Settembrini jest śmieszny. Śmieszny jest w swojej pierwotnej postaci, jako powieściowy bohater: w niezmiennych spodniach w kratę i wytartym surducie, z ustami pełnymi wzniosłych tyrad, ze swoim operetkowym wolnomularstwem oraz ideami »republiki i pięknego stylu«. Śmieszny jest także jako reprezentant racji, które Naphta łatwo obala swoją jednocześnie żelazną i pokrętną logiką i które wkrótce — o czym wie i autor, i tym bardziej dzisiejszy czytelnik — miała poddać wielu bezlitosnym egzaminom historia. »Rozum, analiza, czyn i postęp« — wykrzykuje z ferworem nasz zabawny Set-

⁵⁰ T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 1..., s. 177.

⁵¹ M. HEIDEGGER: *List o „humanizmie”...*, s. 87.

⁵² T. MANN: *Czarodziejska góra*. T. 1..., s. 178.

tembrini (Hansowi Castorpowi, jak pamiętamy, kojarzący się nieodparcie z katarzyniarzem), na co Naphta odpowiada zimno: »...z pańskim humanizmem, może pan być pewny, już koniec, koniec raz na zawsze. Dziś on jest anachronizmem, niesmacznym pseudoklasycyzmem, duchową nudą, wywołującą ziewanie«⁵³ — pisze Stanisław Barańczak.

Podkreślić można, że spór ten (metaforycznie określony poprzez dyskusję Settembriniego i Naphty) jest dyskusją toczącą się nie tylko w XX wieku. Sięga ona czasów przeszłych — uwidocznionych chociażby we wstępnej refleksji, która pokazać miała samą ideę humanizmu w opozycji do pewnego rodzaju religijności. Niemiecki intelektualista i laureat literackiej Nagrody Nobla przyporządkowuje ową dyskusję współczesnemu sobie doświadczeniu. Więcej, aktualność rozdzwienku między dwoma porządkami intelektualnymi pozostaje w mocy. Wiek XXI niesie z sobą podobne dylematy. Każdy członek tej nierozzerwalnej pary poszukuje w swojej głębi argumentów i siły, by przełożyć ich treść na praktyczny wymiar życia społecznego, na to, co będzie można określić mianem cywilizacji. Światem, który będzie schodził z desek teatru XX wieku, okaże się w tym sporze zdecydowanie koncepcja humanistyczna Settembriniego. „Settembrini ucieleśnia wszystkie ideały filozofii Oświecenia z jej optymistyczną wiarą w automatyczny postęp, w rozum, w możliwość racjonalnej organizacji społeczeństwa na drodze reform, z jej wiarą w naukę, w samodoskonalenie się człowieka; dlatego też na tle swych czasów musi okazać się figurą nieco groteskową”⁵⁴ — pisze Cezary Rowiński. Koncepcja ładu, harmonii i jasności łamie się pod naporem apologii terroru, wojny i całkowitego podporządkowania jednostki nadrzędnym względem niej samej celom. Niezlomna wiara w rozum staje się tylko fantasmagorią humanisty oświeceniowego⁵⁵, poddaną ostrej krytyce i złośliwej kpinie przez nadchodzącą, a wyznaczaną przez postać niedoszłego jezuitę, doktrynę totalitaryzmu. „Jednocześnie w Naphcie krystalizuje się jakiś »pomruk barbarzyństwa«, jakieś ciemne i demoniczne moce, które wiszą w powietrzu epoki, które przynosi z sobą duch czasu. Inaczej jest z humanistą. Dominantą jego postawy jest uwielbienie jasnej, racjonalistycznej, humanistycznej tradycji

⁵³ S. BARAŃCZAK: *Zmieniony głos Settembriniego*. W: R. DZIERGWA: *Tomasz Mann w krytyce i literaturze polskiej*. Poznań 2003, s. 264.

⁵⁴ C. ROWIŃSKI: *Spór Naphty z Settembrinim*. W: R. DZIERGWA: *Tomasz Mann w krytyce...*, s. 313.

⁵⁵ L. Kołakowski dokonał podobnej kontestacji w odniesieniu do problemów cywilizacji w czasach współczesnych. Jak zauważa: „Wielu już ludzi zwracało uwagę na to, że jeśli mamy zapobiec temu, by cywilizacja nasza, opadłszy w nihilistyczne zniedołężnienie, stała się łatwym łupem dla tyranii, i stawić czoła temu niebezpieczeństwu nie tylko za pomocą technik wojskowych i politycznych, lecz mając na uwadze rozleglejszą perspektywę historyczną, dziedzictwo duchowe Oświecenia wymaga rewizji; w trzech — co najmniej — kluczowych punktach wierzenia humanistyczne doszły, jak się zdaje, do stadium samobójczego”. Zob. L. KOŁAKOWSKI: *Batwochwalstwo polityki*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków 1999, s. 247—268.

Zachodu. Ucieleśniają się w nim wszystkie obiegowe cechy kultury śródziemnomorskiej, lecz jednocześnie Mann podkreśla jego utopijność, naiwność, brak realizmu, deklamatorski charakter jego ideologii i filozofii. Settembrini przegrywa w bezpośrednich starciach z Naphtą, jest on rzeczywiście anachroniczny, jest on przybłądą z innej epoki, ciemne moce nowego, nadchodzącego świata objawiają się w Naphcie⁵⁶ — pisze Rowiński. Postać humanisty nie budzi lęku ani przerażenia, jak postać jego oponenta; Settembrini traktowany jest przez czytelnika z pewną pobłażliwą sympatią.

Poddany ostrej krytyce na stronnicach *Czarodziejskiej góry* tenże Settembrini przegrywa w starciu z „niehumanistycznym” Naphtą. Staje się on reprezentantem „świata” słabszego, który nie potrafi obronić własnych poglądów przed zbliżającymi się ideami pogardy i nienawiści, w konsekwencji prowadzącymi w praktycznym działaniu do ludobójstwa i jednocześnie pozwalającymi na triumf barbarzyństwa. Włoch, potraktowany bardzo ironicznie, staje się jednak współodpowiedzialny za dalsze wypadki dziejowe cywilizacji europejskiej. Zadużany racjonalizm, zbyt ślepa wiara w abstrakcyjne ideały bez związku z panującymi warunkami otaczającej rzeczywistości osłabiły czujność i pozwoliły na wtargnięcie dwudziestowiecznej doktryny totalitarnej, kapitulując przed demagogią oraz przemocą faszystów i komunizmu. „Niekiedy anioł Settembriniego jest tak nudny w swoich nieodpartyj racjach, że Naphta zawładła niepodzielnie duszami swoich współczesnych, roztaczając przed nimi perspektywy ziemskich realizacji, które są tak kuszące, że zaprzędają im własne »dusze«. Czy można ich za to winić? »Lepiej być władcą w piekle niż poddanym w niebie« — powiada Szatan Milтона. Anioł Settembriniego zaś ze swymi kruchymi (kruchymi?) racjami szepce: »powtarzaj stare zaklęcia ludzkości bajki i legendy/ bo tak zdobędziesz dobro, którego nie zdobędziesz/ powtarzaj wielkie słowa powtarzaj je z uporem/ jak ci co szli przez pustynię i ginęli w piasku«⁵⁷.

Mimo ukazania słabości racjonalistycznego humanizmu próby wytrwania przy starych mitach i prawdach, nieprzystosowania poglądów do współczesnej rzeczywistości, przerodzenia się koncepcji racjonalistycznej w dogmatyzm oraz — co najważniejsze — zezwolenia na wkroczenie obskurantyzmu w postaci ideologii faszystowskiej, osoba Settembriniego nie zostaje (co więcej, nie może zostać) całkowicie potępiona. Mimo słabości i okrutnej ironii, z jaką mamy do czynienia wobec odchodzącej do lamusa koncepcji Włocha, jego jednego można „rozgrzeszyć” z grzechu humanistycznej pychy. W trakcie wojny jeden z korespondentów zarzucił Mannowi, że sam przeszedł na stronę karykaturalnie wręcz przez siebie przedstawionego Settembriniego. „Odpowiedź Tomasza Manna była mniej więcej taka, że istotnie bliskie jest mu teraz stanowisko Settembriniego,

⁵⁶ C. ROWIŃSKI: *Spór Naphty z Settembrinim...*, s. 313.

⁵⁷ K. KARASEK: *Wątpliwości dotyczące Settembriniego*. W: R. DZIERGWA: *Tomasz Mann w krytyce...*, s. 287.

gdyż wypadki dziejowe zdyskredytowały i skompromitowały definitywnie pogląd Naphty — którego zresztą nigdy nie darzył sympatią — ale jeśli mowa o ideałach włoskiego humanisty, o jego racjonalizmie, to są one mu bliskie na innym piętrze poznania intelektualnego, w innym kontekście społecznym i politycznym epoki, w której obecnie żyje⁵⁸. Podobnie ujął sprawę Barańczak, który stara się uratować postać Settembriniego po największym upadku humanistyki. Ma to stanowić wskazówkę — zarówno według myśli Manna, jak i polskiego poety — w jaki sposób należy zrewidować myśl humanizmu w czasach współczesnych, a jednocześnie przestrożę dla pokolenia już XXI wieku, by nie powtórzyć wieków „mrocznych” i czasu triumfu „barbarzyństwa”. „Settembrini, który zmądrzał. Który nie jest już tak pewny siebie. Porzucił swoje wzniosłe i buńczuczne tyrady na rzecz szeptanego, pełnego wahań i wątpliwości zwierzenia. Zrezygnował z wielu utopii i mitów — przełożył bowiem wszystko, co w historii i kulturze Europy i świata dokonało się po *Czarodziejskiej Górze*. Settembrini po tym wszystkim, po obozach koncentracyjnych i pokazowych procesach, po epokach wielkiej cielesnej zagłady i wielkiego duchowego zniewolenia, nie wierzy już tak ślepo w »rozum, analizę, czy i postęp«⁵⁹ — pisze Barańczak. Należy odrzucić postawę, polegającą na traktowaniu całej kultury jako jednolitego dziedzictwa, które człowiek powinien akceptować. Humanistyka nie może polegać zatem na przejmowaniu postaw i rozszerzaniu ich możliwości. W takim duchu tradycja europejska zmierzała do końca XIX wieku, lecz ta niezmienna kontynuacja prawdopodobnie uległa pęknięciu w czasie powstawania *Czarodziejskiej góry*. Próba — jaką podejmuje Mann — „zbudowania mostu” nad przepaścią straszliwych wydarzeń w dziejach dwudziestowiecznej Europy, wydaje się czymś niemożliwym. Barańczak konstatuje, że pozostaje nam tylko odcięcie się od dawnej humanistyki i zbudowanie nowej. Jednak pytaniem pozostaje: Czy po Holokauście można w ogóle mówić o humanistyce?

Idea człowieczeństwa w kulturze niemieckiej pozwala wyodrębnić pewne okresy humanizmu; pierwszy z nich dotyczy źródłowego pierwowzoru, powielanego i rozszerzanego do dzisiaj, humanizmu renesansowego (XV i XVI w.). Tenże jednak pojawił się w wielu krajach europejskich i w każdym wykazywał zbliżone tendencje intelektualne. Wspólną ich podstawą było uwidocznienie człowieka, zwrot ku „jasności” ludzkiej kondycji, a odwrót od „mrocznej” próby zdławienia człowieczeństwa przez piętno grzechu pierworodnego i uzależnienia go od łaski Boskiej. Kolejne okresy, czyli neohumanizm (przełom XVIII i XIX w.) i „trzeci humanizm” (początek XX w.) to zjawiska szczególnie i wyłącznie niemieckie. Nie przez przypadek nakaz moralny, by człowiek był traktowany jako cel samoistny, nie zaś jako środek do celu, wyrósł w niemieckiej filozofii transcendentalnej (wraz z *Krytyką praktycznego rozumu* Immanuela

⁵⁸ C. ROWIŃSKI: *Spór Naphty z Settembrinim...*, s. 328.

⁵⁹ S. BARAŃCZAK: *Zmieniony głos Settembriniego...*, s. 265.

Kanta). Settembrini nie tylko daje się poznać jako przedstawiciel powrotu do myśli renesansowych, lecz także przejawia chęć urzeczywistnienia oświeceniowej koncepcji człowieczeństwa, dlatego też w niniejszym opracowaniu wskazano te elementy charakterystyczne dla doktryny humanizmu, które obejmują tylko dwa rodzaje, dwa okresy ruchu filozoficznego i kulturalnego, światopoglądu społecznego i politycznego. Te dwa pierwsze zawierają się w postaci humanisty z *Czarodziejskiej góry*. Jednakże neohumanizm, drugi z okresów, nie wykazuje jednorodności, jak to było z renesansowym humanizmem. Idea *Humanität* przyjęła następującą formę: po pierwsze — oświeceniowy neohumanizm (J.G. Herder), po drugie — klasyczny neohumanizm (J.W. Goethe, F. Schiller) oraz wczesnoromantyczny neohumanizm (F.D. Schleiermacher). Wypada zadać pytanie: Po której stronie odnajdujemy Manna poddającego krytyce humanizm Settembriniego, jednocześnie jednak pozostawiając czytelnika z przeświadczeniem, że słabość humanizmu nie wyklucza wyższości idei człowieczeństwa nad wszystkimi innymi ideami? Mann próbuje zbudować most nad przepaścią. Jego próby dalekie są jednak od wskazówek Barańczaka, który postanawia odciąć się od zastanej humanistyki i tworzyć inną w oderwaniu od tradycji europejskiej, której idee nie wytrzymały próby II wojny światowej. Mann, odrzucając postawę humanistyczną Settembriniego, wskazuje na to, że źródeł nowej humanistyki trzeba właśnie poszukiwać w świetności tradycji europejskiej kultury. To, co stawało się karykaturą idei w XX wieku — koncepcje, które upadły po latach świetności wraz z narodzinami totalitaryzmów — teraz wymaga rewizji.

Można rzec, że na wzór Heglowskiej dialektyki: każdej tezie odpowiada równoważna jej antyteza, które to z kolei tworzą syntezę w dziejach. Owa synteza zawiera w sobie zarówno elementy twierdzące, jak i elementy negujące. W taki sposób niemiecki intelektualista próbuje uratować w ogóle humanistykę świata postnowożytnego. Miałaby ona być mostem, który łączy świat przedwojenny z rzeczywistością powojenną.

Drogę do tak pojmowanego humanizmu utorował Mannowi niemiecki poeta — Johann Wolfgang Goethe. Jak pisze Mann: „[...] w jego [Goethego — A.T.-K.] piersi zgromadziła się wcześniej cała wolność Germanii i stała się [...] pniem naszego rozwoju duchowego. My wszyscy żyjemy w cieniu tego drzewa. Nigdy jeszcze korzenie nie wrosły głębiej i silniej w naszą ojczystą glebę, nigdy jeszcze żyły nie czerpały tak obficie i chciwie z jej życiodajnego wnętrza”⁶⁰. Spotkanie Manna z najznakomitszą postacią literatury germańskiej, fundamentalną na miarę jej, i nie tylko jej, czasów, z tą, z którą identyfikuje się kulturę niemiecką, było wydarzeniem o tyle ważnym, że doszło do niego, gdy świat, w którym żyli Mann i jemu współcześni, zaczął się chwiać i potrzebował podpory, by nie ulec unicestwieniu. Goethe w świecie Mannowskim nie istniał do czasów upadku militarne go i politycznego Niemiec, gdy zadrżały posady świa-

⁶⁰ T. MANN: *Listy 1889—1936*. Przeł. W. JEDLIKA. Warszawa 1966, s. 304.

ta mieszczańskiego, potęga i moc, w które wierzył. „A ponieważ — jak pisze Aleksander Rogalski — nie był skłonny do ekstremizmu i ponieważ czuł głęboką odrazę do atmosfery powojennej deziluzji i rozpacz, przeto jał gorączkowo poszukiwać nowych autorytatywnych wartości, które by mu pozwoliły żyć w całkowicie zmienionym świecie”⁶¹. Goethe stał się przewodnikiem i nauczycielem, pomagając mu się pogodzić z rzeczywistością. Mann traktuje poetę niemieckiego jako najdoskonalszy „owoc” niemieckiej klasy mieszczańskiej, a przecież do świetności mieszczańskiej chciałby autor *Czarodziejskiej góry* powrócić (w sensie jej pozytywnych wartości i aspektów). „Sylwetkę tego wielkiego człowieka i poety, albo lepiej: wielkiego człowieka w postaci poety, można widzieć rozmaicie, zależnie od historycznej perspektywy, z jakiej się spojrzeć. Goethe jest [...] głównym twórcą i mistrzem pewnej epoki w duchowej historii Niemiec, klasycznej epoki, której Niemcy zawdzięczają honorowy tytuł narodu poetów i myślicieli; była ona okresem idealistycznego indywidualizmu, który stworzył właściwe pojęcie kultury niemieckiej i którego humanistyczny urok polega [...] na tym, że idea wychowawcza tworzy przejście, most między światem wewnętrzną osobowości ludzkiej a światem społeczności”⁶² — konstatuje Mann oraz dodaje: „[...] mówić z tej perspektywy o wieku Goethego — to mierzyć go już nie stuleciami, a tysiącami lat [...] nikt więc nie potrafi przewidzieć, do jakiej miary może urosnąć z czasem jego postać”⁶³. Spotkanie z Goethem pozwala mu odkryć drogę właściwego humanizmu, z którym od tego momentu identyfikuje się, krytykując inne drogi, w tym dawną ideę człowieczeństwa (przejawia złośliwą ironię wobec bohatera *Czarodziejskiej góry* Settembriniego, ukazując, z jaką łatwością można poddać krytyce taką ideę, która nie ma odpowiednich fundamentów; krytykuje również wszelkie idee Naphty, które to z definicji negują wolność człowieka). „Goethe [...] mówił wszak, że samo spojrzenie na ludzkie oblicze może go wyleczyć z melancholii, i wypowiedział głęboko humanistyczną myśl: *Właściwym stadium ludzkości jest człowiek*”⁶⁴ — pisze Mann. Świat musi dokonać zatem zasadniczego rozstrzygnięcia, czy podążać będzie dalej drogą barbarzyństwa, czy powracać będzie do słabej humanistyki Settembriniego, czy też może zwróci się ku najświetniejszym czasom kultury niemieckiej, by tam poszukiwać utraconych wartości. Mann pragnie podążać drogą humanizmu. W centrum zainteresowania zawsze musi być człowiek. W sporze między Settembrinim a Naphtą większą sympatią obdarzy humanistę. Wszak słaby, ale jest to humanizm, który w centrum zawsze stawia człowieka. W słownej potyczce jednak o właściwy humanizm nie stanie po stronie humanizmu Settembriniego, lecz humanizmu Goethego. Oznaczać to będzie, że „mo-

⁶¹ A. ROGALSKI: *Most nad przepaścią*. Poznań 1968, s. 348.

⁶² T. MANN: *Goethe jako przedstawiciel wieku mieszczańskiego*. W: IDEM: *Dostojewski — z umiarem i inne eseje*. [Przeł. J. BŁOŃSKI et al.]. Warszawa 2000, s. 57.

⁶³ Ibidem, s. 58.

⁶⁴ Ibidem, s. 78.

stem”, który próbuje zbudować, okaże się próba połączenia idei kultury, jakie wyznacza niemiecki poeta, z ideami humanizmu współczesnego (stadium przy-padku w *Czarodziejskiej górze*), który staje się samonegacją. W myśl dialektyki powracamy do „początku”, bogatsi o świadomość jego negacji.

W *Czarodziejskiej górze* ten odrodzeniowo-oświeceniowy wgląd w ideę człowieka został poddany ostrej krytyce, a Settembrini wzbudzał tylko pobłażanie i kpinę, jego poglądy zaś szybko unicestwiali przeciwnicy. Mann jednak w rozrachunku ogólnym jest przedstawicielem humanizmu, a nie totalitaryzmu. Jak pisze 27 lutego 1919 roku: „Wczoraj myślałem z ochotą i nadzieją o *Czarodziejskiej górze*, co zawdzięczam inspiracji czystego, twórczego ducha Goethego”⁶⁵, oraz dodaje 15 czerwca 1921 roku: „[...] uświadomił mi się jasno sens, uświadomiła idea *Czar.g.* Jest ona, tak jak *Hochszt[apler]*, na swój parodystyczny sposób humanistyczno-goethowską powieścią edukacyjną, a H[ans] C[astorp] ma nawet pewne rysy W[ilhelma], Meistra, i mój stosunek przypomina stosunek Goethego do swego bohatera, którego z czułym wzruszeniem nazywa *biedaczyskiem*”⁶⁶. W postawie Settembriniego uwypukla on słabość współczesnego humanizmu mieszczaństwa — mieszczaństwa, które nie zdoła obronić swoich racji ani walczyć o swoje ideały; mieszczaństwa z tradycjami racjonalistycznymi, zezwalającego na uformowanie się irracjonalizmu w kulturze europejskiej, który zawładnie całym narodem niemieckim; mieszczaństwa z tradycjami humanistycznymi, w którym może zatriumfować ideologia barbarzyństwa, negująca w sposób całkowity ideę człowieczeństwa. „György Lukács, analizując w licznych pracach literaturę mieszczańską XX wieku, odnosił się do niej wrogo, wskazując, iż zdradziła ona swe postępowe ideały i pograżyła się w irracjonalizmie i wstecznicwie; jednakże czynił jeden wyjątek, tym wyjątkiem była twórczość Tomasza Manna. [...] Żaden [intelektualista — A.T.-K.] nie obnażył tak przekonująco podskórnych nurtów drażących rzeczywistość naszego wieku”⁶⁷ — konstatuje Rowiński.

Można się zastanowić nad tym, w jakim stopniu problem, z którym zmagał się niemiecki intelektualista w XX wieku, jest aktualny dla kultury europejskiej XXI wieku? Czy ów „most” został wybudowany? Czy istnieje jakiś mocny fundament cywilizacji, która zмага się w pamięci z tragicznymi wydarzeniami dwóch totalitaryzmów XX wieku? Czy, nazwijmy to umownie, „problem Settembriniego” został rozstrzygnięty i Mannowska koncepcja humanizmu stanowi obecnie trzon myśli europejskiej? Jak zauważył filozof kultury, Leszek Kołakowski, „Kultura ta [europejska — A.T.-K.] tymczasem nie tylko z zewnątrz jest zagrożona, ale bardziej może jeszcze przez samobójczą mentalność, w której zubożenie na wyróżnioną naszą tradycję, niepewność,

⁶⁵ T. MANN: *Dzienniki*. T. 1: *Wybór 1918—1921*. Przeł. I. i E. NAGANOWSCY. Poznań 1995, s. 98.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 254—255.

⁶⁷ C. ROWIŃSKI: *Spór Naphty z Settembrinim...*, s. 321.

albo zgoła samoniszczycielska furia, przybierają słowną postać wielkodusznego uniwersalizmu⁶⁸. Mann domagał się, aby nowa humanistyka stawiała człowieka w centrum zainteresowania i aby kwestie związane z jego godnością były traktowane zawsze w sposób fundamentalny. Taką próbą, racjonalistycznej propozycji gwarancji, aby człowiek nigdy już nie stał się narzędziem do realizacji programu politycznego, a zawsze stanowił cel sam w sobie, była powojenna koncepcja praw człowieka⁶⁹. Pojęcie istoty ludzkiej miało mieć swoje źródło w twierdzeniu, że człowiek ze swojej natury ma przypisane mu niezbywalne i przyrodzone wolności osobiste. Nikt nie może wtargnąć w obszar osobistych praw człowieka. Takie ujęcie miało stanowić granicę chroniącą ludzkość przed powtórzeniem „barbarzyństwa” totalitaryzmów XX wieku. To zaś oznaczało, że granica wolności człowieka kończy się tam, gdzie zaczyna się granica wolności drugiego człowieka⁷⁰. W świecie liberalnej demokracji oznaczało to, że podstawową wartością kultury europejskiej wraz z przyrodzoną wolnością staje się tolerancja.

Wydaje się, że owo rozstrzygnięcie było jedynym słusznym po klęsce idei humanizmu. A jednak, „wśród niebezpieczeństw, które pluralistycznemu społeczeństwu zagrażają od wewnątrz — a należą tu rasizm, nacjonalizm, ruchy komunistyczne i rosnąca rola państwa — najważniejszym, jak się zdaje, jest osłabienie psychologicznej gotowości do jego obrony⁷¹ — zauważa, wnikliwie analizując cywilizację europejską, Kołakowski. I następnie rozstrzyga: „Tolerancja nie oznacza koniecznie obojętności. [...] Porządek pluralistyczny może swoje wartościujące założenia na głos i nieprzerwanie wypowiadać. Nie ma w tym nic zdumiewającego ani oburzającego, jeśli w społeczeństwie pluralistycznym obrońcy i wrogowie jego konstytutywnych wartości nie są traktowani z tą samą obojętnością. [...] Pluralizm, który z własnych swoich norm wyprowadzałby beztroskę o swoje istnienie i czynił z niej cnotę, sam by się skazał na śmierć⁷²”. Współczesny porządek polityczny Europy ulega zasadniczym zmianom. Węgierskie, szwedzkie, francuskie, niemieckie czy też polskie wybory parlamentarne ukazują ową zmianę nastrojów społecznych i politycznych. Nacjonalizm, skrajny konserwatyzm, rasizm, ksenofobia, antyliberalizm, silna rola państwa — to jedne z wielu idei powracających wiek później po przestrodze Manna do kultury europejskiej. Symboliczne stają się tutaj austriackie wybory prezydenckie w 2016 roku, gdy po raz pierwszy w powojennej historii kraju

⁶⁸ L. KOŁAKOWSKI: *Szukanie barbarzyńcy*. W: IDEM: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, s. 8.

⁶⁹ http://www.nato.int/cps/en/natolive/official_texts_16912.htm (dostęp: 23.02.2017).

⁷⁰ Zob. I. BERLIN: *Dwie koncepcje wolności*. W: IDEM: *Cztery eseje o wolności*. Przeł. H. BARTOSZEWICZ [et al.]. Poznań 2000.

⁷¹ L. KOŁAKOWSKI: *Samoatrucie otwartego społeczeństwa*. W: IDEM: *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 176.

⁷² Ibidem.

wybory prawie zwyciężył Norbert Hofer, reprezentant Wolnościowej Partii Austrii — partii nacjonalistycznej, konserwatywnej i wywodzącej się z neofaszyistowskiego ugrupowania z lat pięćdziesiątych XX wieku, której idee nawiązują do idei negujących myśl humanizmu, partii, w której kandydatka na prezydenta z 2010 roku — Barbara Rosenkranz krytykuje prawo zabraniające negocjowania Holocaustu⁷³. Wydaje się zatem zasadne, by powracać do analiz problemów kultury europejskiej i odnosić ich rozstrzygnięcia do problemów współczesnych. Problem istnieje. Kołakowski nazwał to „bałwochwalstwem polityki”⁷⁴. Można określić to mianem aktualności „problemu Settembriniego”. Rewizji wymaga dziedzictwo humanizmu XX wieku.

Bibliografia

Wydawnictwa zwarte

- ARYSTOTELES: *Analityki wtóre*. Przeł. K. LEŚNIAK. Warszawa 2013.
- ARYSTOTELES: *Polityka*. Przeł. L. PIOTROWICZ. Warszawa 2002.
- ASTER E. VON: *Historia filozofii*. [Przeł. J. SZEWCZYK]. Warszawa 1969.
- BARAŃCZAK S.: *Zmieniony głos Settembriniego*. W: R. DZIERGWA: *Tomasz Mann w krytyce i literaturze polskiej*. Poznań 2003.
- BERLIN I.: *Dwie koncepcje wolności*. W: IDEM: *Cztery eseje o wolności*. Przeł. H. BARTOSZEWICZ [et al.]. Poznań 2000.
- GADACZ T.: *Historia filozofii XX wieku*. Nurty. T. 1. Kraków 2009.
- HEIDEGGER M.: *List o „humanizmie”*. W: IDEM: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Przeł. K. MICHALSKI et al. Warszawa 1977.
- JAKUSZKO H.: *Idea człowieczeństwa w kulturze niemieckiej na przełomie XVIII i XIX wieku*. W: *Humanizm. Tradycje i przyszłość*. Red. T. SZKOLUT. Lublin 2003.
- KANT I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. M. WARTENBERG. Warszawa 1984.
- KAUTE W.: *W poszukiwaniu dobrego życia. U filozoficznych podstaw głównych orientacji politycznego myślenia*. Katowice 2011.
- KOŁAKOWSKI L.: *Bałwochwalstwo polityki*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków 1999.
- KOŁAKOWSKI L.: *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*. W: IDEM: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990.
- KOŁAKOWSKI L.: *Epistemologia strip-tease’u*. W: IDEM: *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed 1968 roku*. T. 3. London 2002.
- KOŁAKOWSKI L.: *Szukanie barbarzyńcy*. W: IDEM: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990.

⁷³ <https://www.theguardian.com/world/2010/apr/25/freedom-party-austria-poll-hope> (dostęp: 27.02.2017).

⁷⁴ Zob. przypis 54.

- KARASEK K.: *Wątpliwości dotyczące Settembriniego*. W: R. DZIERGWA: *Tomasz Mann w krytyce i literaturze polskiej*. Poznań 2003.
- MANN T.: *Czarodziejska góra*. T. 2. Przeł. J. KRAMSZTYK. Wrocław 2004.
- MANN T.: *Czarodziejska góra*. [Przeł. J. KRAMSZTYK]. Warszawa 1953.
- MANN T.: *Listy 1889—1936*. Przeł. W. JEDLIKA. Warszawa 1966.
- NIETZSCHE F.: *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*. Przeł. L. STAFF. Kraków 2003.
- NIETZSCHE F.: *Ecce homo*. Przeł. L. STAFF. Kraków 2003.
- NIETZSCHE F.: *Wiedza radosna*. Przeł. L. STAFF. Kraków 2003.
- PLATON: *Fedon*. Przeł. W. WITWICKI. Kęty 2002.
- PLATON: *Państwo*. Przeł. W. WITWICKI. Kęty 1998.
- REALE G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Przeł. E.I. ZIELIŃSKI, [cytaty gr. przeł. M. PODBIELSKI]. Lublin 2001
- ROWIŃSKI C.: *Spór Naphty z Settembrinim*. W: R. DZIERGWA: *Tomasz Mann w krytyce i literaturze polskiej*. Poznań 2003.
- TATARKIEWICZ W.: *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 2002.
- ULLMAN W.: *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*. Przeł. J. MACH. Łódź 1985 Łódź 1985.
- WALICKI A.: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996.
- WOLTER: *Mikromegas, historia filozoficzna*. W: IDEM: *Tak toczy się światek...*. Przeł. BOY. Warszawa 1952.

Źródła internetowe

- <https://www.theguardian.com/world/2010/apr/25/freedom-party-austria-poll-hope>
http://www.nato.int/cps/en/natolive/official_texts_16912.htm

Agnieszka Turoń-Kowalska, dr, politolog, magister filozofii, adiunkt w Zakładzie Teorii Polityki i Myśli Politycznej Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Członek Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych oraz European Consortium for Political Research. Zainteresowania naukowe skupiają się na doktrynach europejskiej myśli społecznej i politycznej XIX i XX wieku. Podejmowane zagadnienia znajdują się w obrębie szeroko rozumianej historii idei, filozofii polityki, filozofii społecznej oraz kwestii z zakresu antropologii filozoficznej, które pozwalają na konstatacje dotyczące człowieka i jego miejsca w społeczeństwie i państwie (odwieczne pytanie o *conditio humana*). Ponadto zainteresowania naukowe koncentrują się na polskiej myśli społeczno-politycznej II połowy XX wieku, w szczególności na zagadnieniach „heglowskiego ukąszenia”, a zwłaszcza na myśli Leszka

Kołodzkiego. Wybrane publikacje: *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*. Red. A. Turoń, W. Kaute, T. Słupik. Katowice 2011; *Sceptyczna postawa Leszka Kołodzkiego wobec filozofii chrześcijańskiej*. „Folia Philosophica” 2014, T. 32; *Kryzys kultury europejskiej w ujęciu Leszka Kołodzkiego*. W: „Studia Politicae Universitatis Silesiensis”. T. 13. Red. J. Iwanek, R. Glajcar. Katowice 2014; *Sic et non... czyli problem „bałwochwaltwa polityki” w myśli Leszka Kołodzkiego*. „Folia Philosophica” 2015, T. 33; *Demokracja deliberatywna. Utopia czy ratunek dla demokratycznych wartości?*. Red. A. Turoń-Kowalska. Sosnowiec 2016.