

Serietà politica ed ironia estetica in Thomas Mann: da *Zivilisationsliterat* a suonatore d'organetto

di Katrin Monaldi

In un saggio del 1914 *Gedanken im Kriege* Thomas Mann, in accesa polemica con il fratello Heinrich, aveva evidenziato i motivi centrali del loro dissidio: la presa di posizione in favore della guerra venne accolta con indignazione da Heinrich Mann, il quale avrebbe reagito un anno più tardi, celando la sua sottile accusa dietro la maschera di Zola¹.

Lo *Zola-Essay* sancì la fine dei loro rapporti da anni ormai 'delicati'. La possibilità di una sintesi tra potere e spirito che Thomas Mann vedeva realizzarsi attraverso la guerra era invece indicibilmente lontana dalla concezione del fratello. Zola il difensore del capitano Dreyfus personificava la Francia e soprattutto, era stato un critico sociale che attraverso la rappresentazione di quella società si proponeva di cambiarla. In questo saggio Heinrich Mann prospettava la reciproca compenetrazione di politica e letteratura e, siccome lo spirito è azione, il politico è spirito, dunque deve agire. Al contrario, per Thomas Mann

* Presentato dall'Istituto di Lingue.

¹ Cfr. Heinrich Mann, *Zola-Essay. Geist und Tat*, in *Ausgewählte Werke*, a cura della Deutsche Akademie der Künste, 13 voll., Berlin, Aufbau 1954-1962, vol. XI. In questo saggio su Zola, pubblicato nel novembre del 1915, Heinrich Mann condannava la guerra imperialista intrapresa dalla Germania guglielmina. La sua fu soprattutto una risposta alle manifestazioni degli intellettuali tedeschi che, invece, miravano a difenderla primo fra tutti Th. Mann. Eppure, la polemica che sta alla base delle *Betrachtungen eines Unpolitischen* non esplose soltanto come reazione al saggio di Heinrich Mann. Sappiamo infatti, che quando Th. Mann lesse lo *Zola-Essay* stava già lavorando da almeno un mese alle sue *Considerazioni*.

l'uomo di spirito non doveva agire sulla realtà perché, altrimenti, si sarebbe ritrovato in un elemento a lui estraneo.

La risposta rancorosa allo *Zola-Essay* è quella di un 'impolitico' ferito che combatte il *Bourgeois* e il suo 'valletto' intellettuale: il *Zivilisationsliterat* ovvero Heinrich Mann, l'avversario 'muto' nelle *Betrachtungen eines Unpolitischen*, il simbolo dello 'spirito' e della civilizzazione. L'antitesi tra *Kultur* come unità di natura tedesca, individualismo, arte, metafisica e musica da un lato e *Zivilisation* come unità di spirito occidentale, letteratura, politica e democrazia dall'altro, è alla base della tensione politica che da qui verrà poi estesa allo *Zauberberg*. Soltanto sulla montagna il tragicomico e 'silenzioso' letterato della civilizzazione poteva diventare un comico e loquace suonatore d'organello.

La pretesa di Heinrich Mann che lo scrittore dovesse partecipare alla formazione o 'trasformazione' sociale della nazione, ora poteva venire accolta dal fratello senza dover rinunciare alle sue posizioni; ma per fare ciò doveva ridurre la polemica bellica delle sue *Considerazioni*. Questa necessità si concretizzò davvero.

Gli scritti pubblicati tra il 1921 ed il 1924 costituiscono infatti, documenti chiave non solo per la genesi dello *Zauberberg* ma anche per la cosiddetta fase di 'riorientamento' di Thomas Mann.

Tra questi, l'opera più significativa è il saggio *Goethe und Tolstoi* sviluppato due anni e mezzo dopo lo 'choc'² prodotto dalla guerra. L'interesse internazionale qui presente, riuscì a riequilibrare considerevolmente la polemica nazionalista contenuta nelle *Betrachtungen*. Parlando di armonia ed equilibrio, Thomas Mann tentò di riporre la *Galeere*³ ed inoltre, di sostituire il

² «Ich bin noch immer wie im Traum, und doch muß man sich jetzt wohl schämen, es nicht für möglich gehalten und nicht gesehen zu haben, daß die Katastrophe kommen mußte. Welche Heimsuchung! Wie wird Europa aussehen innerlich und äußerlich wenn sie vorüber ist». Lettera a Heinrich del 7.VII.1914. Cfr. A. Kantorowicz, *Heinrich und Thomas Mann*, Berlin, Aufbau 1956, pp. 106 sg.

³ Fu Thomas Mann stesso a definire in questo modo le *Considerazioni di un impolitico*: «Warum denn aber mußte es gerade mir so erscheinen? Warum mir die Galeere, während andere frei ausgingen?». Si veda anche il motto ripreso

contrappeso che mancava alla conformità borghese, presentando il principio della creatività come orientamento nazionale non più però, e questa è la novità, su un piano polemico-astratto.

Thomas Mann era soprattutto confuso. In questo suo primo discorso in pubblico tenuto a Lubecca nel 1921, egli indicava alla borghesia colta e demoralizzata, quindi anche a se stesso, una sorta di alternativa politica e culturale invocando una 'società' a sostegno della cultura.

Gran parte del saggio venne realizzato mentre stava lavorando alla stesura dello *Zauberberg*, concepito tra il 1912 ed il 1913⁴. *Goethe und Tolstoi* ha come sottotitolo «Fragmente zum Problem der Humanität» e, allo stesso modo, gli insegnamenti del romanzo svelano quelli dell'umanesimo goethiano. Sono questi gli aiuti su cui l'impolitico disorientato può contare. Il classicismo tedesco riusciva a trasmettere ciò che la propria filosofia borghese, spentasi con la guerra, non era più in grado di fare⁵.

Le opinioni riguardanti questo periodo, trascritte nel diario, sono profondamente pessimiste⁶. Le sue reazioni riguardo le lotte degli Spartachisti a Berlino denotano un certo disprezzo nei confronti di Liebknecht e della Luxemburg:

Ich verachte diese Liebknecht und Luxemburg u. s. w., sie sind nichts als Politiker, wilde Sozialisten. Tolstoi mag im Vergleich mit Do-

da Molière: «Que diable allait-il faire dans cette galère?». Cfr. Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 1993, p. 4. Qui e in seguito cito da questa edizione utilizzando la seguente sigla BE.

⁴ Cfr. H. Koopmann, *Die Lehren des Zauberbergs*, in *Thomas Mann-Studien*, a cura di Thomas Sprecher, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1995, vol. XI, pp. 68 sgg.

⁵ *Ibidem*.

⁶ «Löhr mit dem ich über die dunkle Zukunft sprach: über die innere Arbeit, Deutschland zu modernisieren, zu demokratisieren, mit dem alten, dem romantischen, dem kaiserlichen Deutschland aufzuräumen, einer Arbeit, die knirschend und unter Qualen, mit den stärksten Widerständen kämpfend vonstatten geht, weil das Alte viel zu tief und fest in den Seelen sitzt, mit dem Deutschtum selbst vielleicht viel zu viel identisch ist [...]». Cfr. Th. Mann, *Tagebücher 1918-1921*, a cura di Peter de Mendelssohn, Frankfurt am Main, Fischer 1981, p. 16, 28.IX.1918. Qui e in seguito cito da questa edizione utilizzando la seguente sigla TG I, all'indicazione delle pagine seguirà la data corrispondente.

stojewskij Sozialist sein; im Vergleich mit diesen blöden Berserkern und Beglückern ist er reiner Moralist und Religiöser. Er lehnt den Sozialismus ab. Er lehnt auch das ›Führertum‹ ab, die ›Wirkung auf andere‹⁷.

Non a caso, nel *Goethe und Tolstoi* vengono distinte due coppie di poeti: Goethe e Tolstoj da una parte e Schiller e Dostojewskij dall'altra, sulla base di un antagonismo nettamente definito ripreso dal saggio schilleriano *Über naive und sentimentalische Dichtung*⁸.

[...] Kritik ist Geist, während die plastische Gesinnung Sache der Natur- und Gotteskinder ist⁹.

Goethe e Tolstoj seguono la tendenza ingenua¹⁰ e rappresentano la natura, sono poeti plastici che riproducono immagini obiettive e creative legate alla natura. Schiller e Dostojewskij al contrario, seguono la tendenza sentimentale e rappresentano l'arte critica, l'atteggiamento anarchico-morale verso la vita e la natura, simboleggiano cioè, lo spirito. Ma tutti e quattro i poeti partecipano a questa eterna opposizione di natura e spirito, ingenuo e sentimentale. Quasi giocando:

Die Wechselseitigkeit der sentimentalischen Sehnsucht (denn nicht nur der ›Geist‹, fanden wir, ist sentimentalisch), das Streben der Geistesöhne zur Natur, der Naturkinder zum Geist, deutet auf eine höhere Einheit als Ziel der Menschheit, welches sie [...] mit ihrem eigenen Namen, mit dem der humanitas belegt¹¹.

La figura di Goethe viene utilizzata da Mann per sviluppare il concetto di umanesimo. La pietistica ricerca di sé, del guardare

⁷ *Ibid.*, p. 127, 6.I.1919.

⁸ Th. Mann, *Goethe und Tolstoi*, in *Gesammelte Werke*, 13 voll., a cura di Hans Bürgin e Peter de Mendelssohn, Frankfurt am Main, Fischer 1974, vol. IX, p. 61. Qui e in seguito cito da questa edizione. Per le opere di Th. Mann riprese dalla raccolta *Gesammelte Werke*, utilizzerò la seguente sigla *GW* seguita dal numero romano corrispondente al volume.

⁹ *GW IX*, p. 87.

¹⁰ *GW IX*, p. 99.

¹¹ *GW IX*, p. 172.

in sé conduce come in Tolstoj a tendenze democratiche¹². L'umanesimo goethiano è molto più *Offenheit*, schiettezza, che ideologia. Goethe è l'uomo del centro, dell'equilibrio, tra soggettività creativa e progressista e adesione a tradizioni al di là del tempo.

La nuova umanità statuita nel *Goethe und Tolstoj* si scontra con il grido espressionista per una nuova umanità. Lo scopo di questa umanità era l'armonia di una più alta unità¹³. Era l'ideale del *Schön-Menschliche* stabilito da Schiller come risultante dalla fusione di ingenuo e sentimentale. In seguito a tale unione, i due caratteri avrebbero raggiunto una reciproca distanza dagli estremi di ogni tipo¹⁴.

Il termine *Humanität* non venne mai precisamente definito da Mann. La sua umanità era libertà. L'emancipazione dalla natura e dai suoi vincoli. Era lo 'spirito':

Denn Freiheit ist Geist, ist Loslösung von der Natur, Widersetzlichkeit gegen sie; sie ist Humanität, begriffen als Emanzipation vom Natürlichen und seinen Bindungen, diese Emanzipation als das eigentliche Menschliche und Menschen *würdige* verstanden¹⁵.

Questo processo di liberazione dalla natura perseguito da Tolstoj durante la giovinezza, viene interpretato da Mann come *Vermenschlichung*:

Vermenschlichung, das bedeutet ihm [Tolstoj] Entnatürlichung, und in der Loslösung von der Natur, von allem, was überhaupt natürlich ist, der Familie zum Beispiel, der Nation, dem Staat, der Volkskirche, allen sinnlichen und instinkhaften Leidenschaften, der Liebe, der Jagd, im Grunde dem ganzen Leibesleben, namentlich aber von der Kunst, die für ihn ganz wesentlich Sinnlichkeit und Leibesleben bedeutet – in dieser Art von Vermenschlichung besteht fortan der Kampf seines Lebens¹⁶.

¹² GW IX, p. 121.

¹³ GW IX, p. 172.

¹⁴ F. Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung. Philosophische Schriften*, in *Schillers Werke*, a cura di B. von Wiese, Weimar, Böhlau 1962, vol. XX, p. 491.

¹⁵ GW IX, p. 97.

¹⁶ GW IX, pp. 82 sg.

Anche se Mann si sofferma maggiormente sui rappresentanti della 'natura', nel saggio viene statuito che anche lo 'spirito' tende al raggiungimento dell'umanità dato che tutti gli uomini soffrono di una duplicità di natura e spirito e sono coinvolti in tragiche antinomie:

Was dauernd in Rede steht, ist das Streben der Naturkinder zum Geiste, das ebenso sentimentalischer Art ist wie das umgekehrte Streben der Geistessöhne zur Natur und das mit mehr oder weniger Glück und Geschick, mehr oder weniger Naivität oder Freiheit geübt wird. [...] Christentum, Humanität, Zivilisation bilden hier ein und dasselbe geistesdemokratische Gegenprinzip, und der Prozeß der Vergeistigung ist zugleich ein solcher der Demokratisierung¹⁷.

In un certo senso, la *Zivilisation* venne riabilitata proprio attraverso la figura di Goethe. E se Mann, in precedenza, lo aveva stimato perché nemico della politica e della democrazia, nel saggio lo ammirò poiché secondo lui, Goethe aveva capito il carattere prevalentemente civilizzante della sua vocazione nazionale¹⁸.

Niemand hat je das eigene Ich in dem Sinne geliebt, niemand war je egozentrisch in dem Sinne, daß er sein Ich als kulturelle Aufgabe verstand und es sich in der Betreuung dieser Aufgabe sauer werden ließ, ohne auch zu erzieherischer Wirkung in der äußeren Menschenwelt, zum Glück und der Würde eines Jugendführers und Menschenbildners wie von ungefähr zu gelangen; und der Augenblick dieser Einsicht ist, wie er erst auf der Höhe des Lebens sich einstellt, der höchste im Leben des produktiven Menschen¹⁹.

Goethe und Tolstoi descrive in forma saggistica ciò che nello *Zauberberg* diventa finzione: i pluralistici orientamenti culturali-politici dell'Europa. Dal 1921 Thomas Mann prese ad intendere lo *Zauberberg* come romanzo di formazione sulla scia del *Wil-*

¹⁷ GW IX, pp. 124 sg.

¹⁸ Cfr. lo studio di André Banuls sul rapporto tra Thomas Mann e il fratello, *Thomas Mann und sein Bruder Heinrich*, Stuttgart, Kohlhammer 1968, pp. 82 sgg.

¹⁹ GW IX, pp. 150 sg.

helm Meister, sebbene i suoi contenuti educativi si compensassero a vicenda in modo scherzoso.

Fu Mann stesso a considerare il *Goethe und Tolstoi* un vero e proprio *pendant* allo *Zauberberg*. La serietà del primo contrasta con la struttura ironica del secondo. Non solo uno è il riscontro dell'altro, ma entrambe si collocano sulla stessa linea, hanno qualcosa in comune:

[...] Lektüre in den "Wanderjahren". Erstaunen über die eigentlich Goethe'sche Sphäre des "Zbg.". Der Vortrag wird auf diese Weise ein reines, vollständiges Stück zum Roman²⁰.

Per mostrare come le trasformazioni attuate sul progetto *Zauberberg* furono conseguenti ad alcune idee esposte nel *Goethe und Tolstoi*, è necessario soffermarsi in particolare, su due brani.

Nel terzultimo paragrafo «Bekenntnis und Erziehung», troviamo dei passaggi che toccano lo *Zauberberg* molto da vicino. Il rapporto tra Hans Castorp e Mann viene sottolineato nel passo dove si parla, facendo riferimento al *Wilhelm Meister*, della relazione tra autore e personaggio. In realtà, anche se Thomas Mann allude al suo *Bildungsroman*, non è tanto la *Bildung* di Castorp ad affiorare, ma gli esperimenti che il pupillo compie, affinché non lui ne venga trasformato, ma il suo autore.

Goethe nennt Wilhelm Meister irgendwo sein geliebtes Ebenbild... Wieso doch? Liebt man sein Ebenbild? Sollte nicht ein Mensch, der nicht an unheilbarer Selbgefälligkeit krankt, in der Anschauung seines Ebenbildes der eigenen Verbesserungsbedürftigkeit sich recht bewußt werden? Doch, eben dies sollte er. Und eben dies Gefühl der Verbesserungs- und Vervollkommungsbedürftigkeit, diese Empfindung des eigenen Ich als einer *Aufgabe*, einer sittlichen, ästhetischen, kulturellen Verpflichtung, *objektiviert* sich im Helden des autobiographischen Bildungs- und Entwicklungsromans, vergegenständlicht sich zu einem Du, an welchem das dichterische Ich zum Führer, Bildner, Erzieher wird – identisch mit ihm und zugleich ihm überlegen in dem Grade, daß Goethe seinen Wilhelm, den guten Kerl in seinem dunklen Drange, den er aus sich herausgestellt, einmal mit väterlicher Zärtlichkeit einen »armen Hund« nennt – ein Wort voller Empfindung für sich und ihn. Im Innern

²⁰ TG I, p. 540, 26.VII.1921.

des autobiographischen Pathos selbst also vollzieht sich bereits die Wendung ins Erzieherische²¹.

Nel paragrafo «Natur und Nation» ancora una volta si parla di Goethe e in particolare del concetto di rinuncia:

Goethe's Entsagungspathos – oder, da es sich um Dauerndes, die Existenz Durchwaltendes handelt –, sein Entsagungs *ethos* ist persönlicher Art, ist Schicksal, ist der Instinkt-Befehl seiner besonderen nationalen Sendung, die eine wesentlich *sittigende* Sendung war. Wie, oder sollte dies Schicksal und diese Sendung, diese Bindung, Bedingung und Beschränkung, diese erzieherische Entsagungspflicht dennoch etwas weniger Goethisch-Persönliches sein, als es uns eben schien? Wäre sie die Schicksalsvorschrift, der eingeborene und bei schwerer geistiger Strafe unverbrüderliche Imperativ jedes geistigen Deutschtums, welches irgendwie und in welchem Grade immer zu bildender Verantwortlichkeit zu erwachsen bestimmt ist?²²

Non c'è dubbio, che la *Entsagung* non riguarda qui solo Goethe, ma ha a che fare con l'intellettuale tedesco in generale e viene riproposto come unico atteggiamento educativo ed autoeducativo capace di garantirgli la funzione di modello per il proprio popolo. Ed è chiaro che Thomas Mann includea anche se stesso nel novero di questi spiriti i quali, prima o poi, dovranno diventare *praeceptor germaniae*²³.

Grazie ad una annotazione dei *Diari* è possibile connettere la lettura del libro di Georg Brandes *Die Romantische Schule in Deutschland* con la lettura delle opere di Novalis poche settimane prima di iniziare il *Goethe und Tolstoi*, nel maggio del 1921:

Las dieser Tage eifrig in Brandes' Romant.[ische] Schule in Deutschland, verblüfft, bei Novalis Gedanken zu finden, die sich bei der Durchdringung der Zbg-Welt einstellten, ohne daß ich mir ihrer etwai- gen früheren Reception bewußt gewesen wäre. Aufregung zu den Dialogen Bunge[Naphta]-Settembrini. Letzterer muß die Äußerung des Ande-

²¹ *GW IX*, pp.149 sg.

²² *GW IX*, pp. 123 sg.

²³ Cfr. a questo proposito il saggio di Matteo Galli su *La montagna incantata, La catabasi del buonanulla*, Pasion di Prato, Campanotto 1994, pp. 122-129.

ren als obscön empfinden und sich getrieben fühlen, die Unschuld H. C. [Hans Castorp] ritterlich davon zu schützen. Hieraus entsteht schließlich die Duellforderung?²⁴

Anche i dibattiti liberal-conservatori delineati nello *Zauberberg* subirono in parte, l'influsso di Brandes accanto a Nietzsche, Schopenhauer e Wagner, uno dei maestri più importanti per Thomas Mann. Questi studi rafforzarono l'idea di una possibile compatibilità tra nazionalismo e cosmopolitismo, tradizionalismo e attitudine positiva verso il futuro. L'apertura cosmopolita verso il mondo e l'ancoraggio culturale alla nazione dovevano interagire sia nel *Goethe und Tolstoi* che nelle *Betrachtungen*.

Le tracce riconducibili alle letture di Brandes e di Novalis si ritrovano solo nel paragrafo «Krankheit»²⁵. Tuttavia, anche se il Romanticismo qui rimane sullo sfondo, è significativo che Mann utilizzi il liberale Brandes a sostegno della sua idea di compatibilità tra nazionalismo e universalismo, per cui lo scrittore tedesco poteva rimanere nazionalista ma al contempo difendersi da restringimenti nazionalisti.

L'ultimo paragrafo del *Goethe und Tolstoi*, «Ein letztes Fragment», riprende in maniera molto evidente i pensieri basilari delle *Betrachtungen*, in particolare dell'ultimo capitolo «Ironie und Radikalismus». «Ironia è il pathos del centro»²⁶, leggiamo nel *Goethe und Tolstoi* e i tedeschi vengono intesi come il popolo situato «nel centro del mondo borghese». Ciò di cui si parla qui è «la terribile difficoltà del centro»²⁷.

Le *Betrachtungen* e il *Goethe und Tolstoi* si possono dunque leggere come versioni interlineari dello *Zauberberg*. Basti pensare al paragrafo «Krankheit» nel *Goethe und Tolstoi* in cui si palesa con maggiore evidenza la stretta vicinanza con il mondo dello *Zauberberg* e con quella predilezione della malattia sulla salute, poiché proprio sulla malattia poggerrebbe «la dignità dell'uomo»²⁸.

²⁴ *TG I*, pp. 450 sg., 5.VII.1920.

²⁵ *GW IX*, pp. 79-81.

²⁶ *GW IX*, p. 171.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *GW IX*, p. 80.

Nel 1922, in occasione del 60° compleanno di Gerhart Hauptmann, Thomas Mann pronunciò a Berlino il discorso *Von deutscher Republik* un tentativo, certamente sorprendente, di mettere in relazione la repubblica con il Romanticismo e, quindi, con ciò che vi era di più tedesco. *Von deutscher Republik* e *Goethe und Tolstoi* hanno in comune con lo *Zauberberg* il gioco delle polarità che doveva servire ad adombrare sia la rappresentazione tragico-pessimistica della de-borghesizzazione, sia la concezione del romanzo come *Bildungsroman*.

Senza dubbio Thomas Mann comprese che era proprio la parte da lui difesa durante la guerra, ossia, il pensiero romantico-conservatore, a minacciare in quel momento lo spirito tedesco. E proprio con questo saggio si collocò tra i due fronti, poiché l'umanità non è altro che il centro tedesco e la repubblica la sua forma giuridica. Forse, così facendo, occupò il medesimo fronte politico del *Zivilisationsliterat*, ma non per questo è lecito affermare che egli si schierasse anche spiritualmente dalla sua parte. Eppure, ogni volta che Thomas Mann aveva osservato la pericolosità politica dell'ondata antiumanitaria insita nello spirito tedesco degli anni di Weimar, il rimprovero era sempre stato quello di essere egli stesso ormai un *Zivilisationsliterat*. Attraverso questo saggio Mann sperimentò con quanta velocità e leggerezza venissero effettuate valutazioni e classificazioni politiche. Rinfacciargli di aver adattato le *Betrachtungen* alle sue nuove convinzioni politiche, sarebbe sciocco e poco convincente. Simili rimproveri erano tuttavia un tipico fenomeno del tempo riconducibile alla discriminazione politica da parte delle forze antirepubblicane a cui Mann fu esposto in seguito alla sua dichiarazione in favore della repubblica.

Come il discorso *Von deutscher Republik*, lo *Zauberberg* ha per oggetto la crisi spirituale dell'Europa prima della guerra: anche il lungo romanzo, di fatto, è una riflessione inserita negli accesi diverbi di due pedagoghi sul cammino che la Germania avrebbe dovuto intraprendere.

Durante la prima passeggiata con suo cugino Joachim Ziemssen, Hans Castorp e il lettore fanno conoscenza con l'umanista italiano Lodovico Settembrini, che il 'pupillo della vita' scambia subito per un suonatore d'organetto:

[...] Diese Mischung aber von Schäßigkeit und Anmut, schwarze Augen

dazu und der weich geschwungene Schnurrbart erinnerten Hans Castorp sogleich an gewisse ausländische Musikanten, die zur Weihnachtszeit in den heimischen Höfen aufspielten und mit emporgerichteten Sammetaugen ihren Schlapphut hinhielten, damit man ihnen Zehnpfennigstücke aus den Fenstern hineinwürfe. – Ein Drehorgelmann! – dachte er²⁹.

Settembrini e il gesuita Leo Naphta incarnano e interpretano i principi spirituali del periodo che, portati all'estremo, si ripercuotono sulla questione del centro tedesco. Attraverso questo procedimento Thomas Mann mirava a smascherare tutta l'assurdità di una visione unilaterale del mondo. Solo amalgamando i due principi si sarebbe raggiunto qualcosa di positivo.

Il ruolo di Settembrini appare vago e rimarrà tale. In lui si compie per così dire, una sintesi letteraria tra i punti di vista del fratello e quelli dell'autore stesso³⁰. Il suo personaggio evidenzia ciò che anche il romanzo lascia intravedere: gli insegnamenti qui formulati sono di dubbia natura sebbene suonino convincenti. Anche l'umanista non ha un messaggio ben definito. Nonostante la sua incisività la sua figura appare troppo variabile. Parte dei suoi insegnamenti sono quelli del giovane Mann ed al contempo quelli di Heinrich. A chi ripensiamo infatti, quando Settembrini dichiara che lo spirito della letteratura e lo spirito della politica coincidono nella parola *Zivilisation*³¹, esattamente ciò che Thomas Mann aveva aspramente rimproverato al fratello?

Non solo è lecito stabilire una continuità tra il *Zivilisationsliterat* e Settembrini, ma anche rilevare la stretta affinità tra la politicizzazione dello spirito attuata dal politico *belles-lettres* e l'ideologia del progresso dello *Zauberberg*³². Entrambi, di fatto, rappresentano la dominazione degli ideali del XVIII e del XX secolo che si manifesta con la «politicizzazione dello spirito, con il

²⁹ Th. Mann, *Der Zauberberg*, GW III, pp. 82 sg. Qui e in seguito cito da questa edizione.

³⁰ Cfr. H. Koopmann, *ibid.*, p. 77.

³¹ GW III, p. 225.

³² Cfr. B. Kristiansen, *Unform-Form-Überform. Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Methaphysik*, in *Studien zur Literatur der Moderne*, a cura di Helmut Koopmann, Bonn, Bouvier 1986, vol. X, p. 82.

capovolgimento del concetto di spirito in quello di Illuminismo e filantropia rivoluzionaria»³³.

Eppure, anche se in Settembrini ritroviamo molti degli attributi del *Zivilisationsliterat*, il suo personaggio viene addolcito e reso più amabile e cortese sia rispetto al suo modello, sia rispetto a Naphta, che rimane una figura in un certo modo inquietante. Nonostante i suoi modi bizzarri, Settembrini viene difeso come uomo decente e benintenzionato non, tuttavia, come guida per il futuro. Da un punto di vista occidentale il suo errore non è da ricercarsi nel suo liberalismo, ma nella sua incapacità di ammettere la problematicità insita nella pretesa di riconciliare il liberalismo con la nazione-stato. Nel suo monito contro i pericoli del totalitarismo ignora o dimentica quelli del capitalismo.

Ormai l'ostilità nei confronti del *Zivilisationsliterat*, soprattutto nei confronti di un tipo di pensiero, qui nel romanzo è svanito. Evidentemente, dobbiamo pensare ad una sorta di giustificazione per Settembrini. Il narratore guarda con benevolenza l'Italiano anche se, nelle *Betrachtungen* il suo prototipo intellettuale è considerato il più superficiale degli uomini.

Questo passaggio non riflette soltanto la riconciliazione di Mann con il fratello, ma anche la generale accettazione del mondo del dopoguerra dominato com'era dalle vittorie del 1918. Naturalmente, questo comprendeva anche il sostegno e la difesa militante della Repubblica di Weimar.

Nel corso della storia Settembrini si avvicina sempre più alle idee che l'impolitico aveva promulgato temporaneamente nelle *Betrachtungen*, poiché anche lui predica l'amore per l'uomo e parla di centro³⁴. Tuttavia, è importante ricordare che la contrapposizione dei due mentori non è una semplice ripetizione del contrasto tra Thomas e Heinrich Mann. Anche se Settembrini avrebbe incarnato molte delle convinzioni dell'autore, fu Mann stesso a lasciare che queste si esprimessero autonomamente, poiché il romanzo doveva rimanere una storia d'anteguerra³⁵.

³³ BE, p. 23.

³⁴ GW III, p. 222.

³⁵ Cfr. D. A. Prater, *Thomas Mann Deutscher und Weltbürger. Eine Biographie*, München, Wien, Hanser 1995, p. 146.

Durante la guerra, le passioni politiche e nazionali di Thomas Mann resero impossibile la continuazione delle *Betrachtungen*. Sicuramente, lo *Zauberberg* deve essere riconoscente al saggio proprio per questa pesantezza politica. Senza quella polemica, che gli era veramente costata molto, Mann non avrebbe forse mai potuto concepire un romanzo così ironicamente 'leggero'. Inoltre, senza letterato della civilizzazione, una figura come Settembrini non si sarebbe mai potuta inserire. Questo non ci deve trarre in inganno. Sarebbe un grave errore considerare Settembrini unicamente come un sostenitore della democrazia e Naphta come un fascista. Differentemente da altri personaggi come Clawdia Chauchat, la signora Stöhr e la signora Iltis, o il consigliere Behrens, nonostante le analogie prettamente fisiche che molti, tranne Mann – se non inconsciamente³⁶ – hanno riscontrato tra Leo Naphta e Lukács, nonostante la parentela 'ideologica' tra il suonatore d'organetto e il letterato-fratello, i due mentori sono pure invenzioni, due figure artistiche. Sicuramente, i fascisti non si riconobbero in Naphta e nessun democratico liberale, politicante, parlava come Settembrini. Neppure Thomas Mann s'identificò mai con loro e dunque, non tutte le loro parole coincisero necessariamente con i suoi pensieri. Semmai trasmise qualcosa di sé a Castorp, certamente un personaggio più soggettivo di altri, ma anche molto semplificato.

Con la svolta degli eventi, la caduta del Reich e la costituzione della Repubblica di Weimar, Settembrini non poteva più rappresentare il sosia dell'autore delle *Betrachtungen*. Per un certo periodo, i *Diari* lo dimostrano³⁷, Thomas Mann aveva pensato ad un pastore protestante che doveva chiamarsi Bunge. Un teologo borghese-luterano, conservatore, monarchico, nazionalista, forse allievo della scuola dialettica hegeliana, del prusianesimo svevo, tendente a destra, non era più accettabile, poiché avrebbe con chiari riferimenti rimandato i lettori alla realtà tedesca. All'infelice Naphta, reazionario e ammiratore del Medioevo, Thomas Mann assegnò alcuni argomenti ed alcune atmosfere riprese dal mondo delle *Betrachtungen*. Ma, allo stesso

³⁶ Cfr. K. Mann, *Meine ungeschriebenen Memoiren*, Frankfurt am Main, Fischer 1994, pp. 78-88.

³⁷ *TG I*, p. 197, 14.IV.1919.

tempo, lo allontanò da sé. Di fatto, Thomas Mann aveva poco in comune con un gesuita per metà di origine ebrea sostenitore di un'utopia di uno Stato di Dio di tipo comunista³⁸. Eppure, la figura di Naphta viene arricchita da una serie di lineamenti caratteriali che non corrispondono neppure al Thomas Mann delle *Betrachtungen*. In Naphta si palesa piuttosto un'anticipazione della figura d'intellettuale antidemocratico dell'Europa del tempo in rivolta contro la ragione, la cui attività, secondo Mann, avrebbe dovuto ripercuotersi fatalmente sui rapporti politici del periodo weimariano³⁹. Il suo punto di vista viene sostanzialmente spiegato dalla sua origine e dalla sua storia. Il contesto intellettuale tra lui e Settembrini diviene espressione dello scontro d'interessi e di volontà degli anni precedenti la deflagrazione del 1914.

Naphta inizia le sue argomentazioni con una critica marxista all'umanesimo di Settembrini dichiarando che è essenzialmente borghese, interessato e razionalizzato, la tipica filosofia della classe media industriale e commerciante, molto più utilitarista che filantropa, agile nel giustificare la libertà dell'individuo di raggiungere il successo senza interferenze esterne. Secondo Naphta infatti, il vero umanesimo ha origine dall'attività civilizzatrice della Chiesa e dalla sua disciplina morale e si può restaurare solo all'interno di una società gerarchica attraverso l'alleanza tra trono e altare. Non riesce ad intravedere un genuino idealismo nel liberalismo difeso da Settembrini, che guarda ad una Europa futura dominata da pacifiche nazioni. Per Naphta, ciò che verrà sarà un conflitto di nazioni capitalistiche rivali. La catastrofe è inevitabile. Questo è il destino che incombe sull'Europa.

E, mentre Settembrini insiste sull'idea pacifica di progresso e sulla ragione come mezzo per raggiungere la perfezione umana, Naphta vede solo delle nazioni confuse e dichiara che solo la guerra porrà rimedio ai mali attuali. Viene definito un rivoluzionario reazionario: combina il Cattolicesimo con il Marxismo con

³⁸ Cfr. K. Harprecht, *Thomas Mann eine Biographie*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt 1995, p. 536.

³⁹ Cfr. K. Sontheimer, *Thomas Mann und die Deutschen*, München, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung 1961, p. 70.

la stessa facilità con cui l'umanista difende l'internazionalismo e la distruzione dell'Austria. Come Settembrini, Naphta ha una risposta per ogni domanda di Castorp, ma le sue risposte sono ancora più appassionate. E, come Settembrini, è malato.

Nel personaggio di Naphta, Thomas Mann riassume in modo abbastanza singolare, i tre *cliché*: ebreo – gesuita – comunista. Di Naphta alcuni critici⁴⁰ hanno sostenuto che sarebbe un romantico, anche lui discepolo di Novalis con un morboso attaccamento per la morte nel mondo tenebroso di *Kreuz, Tod und Gruft*. Il messaggero dell'oriente e della malattia.

A Settembrini invece, manca la profondità ideologica e la dignità, che diversamente caratterizzano Naphta⁴¹. Settembrini sta dalla parte dell'Illuminismo, della democrazia europea-occidentale, della Rivoluzione francese, del credo assoluto nel progresso dell'umanità. Tutte cose in cui Thomas Mann non credeva ancora molto mentre stava lavorando allo *Zauberberg*, erano per così dire, fuori dal suo ambito spirituale.

Settembrini «ha una grande opinione dell'uomo in generale», come sostiene Joachim. Per Settembrini, l'umanista è riuscito ad avere il controllo del suo ruolo di vate, ma il suo moralismo ragionevole, a differenza di quello del classicismo di Weimar, è inevitabilmente politico. Patriottismo per lui significa radicalismo, odio della tirannia, mentre per Hans e Joachim e per Mann stesso, al tempo delle *Betrachtungen*, significa conservatorismo. La letteratura per Settembrini è totalmente connessa con la lotta per il progresso, il quale con l'ausilio della positiva influenza dello sviluppo tecnico unirà tutti gli uomini della Terra. Infatti, egli appartiene alla *Società per l'Organizzazione del Progresso*. Il progresso come tendenza naturale degli esseri umani, convinzione che, secondo lui, può essere rafforzata solo dal darwinismo, ricorda l'ideologia della Massoneria del Settecento, anche prima di sapere da Naphta che Settembrini appartiene alla confraternita. Il credo massone, come scrive Lessing in *Ernst und Falk*, era animato dalla volontà di combattere i pregiudizi riguardanti la fede, la nazionalità e la provenienza sociale tipiche del periodo. Anche Settembrini eleva la Massoneria

⁴⁰ Cfr. H. Mayer, in K. Harprecht, *ibid.*, p. 537.

⁴¹ Cfr. H. Koopmann, *ibid.*, p. 86.

a fondamento della coscienza individuale capace di combattere per la pace, le riforme sociali, l'istruzione gratuita e tutte le cause liberali.

Castorp apprende da Settembrini l'importanza del Cristianesimo. La sua dottrina del valore di ogni individuo, della fratellanza e dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio, è considerata fondamentale per lo sviluppo della sua personale idea di democrazia individualista. Hans tuttavia, inizierà ad intravedere i limiti di questo razionalismo astratto. La morte di un paziente del *Berghof* gli ricorda che l'amore per la libertà e l'attitudine umana individuata da Settembrini nella sua lode a tutto ciò che gli uomini riescono a raggiungere mediante i loro sforzi, è solo una delle tendenze del pensiero umano. L'altra per Castorp è la pietà, la consapevolezza della morte e del suo potere solenne, l'accettazione della debolezza e della fragilità. Il 'pupillo della vita' comprende allora, che gli umanisti non possono avere il monopolio della dignità umana, come si è tentati a pensare ascoltando i 'comizi' di Settembrini. Castorp intuisce che vi sono altre forme di moralità accanto al 'dovere pratico nella vita', alla 'festa domenicale del progresso', alla 'eliminazione sistematica della sofferenza' propugnate da Settembrini, poiché ravvisa che tutto questo mal si adegua alla vita. Solo nella seconda parte del libro, quando Castorp riconosce di aver ricevuto una dose sufficiente dell'insegnamento di Settembrini, imparando da lui ciò che gli occorre, entra in scena il gesuita. Così, recuperato il suo equilibrio e la sua capacità critica, individua l'esistenza di dottrine filosofiche completamente opposte al liberalismo individualista di Settembrini, al suo credo nelle istituzioni democratiche e nell'autodeterminazione di ogni uomo, alla sua opposizione umanitaria contro le classi e contro le guerre nazionali. L'ordinato sistema religioso, è per lui molto più importante di una qualsivoglia moralità ed è abbastanza romantico da andare a cercare la dignità umana nella malattia piuttosto che nella salute.

Le contraddizioni contenute nella dottrina di Settembrini sono evidenti: predica il pacifismo eppure, sarebbe pronto a combattere l'Austria sotto forma di una guerra italiana nazionalista e civilizzatrice. Inoltre, è troppo didattico e troppo sicuro di sé per poter piacere a Castorp. Con tutta la sua ironia non è neppure capace di ridere di se stesso. Anzi, ci viene detto che

non ride affatto. Naphta sì, ride. Ride soprattutto di alcune idee di Settembrini e forse, è molto più umano del suonatore d'orga-
netto. Eppure, nemmeno Naphta ride mai con se stesso.

Un giorno, mentre prendono il caffè al *Kurhaus*, un discorso di Naphta, riguardante un'escursione fatta in inverno dai due mentori insieme a Hans e altri due ospiti, porta Settembrini letteralmente all'exasperazione. È un monologo sul problema della libertà pieno d'ironia riguardo alle azioni commesse in suo nome. Indignato dalle infamanti ambiguità che il suo pupillo è costretto ad ascoltare, Settembrini grida a Naphta di tacere. Tutto questo provoca una lite così veemente da rendere necessario un vero e proprio duello. Ed è solo in questo modo, che l'umanista può giustificare il ricorso finale alla forza all'interno di una disputa privata a dimostrazione forse, dell'inevitabilità della guerra per l'Europa del 1914. Infatti, nonostante Settembrini sia un pacifista sul piano politico e creda in un'Europa unita e democratica, sia Hans che Naphta rimarcano che il suo desiderio di distruggere l'Austria è così forte che per raggiungerlo sarebbe disposto a farlo se non sulle ali di una colomba su quelle di un'aquila. Il paradosso centrale del romanzo emerge dal fatto che la sua azione intellettuale è di attaccare la vita, la sua azione storica è di attaccare la guerra.

Ciò che Settembrini teme, la propria essenza selvaggia, sensuale ed irrazionale, è personificata da Naphta, il quale, conscio di queste componenti 'naturali', non è affatto disposto a nasconderle con quella macchinosità intellettuale che l'umanista sviluppa invece proprio a tal fine⁴². Le opinioni di Settembrini sono in generale abbastanza inconsistenti e ambiguo risulta il suo rapporto con esse, il suo distacco dal mondo delle azioni appare dettato molto più da una scelta che da una necessità impostagli dalla salute.

In realtà, Settembrini è spinto a credere nella dottrina razionalista dell'Illuminismo proprio perché teme il pensiero che a questa dottrina si oppone e che sarebbe in grado di mettere alla prova, anzi in pericolo, le sue posizioni intellettuali che, soltanto

⁴² Cfr. A. Nehamas, *Thomas Mann's The Magic Mountain*, New York/New Haven/Philadelphia, Chelsea House Publishers 1986, pp. 108 sg.

in apparenza ferme e ottimiste, poggerebbero invece su fondamenti letterari alquanto traballanti.

L'atteggiamento di Settembrini, a differenza di quello di Naphta, è reattivo. La sua condotta aderisce a quel guazzabuglio d'idee che egli accetta e ai modelli di comportamento che esibisce. La sua malattia è il risultato dell'incapacità di ambientarsi nel mondo del 'piano' e di combattere per la causa della quale più o meno consciamente, ha iniziato a dubitare. Il rifiuto a lasciare il *Berghof* e l'insistenza a considerare il suo caso diverso da quello di Castorp, è forse il risultato di un prolungato autoinganno⁴³. In questo suo rigetto si manifesta il timore che, una volta tornato al 'piano', le sue idee verranno messe alla prova e le sue teorie si riveleranno inutilizzabili così da impedirgli di controllare i desideri che quassù, sulla montagna credeva di aver soppresso.

Costretto dal conflitto che rileva in se stesso, Settembrini eleva l'opposizione tra animale e umano, tra corpo e mente, istinto e ragione ad un principio metafisico e viene meno nel riconoscerne la continuità il fatto cioè, che «la coscienza è l'ultimo e più tardivo sviluppo dell'organico»⁴⁴.

Settembrini mostra di essere un personaggio precorritore. In lui si delinea la trasformazione di Mann in relazione alla posizione democratico-illuminista determinata dagli eventi degli anni 1912-1924. Il suo odio certamente, non si trasformò in amore. Ma già qui dominava, tacitamente, il rispetto per un'altra tradizione spirituale europea storicamente necessaria⁴⁵. Per di più, insistendo sulla modernità del Romanticismo e sul perfezionamento del genere umano, Thomas Mann parlava a favore sia di Naphta che di Settembrini. Mentre Naphta ricerca la salvezza in uno Stato divino di tipo romantico, Settembrini crede di trovare il benessere dell'umanità in uno Stato democratico volto al progresso. Quindi nel loro continuo contraddirsi, il fine ultimo di uno Stato perfetto, li unirà⁴⁶. Alla base del loro scontro vi sono solo due diverse ideologie: l'italiano difende quella 'occi-

⁴³ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ Cfr. H. Koopmann, *ibid.*, p. 102.

⁴⁶ Cfr. lo studio di F.A. Lubich, *Die Dialektik von Logos und Eros im Werk von Thomas Mann*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag 1986, p. 231.

dentale', dell'ottimismo nel progresso e della luce; il 'piccolo' gesuita quella 'orientale', dello scetticismo nella ragione, a favore della barbarie e del vitalismo battagliero. Ma non si trattava di scegliere tra uno e l'altro. La visione del mondo che si doveva prendere in considerazione era una sintesi delle due posizioni in modo da trovarsi nuovamente al centro. I discorsi dei due mentori accerchiano l'anima dell'ingegnere Hans Castorp e anche la Germania, quale paese del centro, si trova ancora una volta a dover scegliere.

«Que diable allait-il faire dans cette galère?». Al motto delle *Betrachtungen* lo *Zauberberg* diede forse una risposta poiché fu in parte il risultato degli intimi contrasti degli anni della guerra⁴⁷.

Così, l'avvicinamento di Thomas Mann alla figura del *Zivilisationsliterat*, alla fine del romanzo, può essere inteso come il riflesso della sua svolta verso la democrazia⁴⁸. Nella visione del *Zivilisationsliterat* le insufficienze umane si spiegavano tutte attraverso rapporti sociali e politici storicamente determinati così, ogni difetto sociale ed umano era riparabile. Ma è chiaro, che l'utopia del *Zivilisationsliterat* è per Mann solo un'illusione.

Se il rifiuto di Mann dell'ideologia del progresso venne guidato dal suo senso di realtà, profondamente influenzato dalla filosofia di Schopenhauer, anche la figura di Settembrini sarà oggetto di un rifiuto. Sebbene malato di tubercolosi, a differenza di Castorp, difende la salute contro la morte e l'oscurità. Non considera la malattia cosa veneranda e nobile, per cui uno stupido non per forza deve essere sano e comune. Questa concezione, secondo Settembrini, risalirebbe ai tempi in cui l'armonia e la salute erano considerate sospette e diaboliche mentre la malattia avvicinava al paradiso. Oggi secondo lui, questa idea verrebbe combattuta dal lavoro, lavoro 'terreno'. Per il bene dell'umanità questa forza che si sprigiona appunto, dal lavoro, libera l'uomo e lo conduce verso il progresso e la civiltà⁴⁹.

Nella progressione del racconto, Thomas Mann non soltanto riconobbe l'insufficienza dell'umanista massone e della sua ideo-

⁴⁷ Cfr. K. Sontheimer, *Thomas Mann und die Deutschen*, p. 68.

⁴⁸ Cfr. H. Koopmann, *ibid.*, p. 93.

⁴⁹ *GW III*, p. 124 sg.

logia, ma intuì anche che l'allontanamento da Hans Castorp stava gradualmente aumentando. Certamente, negli anni di Weimar anche Thomas Mann come Castorp si avvicinò sempre di più a Settembrini, ma non per questo divenne un razionalista. Mann sentì per tempo, che l'attacco contro la ragione tipico di quegli anni si configurava come un'azione a doppio taglio profondamente preoccupante. Il contenuto stesso del discorso sulla Repubblica era caratterizzato da questo turbamento dell'armonia tra ragione e sentimento, logica e intuizione, raziocinio e fede ideologica. Per questo Thomas Mann decise di schierarsi decisamente dalla parte dello spirito e della ragione accettando il rimprovero di essere un arido razionalista⁵⁰. Inoltre, siccome lo *Zauberberg* uscì dopo la 'svolta' verso la democrazia, i suoi avversari antidemocratici lo additarono subito come un libro filodemocratico. Sbagliando.

Con lo *Zauberberg* Thomas Mann non intendeva scrivere un altro libro politico. Il romanzo non è né a favore né contro la democrazia. Anche se, riducendo di molto il romanzo, ci si concentra sulle dispute di Naphta e Settembrini, la democrazia non è affatto il tema predominante. Ciò di cui si parla qui è piuttosto l'atteggiamento del giovane tedesco tra i due fronti ideologici e la lotta pedagogica per guadagnarsi 'il pupillo della vita' con tutti i mezzi retorici a disposizione. Castorp doveva infatti, rappresentare il Tedesco relativamente solido, silenzioso e musicale imprigionato tra la retorica del Latino e il fanatismo dello Slavo⁵¹.

La problematica riguardante la fine della modernità, posta in modo serio nel *Goethe und Tolstoi*, nel romanzo verrà continuata in senso umoristico. La fuga di Castorp dalla borghesia è una fuga dal progresso, dalla modernità in un mondo al di là del tempo che rifugge la velocizzazione del *Flachland*. Questo verrebbe a sostenere la tesi secondo cui la Germania scatenò la prima guerra mondiale per difendersi dal contatto con la modernità, concepita come *ouverture* alla catastrofe mondiale, ma

⁵⁰ Cfr. K. Sontheimer, *Thomas Mann als politischer Schriftsteller*, «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» 1, 1958, pp. 18 sg.

⁵¹ Cfr. Alexander Nehamas il quale, nel suo saggio, riporta alcune considerazioni di R. J. Hollingdale, in *Thomas Mann's The Magic Mountain*, p. 111.

anche come crisi dei valori borghesi capace di condurre al nichilismo e all'alienazione. La prima guerra mondiale segnò, di fatto, il declino dell'utopia borghese in seguito allo scontro con la violenza intesa non solo come violenza fisica, ma anche come violenza prodotta dal progresso e dalla modernità. E, forse, Castorp entra in guerra perché sente di dover difendere la sua peculiarità borghese. In Castorp c'è qualcosa che si oppone a quel mondo del lavoro in cui non riesce a trovare alcun senso. La sua 'simpatia con la morte' è una tensione verso l'alternativa romantica che Settembrini, l'eloquente rappresentante dell'ideologia mediterranea umanistico-borghese, cerca di combattere senza successo⁵². La domanda contenuta nel sogno di Castorp, raccontato nel capitolo «Schnee», venne posta esplicitamente nel *Goethe und Tolstoi*: quale sarà la fine della cultura borghese⁵³?

Il sogno di Castorp che si avventura nella neve nauseato dalle dispute dei due pedagoghi, non si prefigura come una prospettiva per il futuro; non solo è in contrasto con le utopie sociali di Settembrini e del 'piccolo' Naphta, ma contrasta anche con un forte senso d'incertezza all'interno della realtà sociale del sanatorio di Davos. Il sogno di una umanità nobile, rigenerata, al di là dei contrasti, rimane appunto un sogno. Settembrini e Naphta litigheranno fino al duello finale per assicurarsi il pupillo indeciso il quale, nell'estasi della guerra che sta per iniziare, si lascerà dietro il 'laboratorio' spirituale e un po' spettrale del *Berghof*⁵⁴. L'umanista democratico e razionalista si fermerà alla superficie, poiché il suo individualismo non sarà in grado di costituire una vera comunità di uomini. Così, anche l'unione del gesuita con le potenze oscure avrà una forza distruttiva, anzi autodistruttiva, visto che deciderà di togliersi la vita. Il suo desiderio di comunità per raggiungere l'essenzialità dell'uomo avrebbe necessitato, per completarsi, dell'Illuminismo, della fede nella bontà dell'uomo, della luce.

⁵² Cfr. H. Koopmann, *ibid.*, p. 176.

⁵³ Cfr. a questo proposito l'interessante studio sulla 'trasformazione' politico-ideologica di Thomas Mann durante questi anni (1920-1924 circa), Herbert Lehnert ed Eva Wessél, *Nihilismus der Menschenfreundlichkeit. Thomas Manns 'Wandlung' und sein Essay 'Goethe und Tolstoi'*, in *Thomas Mann-Studien*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1991, vol. IX, p. 176.

⁵⁴ Cfr. K. Sontheimer, *Thomas Mann als politischer Schriftsteller*, p. 18.

I movimenti spirituali di un'epoca si riconciliano proprio alla luce di questa personificazione. Castorp si sentirà personalmente più vicino all'italiano pieno di umanità, che al pensoso gesuita. Eppure, spesso, troverà gli argomenti di Naphta molto più convincenti del suo oppositore.

Alla fine, sebbene convinti di essere molto di più e molto più in alto di quanto sono, sia il gesuita che il suonatore d'organetto 'finiscono', malati, sulla montagna. Perché non si può fuggire da ciò che si è. Settembrini elogia la vita, ma nel suo corpo la malattia stava compiendo la sua opera di decomposizione. La vita, insomma, dov'era? Non compariva neanche nelle discussioni zelanti con il piccolo gesuita. Infatti, sarebbe entrata in scena solo più tardi grazie all'intervento dell'*homo ex machina* pieno di forza dionisiaca, lo sconvolgente e ricchissimo Mynheer Peeperkorn. Nella sua ebbrezza orgogliosa Peeperkorn è il rappresentante della vita verso cui Castorp si sentirà attratto⁵⁵.

Nel 1924 Thomas Mann tentò di unire i pensieri dello *Zauberberg* con quelli del discorso *Von deutscher Republik* attraverso un articolo *Tischrede in Amsterdam* che venne pubblicato un anno più tardi con il titolo *Demokratie und Leben*. Qui Mann paragonava la vita con la democrazia in modo da caratterizzare quest'ultima, come l'idea di Castorp proiettata verso il futuro⁵⁶.

Dem Pathos der *Frömmigkeit* muß dasselbe der *Freiheit* gegenüberstehen, dem aristokratischen Todesprinzip das demokratische Prinzip des Lebens und der Zukunft die Waage halten, damit das allein und endgültig Vornehme, damit Humanität entstehe⁵⁷.

Eppure, al principio democratico non viene concessa la priorità assoluta su quello aristocratico, ma viene inteso solo come temporaneo regolatore al servizio dell'umanità:

Ja, es ist sogar der europäische Augenblick gekommen, wo eine bewu-

⁵⁵ Cfr. K. Harprecht, *ibid.*, p. 539.

⁵⁶ Cfr. F. Fechner, *Thomas Mann und die Demokratie*, Berlin, Dunke & Humblot 1990, pp. 116 sg.

⁵⁷ Th. Mann, *Tischrede in Amsterdam*, *GW XI*, p. 354. Qui e in seguito cito da questa edizione.

ste Übertonung der demokratischen Lebensidee vor dem aristokratischen Todesprinzip zur vitalen Notwendigkeit geworden ist⁵⁸.

Partendo dal fascino che la morte aveva esercitato sul democratico Walt Whitman e con un chiaro riferimento al proprio romanzo non ancora concluso, Thomas Mann afferma quanto segue, alla fine del suo intervento sulla repubblica nel tentativo forse, di emanciparsi dai legami macabri che egli stesso stava iniziando a temere⁵⁹:

Und ist Sympathie mit dem Tode nicht lasterhafte Romantik nur dann, wenn der Tod als selbständige geistige Macht dem Leben entgegengestellt wird, statt heiligend-geheiligt darin aufgenommen zu werden? Das Interesse für Tod und Krankheit, für das Pathologische, den Verfall ist nur eine Art von Ausdruck für das Interesse am Leben, am Menschen, wie die humanistische Fakultät der Medizin beweist; wer sich für das Organische, das Leben, interessiert, der interessiert sich namentlich für den Tod; und es könnte Gegenstand eines Bildungsromanes sein, zu zeigen, daß das Erlebnis des Todes zuletzt ein Erlebnis des Lebens ist, daß es zum *Menschen* führt⁶⁰.

La metamorfosi dalla *Sympathie mit dem Tode* al *Lebensdienst*, venne vista da Mann come *Durchbruch*, apertura verso il positivo, verso il popolo, verso lo Stato⁶¹. L'utopia repubblicana ripresa da Walt Whitman corrisponde alla struttura utopica dello *Zauberberg*, ai regni terreni del *Lindenbaumlied*, perché entrambe si fondano sullo stesso abisso spirituale in cui l'idea dell'amore, della bellezza e della morte sono inseparabilmente ed incurabilmente congiunti⁶².

Hans Castorp infatti, non troverà nella guerra 'la nuova parola dell'amore' perché sarà ancora attaccato alla *Innerlichkeit* romantica, dunque alla morte che lo terrà avvinghiato fino alla fine. Per questo canta. Quasi in delirio canta Schubert, il *Lin-*

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. M. Galli, *ibid.*, pp. 125 sgg.

⁶⁰ Th. Mann, *Von deutscher Republik*, GW XI, p. 851. Qui e di seguito cito da questa edizione.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² GW XI, p. 850.

denbaumlied simbolo di un mondo di morte, poiché la sua simpatia spirituale è simpatia per la morte.

Il messaggio dello *Zauberberg* è di nuovo il sogno dell'umanità, l'idea dell'equilibrio e dell'unificazione che impedisce ai tedeschi di prendere posizione nella contrapposizione tra occidente ed oriente. Il loro centro confina contemporaneamente con l'ovest e con l'est; la loro anima partecipa ad entrambe le sfere; la loro libertà si riserva contro alternative estreme e militanti, poiché il loro fine ultimo è l'umano⁶³. Perché allora, l'accentuazione dell'idea democratica della vita nei confronti del principio romantico-tedesco della morte? Durante la guerra l'alternativa estremista e militante era stata la declamazione radical-democratica del *Zivilisationsliterat* occidentale. Dopo la guerra, fu la volta dei neo-conservatori e dei rivoluzionari nazionalisti che miravano a far germogliare una rivoluzione dallo spirito conservatore. A loro Thomas Mann contrappose la dichiarazione di fiducia nella ragione per mantenere al centro – concepito come lo spazio, tra occidente ed oriente, entro cui la Germania avrebbe potuto svilupparsi – una possibilità di vita⁶⁴.

Nel 1924 Thomas Mann non offrì una nuova morale, una nuova etica o un nuovo insegnamento. Lo *Zauberberg* ci tramanda un unico insegnamento ossia, che non ci sono delle conoscenze definitive, congedandosi dal lettore e forse anche dal suo autore, senza lasciare alcun orientamento⁶⁵. L'eroe dello *Zauberberg* non riuscirà alla fine, a superare veramente il legame con la morte che lo caratterizza. L'atteggiamento di Thomas Mann verso la malattia e la salute, la vita e la morte, non cambiò mai radicalmente. Non rinunciò mai alla sua simpatia per i malati e per coloro che erano destinati a morire. Fin dall'inizio, la morte e la malattia e tutte le avventure macabre a cui i suoi eroi vanno incontro, vennero concepite come mezzi pedagogici attraverso cui ottenere un enorme «incremento dell'uomo semplice al di là delle sue primitive condizioni»⁶⁶. Nel sogno nella neve si palesa infatti, che i problemi di Mann sono al con-

⁶³ Cfr. K. Sontheimer, *Thomas Mann als politischer Schriftsteller*, p. 71.

⁶⁴ Cfr. K. Sontheimer, *Thomas Mann und die Deutschen*, p. 72.

⁶⁵ Cfr. H. Koopmann, *ibid.*, p. 71.

⁶⁶ Th. Mann, *Lezione per gli studenti dell'università di Princeton*, in *La montagna incantata*, trad. it. di E. Pocar, Milano, Corbaccio 1993, p. 1227.

tempo quelli di Castorp. I suoi sforzi per l'autentico rango e stato dell'umanità non si risolveranno nella bufera di neve mitica e senza tempo. Proprio nel momento del sogno, il punto decisivo del romanzo, Thomas Mann è costretto ad abbandonare il mondo del romanticismo, poiché questo non è più in grado di aiutarlo. Ormai, i valori umani conservati nella borghesia romantica, non riescono più ad imporsi contro il terrore, non sono neppure in grado di portare avanti la sintesi tra Romanticismo e repubblica. Così come nell'ambito del reale aveva svolto il ruolo di 'illuminatore' politico schierandosi dalla parte della repubblica, analogamente, nell'opera artistica, Mann trasformò due concetti della tradizione illuminista, «l'amore e la bontà»⁶⁷, in garanti di quella sintesi⁶⁸. E, se per Nietzsche la bontà e l'amore erano connessi con l'umanità superficiale e mendace dell'Illuminismo, per Castorp slittano al centro, poiché senza di loro la congiunzione di morte e vita non è possibile.

Proprio in questo punto centrale lo *Zauberberg* si configura come un riflesso del rapporto di Mann con la realtà democratica a partire dal 1922. È lecito riassumere dunque, che nel 1924 la dichiarazione politica ed estetica di Thomas Mann alla democrazia e all'umanità non andava di pari passo con l'amore per il Romanticismo⁶⁹. Ma di quella sintesi non rimarrà che un'asserzione, sia che la realtà venga trattata in campo politico che in campo artistico. Ed è questa l'ammissione di Mann quando Hans Castorp cercherà una spiegazione al suo sogno, con la quale s'illude di poter formulare la sintesi di morte e vita:

Ich will gut sein. Ich will dem Tode keine Herrschaft einräumen über meine Gedanken! Denn darin besteht die Güte und Menschenliebe, und in nichts anderem. Der Tod ist eine große Macht.[...] Vernunft steht albern vor ihm da, denn sie ist nichts als Tugend, er aber Freiheit, Durchgängerei, Uniform und Lust. Lust sagt mein Traum, nicht Liebe. [...] Die Liebe steht dem Tode entgegen, nur sie, nicht die Vernunft, ist stärker als er. Nur sie, nicht die Vernunft, gibt gütige Gedanken. Auch Form ist nur aus Liebe und Güte.

⁶⁷ *GW III*, p. 686.

⁶⁸ Cfr. H. Wisskirchen, *Zeitgeschichte im Roman*, in *Thomas Mann-Studien*, Bern, Francke 1986, vol. VI, p. 103.

⁶⁹ *Ibidem*.

[...] Oh, so ist es deutlich geträumt und gut regiert! Ich will dran denken. Ich will dem Tode Treue halten in meinem Herzen, doch mich hell erinnern, daß Treue zum Tode und Gewesenen nur Bosheit und finstere Wollust und Menschenfeindschaft ist, bestimmt sie unser Denken und Regieren. *Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken.* Und damit wach' ich auf... Denn damit hab' ich zu Ende geträumt und recht zum Ziele⁷⁰.

Dietro il suicidio di Peeperkorn e di Naphta, si cela il tentativo da parte di Mann di uccidere i più antichi, profondi e inconciliabili opposti. Sia la 'vita' sia la 'ragione' non possono esistere l'una senza l'altra. Dunque, «è impossibile separare la 'natura' dalla 'ragione' senza, in questo atto, distruggere la vita insieme all'arte».....Così Goethe⁷¹.

⁷⁰ GW III, pp. 685 sg.

⁷¹ Cfr. il saggio di W. H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation: 'Bildung' From Humboldt to Thomas Mann*, in *Thomas Mann's The Magic Mountain*, pp. 70-83.