

Rasmus Navntoft

Humanismens umulighed - om Thomas Manns organiske humanisme

Hvad var livet? [...] Det var eksistensen af det, der egentlig ikke kunne være, af det, der kun i denne sammenflettede og febrile nedbrydelses- og fornyelsesproces [...] med nød og næppe balancerede på værens punkt. (*Mann 2000: 341*)

I 1925, omkring et år efter udgivelsen af *Trolldomsbjerget* (1924), skriver Thomas Mann, at han i romanen lader Hans Castorp ane en ny humanitet på baggrund af den unge helts passionerede studier af det organiske liv, sygdom og død, medicin og patologi (Mann: 1925: 596). Men i realiteten er denne nye humanisme, der skulle komme til at beskæftige Mann gennem resten af forfatterskabet, og som altså henter sit forbillede i det organiske liv, snarere at betragte som en slags undergangsvision for humanismen. Det er ikke så meget humanismens mulighed som dens umulighed, Hans Castorp erkender.

Ligesom det er tilfældet med det organiske liv i citatet ovenfor, afslører Hans Castorps lange dannelsesrejse i *Trolldomsbjerget* nemlig, at humanismen er noget, der egentlig ikke kan være. Den er en umulig balanceakt mellem en række forskellige opfattelser af det humane – middelalderens, oplysningstidens, romantikkens og vitalismens – som hver især ganske vist indfanger aspekter af en sand humanitet, men som samtidig har en tendens til at nedbryde betingelserne for en humanisering af verden. De forskellige åndelige positioner, Hans Castorp stifter bekendtskab med, er alle med et begreb hentet fra den franske filosof Jacques Derrida (1930-2004) *farmakonske*, det vil sige lægemiddel og gift i ét. Det er den erkendelse, Hans Castorp gør på baggrund af sine intensive studier af det organiske liv. Åndslivet og kulturen er underlagt den samme tvetydige sammenfletning af opbygning og nedbrydning, vækst og forfald som det organiske liv, og det betyder, at humanismen ikke blot umuliggøres af et voldsomt driftsliv, der nægter at lade sig afrette af fornuft og moral. Den umuliggøres også af den omstændighed, at den menneskelige ånd er mangespaltet,

som Mann formulerer det i det langt senere essay ”Kunstneren og samfundet” (1952): ”Enhver betragtningsmåde af menneskets problem er mulig for den, også inhumanitetens og antihumanitetens” (Mann 1965c: 174).

Det organiske liv fungerer i *Trolddomsbjerg* som en strukturerende metafor for værkets mange og lange diskussioner af humanismens betingelser, mulighed og umulighed. Det er med andre ord ikke muligt at forstå Manns tanker om en ny humanisme, hvis ikke man foretager en nærlæsning af de strukturer og den logik, der karakteriserer det organiske liv. I det følgende vil jeg derfor først foretage en sådan læsning for efterfølgende at vise, hvordan Hans Castorp overfører det organiske livs logik til også at gælde det åndelige og dermed hele spørgsmålet om humanismen. Afslutningsvis vil jeg vise, hvordan Mann forfatterenskab ud vedbliver med at forstå humanismen ud fra *Trolddomsbjerg*s organismemetafor til trods for, at romanen ikke ankommer til en ny humanisme, men langt snarere viser, at humanismens epoke er ved at være endegyldigt forbi.

I. Organisme og ånd

At forstå det åndelige liv ud fra det organiske var intet særsyn på den tid, hvor Mann arbejdede på *Trolddomsbjerg* (1912-24). Troen på oplysningens universelle fornuft og et vedvarende kulturelt og politisk fremskridt i form af en genopbygning af verden i fornuftens tegn var ebbet ud omkring århundredeskiftet og erstattet af en organicistisk historie- og kulturforståelse. Det kommer tydeligst til udtryk i kulturfilosoffen Oswald Spenglers (1880-1936) højt profilerede værk *Der Untergang des Abendlandes* fra 1918, hvor kulturer og historiske epoker tænkes underlagt samme livsforløb af opblomstring og forfald som det organiske liv: ”Jeg ser i verdenshistorien billedet af en evig formgivning og omdannelse, en [...] tilblivelse og forsvinden af organiske former”, siger Spengler således et sted (Koopmann 1996: 280).¹ Verdenshistorien er med andre ord en levende proces, hvor den ene kultur går til grunde og erstattes af den anden.

En sådan tragisk kulturforståelse måtte naturligvis tiltale den forfatter, der allerede i 1901 i skikkelse af familien Buddenbrook havde skrevet historien om det tyske borgerskabs forfald. Mann priser da også Spenglers værk for at være åndrigt og underholdende. Men samtidig tager han afstand fra den mistro til menneskets evne til at forme verden, som Spenglers analyse implicerer. Denne indvending mod Spengler angiver meget godt den forandring, Mann gennemløber i årene efter Første Verdenskrig, hvor tankerne om en ny humanisme tager form. På den ene side holder han fast i de tidlige værkers fatalistiske livsforståelse, hvor mennesket i overensstemmelse med den tyske filosof

Arthur Schopenhauers (1788-1860) tænkning står tilbage som en afmægtig tilskuere til den irrationelle metafysiske viljes rasende stræben efter livsudfoldelse; på den anden side gør han sig til fortæller for Tysklands demokratisering og bestræbelse på i oplysningens ånd at byde de irrationelle drifters hærgen trods og skabe en mere menneskelig verden.

Denne dobbelthed kan aflæses i *Trolddomsbjergets* forestilling om det organiske liv, for så vidt det organiske liv i princippet ikke *udelukkende* beskriver en tragisk dynamik. Selvom det organiske også her er karakteriseret af en dynamik, hvor opblomstring og forfald er uløseligt forbundet – ”liv er at dø”, som lægen Behrens udtrykker det (Mann 2000: 329) – så ligger accenten i Hans Castorps studier et andet sted. Næmlig på livet selv som den forunderlige og mystiske balance i en organisme, som ned til sine mindste bestanddele på én gang er gennemsyret af et nydelsessygt begær efter livsudfoldelse og lysten til at styrte sig tilbage i det uorganiskes evige død. At ”liv er at dø” betyder ikke, at alt liv støder på sin grænse i døden, men at livet bærer døden i sig. Det vil sige, at den organiske proces, der fører til liv, er den samme, som underminerer livet: sundhed og sygdom, opbygning og nedbrydning, vækst og forfald er ikke absolutte modsætninger, men forskellige udfald af samme organiske proces. I denne forståelse af det organiske bliver livet på den ene side et skrøbeligt og marginalt fænomen, som vedvarende står i overhængende fare for at underminere sig selv og synke tilbage i det uorganiskes døde evighed, mens det på den anden side *som liv* betegner en slags sund ligevægtstilstand, der sætter organismens ellers dødsdriftlignende dynamik i stå.

II. *Trolddomsbjergets* organismemetafor

For at forstå karakteren af den tragik, der er på spil i Manns humanismevision, skal man ikke – som det ellers så ofte er sket i Mann-forskningen – vende sig mod Schopenhauers filosofi med dens forestilling om, at fornuft, moral og åndelig afretning af det sanselige liv er afmægtige håb, der altid sønderrives af en begærlig, metafysisk vilje til livsudfoldelse og tilfredsstillelse.² Man skal i stedet vende sig mod den romantiske naturfilosofi og dens analyse af, hvordan såvel det organiske som det åndelige liv på én gang er karakteriseret af fremdrift og regression, vækst og forfald.

Natur og kultur, organisme og ånd udgør i den romantiske naturfilosofi en levende sammenhæng, der ud fra de samme grundlæggende principper bestandigt nedbryder og opbygger sig selv på ny. En af den romantiske naturfilosofis forende skikkelser, F.W.J. Schelling (1775-1854), sammenligner et sted denne proces med den hvirvelstrøm, der dannes, når en flod støder på modstand. Denne hvirvelstrøm ”er” alene på den måde, at den hvert øjeblik

forsvinder og hvert øjeblik skabes på ny. Den er med andre ord ikke nogen fast størrelse, og det samme gælder naturens og kulturens fænomener som helhed. De er ikke andet end den konkrete skikkelse, naturens evige produktivitet har antaget på et givet tidspunkt, og derfor ”er” alle fænomener udelukkende som dynamik, det vil sige som objekter, der er underlagt en vedvarende opbygnings- og nedbrydningsproces.

Det er en sådan dynamik, hvor livet på én gang bevæger sig frem og tilbage, hvor progression og regression er spundet ind i hinanden som del af samme proces, der interesserer Mann. I en af de studieboøger om det organiske liv, som Hans Castorp bruger adskillige nætter på at nærlæse, hedder det:

Hvad var livet altså? [...] Det var eksistensen af det, der egentlig ikke kunne være, af det, der kun i denne sammenflettede og febrile nedbrydelses- og fornøylesproces sødt og smerteligt, med nød og næppe balancerede på værens punkt. Det var ikke materielt, og det var ikke ånd. Det var noget mellem begge dele, et fænomen båret af materie ligesom regnbuen over vandfaldet og ligesom flammen. Men skønt immaterielt var det sanseligt indtil lyst og væmmelse [...] det var værens utugtige form. (Mann 2000: 341)

Mann opererer således med en dynamik som den, der hos Schelling karakteriserer natur og ånd. Men han deler ikke Schellings tro på, at naturens progressive og regressive bevægelse til syvende og sidst er dikteret af en kosmologisk fornuft, der sikrer, at livets udviklingshistorie ender i en moralsk verdensorden. Her læner han sig i stedet op ad Schellings nære ven, Novalis (1772-1801), en anden af den romantiske filosofis store skikkelser.

I talen ”Von deutscher Republik”, som Mann holdt, mens han arbejdede på *Trolddomsbjerg*, og som flere steder rummer passager, der går næsten ordret igen i romanen, forklarer Mann, hvordan livets kerne ifølge Novalis er kærlighed og vellyst. Novalis tænker som Schelling inden for romantikkens organiske verdensbillede, hvor alting i sidste instans er ét, og ser livets grundlæggende drift som en drift mod sammensmeltning og opløsning af individuationen, en tilbagestræben mod den enhedslige tilstand, der er livets væsen. Og denne drift har ultimativt sin telos i dødens opløsning af livet. Død og vellyst har med andre ord den samme funktion hos Novalis: De er begge rettet mod den totale forening hinsides individuationens smertelige længsel. Eller som det hedder i *Hymner til natten*: ”Kun lidt endnu / så er jeg død / og ligger beruset / i elskovs skød” (Novalis 1998: 13).

Det organiske liv er således en tvetydig sammenblanding af livsdrift og dødsdrift. Men i *Trolddomsbjerg* bliver det endnu mere kompliceret, da Hans Castorp i sine studier når frem til den patologiske anatomi. Her erfarer han,

at ikke alene er opbygning og nedbrydning uløseligt forbundet i det organiske liv, men det er rent faktisk også umuligt at afgøre, hvad der er opbygning og hvad, der er nedbrydning. Det står klart, da hans studieboøger knytter an til den kristne syndefaldsmyte og udkaster muligheden af, at livet selv måske i virkeligheden er en sygdom:

Og livet for sin del? Var det måske blot et infektiøst sygdomsanfald i materien – ligesom det, man kunne kalde materiens uravling, måske blot var sygdom, en stimulusbetiget vækst i det immaterielle [...] Det var syndefaldet. [...] Livet var intet andet end det næste skridt på åndens eventyrsti, efter at den var blevet uærbær [...] (Mann 2000: 352-353).

Hvis livet selv er sygdom, er livets organiske vækst også udtryk for sygdom, og den egentlige sundhed er så døden. Men nu står der i Hans Castorps studieboøger ”måske” – livet er måske i sit væsen sygdom – og det er først da kaffehandleren Mynheer Peeperkorn sent i romanen forklarer Hans Castorp om farmakologiens og toksikologiens indsigter, at det bliver klart for læseren, hvordan sundhed og sygdom egentlig er knyttet sammen, og i hvilken forstand livet selv kan siges at være sygdom:

Med stoffernes verden, sagde Peeperkorn, [...] forholdt det sig sådan, at alle rummede liv og død på én gang, alle var på samme tid tisaner og gifte. Farmakologi og toksikologi var ét og det samme, man blev helbredt med gifte, og hvad der gjaldt for livsnødvendigt, dræbte under visse omstændigheder med én eneste krampetrækning i løbet af få sekunder [...] Dynamik, sagde Peeperkorn, var et og alt i stoffernes verden – resten var fuldstændig betinget. (Mann 2000: 712)

Stofferne, det organiske livs byggesten, har således en mærkværdig, substansløs karakter. De rummer alle betingelsen for både vækst og forfald, sundhed og sygdom, og om udfaldet bliver det ene eller det andet, afhænger alene af deres blandingsforhold, af den balance og dynamik, de indgår i.

Med et begreb hentet fra den franske filosof Jacques Derrida kan *Trolddomsbjergets* organismemetafor siges at være karakteriseret af en *farmakonsk* logik. Farmakon betyder på græsk både lægemiddel og gift (og en lang række andre ting), og Derrida viser i sit essay *La pharmacie de Platon* fra 1972, hvordan sproget og betydningsdannelsen som sådan er underlagt en tvetydighed som den, der karakteriserer begrebet farmakon. Ethvert begreb er spundet ind i et uoverskueligt væv af betydninger og bærer således altid rundt på betydninger, der adskiller sig fra eller står i direkte modstrid til det, begrebet hævder at betegne. Dermed bliver det i realiteten umuligt at forstå verden inden for fik-

serede modsætninger som godt/ondt, sundhed/sygdom, og det er en sådan nedbrydning af absolutte modsætninger til fordel for en dynamik, der umærkeligt lader dem glide over i hinanden og vender dem på hovedet, der karakteriserer *Trolddomsbjergets* organismemetafor. Det betyder, at sundheden altid bærer rundt på sygdommen og også selv er sygdommen. Livet, den sunde tilstand, er en mystisk balance i en helt igennem farmakonsk organisme, der i næste øjeblik kan styrte sig tilbage i døden: ”Hvad var livet? Ingen vidste det”, hedder det gentagne gange i Hans Castorps studieboeger (Mann 2000: 339, 340).

III. Farmakonsk ånd og kulturens tragik

Det er denne forståelse af, at sundhed og sygdom ikke kan afgrænse sig fra hinanden, og at sygdommen også altid bærer rundt på sundheden og omvendt, Hans Castorp overfører til også at gælde det åndelige liv. At ånden er farmakonsk betyder med andre ord, at den ikke kan stå som garant for det humane, det vil sige for en menneskeliggørelse af verden: Den kan både sikre den sande humanitet og forfalde til inhumanitet, og det er i overensstemmelse med den farmakonske logik umuligt at lokalisere dén åndelige position – f. eks. oplysningshumanisme – som varetager den sande menneskelighed. Det vil sige, at mennesket ikke i kraft af åndens frembringelser, den moralske og kulturelle afretning af det biologiske liv, kan transcenderer dettes iboende forfaldslogik. Åndslivets og kulturens dynamik er tværtimod ligesom det organiske livs dynamik en tragisk dynamik, hvis man ved tragisk forstår det samme som den tyske sociolog Georg Simmel (1858-1918), når han siger, at en tragisk skæbne ”til forskel fra en sørgelig eller udefra ødelæggende skæbne [består i, at] de tilintetgørende kræfter, der rettes mod et væsen, udspringer af de dybeste lag i dette væsen selv” (Simmel 1998: 159).

Samtlige af de åndelige positioner, Hans Castorp stifter bekendtskab med under sit syvårige ophold på sanatoriet, er tragiske i denne forstand. De rummer aspekter af en sand humanitet og muligheden for at forfalde til inhumanitet: Settembrinis oplysningshumanisme varetager en humanisering af verden i forstanden en etisk og rationalistisk afretning af det organiske livs vellystige udfoldelse. Men samtidig svæver den med sine idealistiske principper så højt over livets faktiske måde at være på, at den bliver et overgreb på livet selv. Hans Castorps store kærlighed, russerinden Claudia Chauchat, repræsenterer en vellystig vitalisme, der korrigerer Settembrinis position. Hun stiller sig i den tyske filosof Friedrich Nietzsches (1844-1900) ånd på livets side over for moral og fornuft, hvilket den unge dannelsesrejsende finder

mere humanistisk end Settembrinis oplysningsfilosofi. Men også Chauchats position er farmakonsk. Den forsømmer i kraft af sin skødesløse eftergivenesshed over for livets umiddelbare tilskyndelser at tage del i den åndelige, etiske bestræbelse på at forbedre og højne livet, som Hans Castorp trods alt føler er menneskets pligt. Også det totalt amoralske er livsstridigt, som Mann formulerer det i det senere essay ”Tyskland og tyskerne” (Mann 1965b: 125).

Leo Naphta falder for samme indvending. Med sin middelalderlige metafysik repræsenterer han en åndelig pendant til Chauchats legemlige lyst. Hans forestilling om, at mennesket er indskrevet i en uforanderlig, guddommelig orden er udtryk for åndelig vellyst, som Settembrini formulerer det et sted i romanen (Mann 2000: 505). Naphta bruger sine kræfter på at påvise fremskridtets umulighed fremfor at sætte sit åndelige skarpsyn ind på at arbejde i dets tjeneste. Han bedriver mystiske spekulationer hinsides oplysningens forsøg på gennem erkendelse af verden at genskabe verden i fornuftens og moralens billede. Hans Castorp finder ham både usympatisk og ekstremistisk i sin tankegang, selvom han må erkende, at det næsten altid er Naphta og ikke Settembrini, der har ret, når de to filosofiske kombattanter krydser klinger.

Det er heri kulturens tragik består. Hvis ikke der skabes en sund dynamik – eller ”humanistisk midte”, som Hans Castorp kalder det et sted (Mann 2000: 642) – mellem de uensartede, uforenelige og farmakonske åndelige positioner, fungerer ånden ikke som den instans, der kan sikre en humanisering af verden, men forfalder enten til et afmægtigt idealistisk imperativ eller til et eftergivende sværmeri for den lyst, der er selve livets væsen.

IV. Sundhed og sygdom

I realiteten giver det mest mening at se de åndelige skillelinjer, Hans Castorp navigerer imellem, som en skillelinje mellem oplysningshumanismen og alt det, den udgrænser. Alle romanens øvrige åndelige positioner kan nemlig siges at løbe sammen i det punkt, at de er konservative indvendinger mod oplysningshumanismen.

Skillelinjen er en skillelinje mellem kampen for den målrettede formning af verden i fornuftens billede og forsvaret for livet i dets organiske, naturgroede realitet, et forsvar for livet som det nu engang er. Fælles for Chauchat, Naphta og Hans Castorps organiske studier er, at de tager parti for en naturlig orden, som mennesket skal yde retfærdighed, mens Settembrini kæmper for at underordne naturen en menneskelig orden. Derfor består den menneskelige frihed i deres optik i at kunne hengive sig til den lyst, der er livets væsen, mens frihed for Settembrini er evnen til at afrette det organiske

liv på en sådan måde, at det indordner sig under fornuftens og moralens dagsorden.

Det er ligeledes en skillelinje mellem det etiske og det æstetiske, hvis man ved det etiske forstår ”den sans for livspligter, uden hvilken driften til at yde, til det produktive bidrag til livet og udviklingen, overhovedet mangler”, som Mann udtrykker det i talen ”Lybæk som åndelig livsform” fra 1926 (Mann 1965a: 32), og ved det æstetiske forstår livet set under nydelsens og spekulationens synsvinkel uden hensyntagen til pligten. Det vil sige uden hensyntagen til livets vækst, individets dannelse, samfundets udvikling og kulturens fremskridt.

Denne skillelinje modsvares på romanens symbolske plan af en skillelinje mellem arbejde/pligt og lediggang/lyst, og mellem sundhed og sygdom. Arbejde, pligt og sundhed symboliserer en etisk livsholdning, mens lediggang, lyst og sygdom symboliserer et liv hinsides den etiske pligt. Sanatoriets verden af sygdom repræsenterer et fald fra et liv i arbejdets, moralens og fremskridtets tegn til et liv i lystens. Det står klart allerede tidligt i romanen, da en af sanatoriets unge patienter sammenligner sin sygdomstilstand med gymnasietiden, når ”det var afgjort, at man sad over og ikke mere blev spurgt og ikke mere behøvede at bestille noget” (Mann 2000: 103). Denne forbindelse mellem sygdom og lyst på det symbolske plan peger på det afgørende fællestræk ved de konservative indvendinger mod oplysningshumanismen: De er alle set ud fra den borgerlige humanismes synspunkt udtryk for åndelig sygdom i den forstand, at de frakender det etiske forrang, det vil sige viljen til at forme verden i fornuftens og moralens billede, og i stedet eftergivende indretter sig på det organiskes præmisser, altså et liv i lystens tegn. Det er også i denne forstand, de lader sig symbolisere ved døden: De indlejrer mennesket i en forudgivet orden hinsides dets egen rækkevidde og uden mulighed for forandring gennem en målrettet bearbejdning af verden.

V. Organisk humanisme

Ligesom Hans Castorp er den eneste af romanens personer, der, som følge af sine organiske studier, erkender, at det åndelige liv er underlagt en farmakonsk logik, er det også kun ham, der har kendskab til, hvordan den levende organisme på mystisk vis formår at tilvejebringe en sund dynamik mellem farmakonske elementer. Det er som sagt i denne sunde dynamik, at muligheden for en ny humanisme består, og straks efter sine organiske studier erklærer Hans Castorp da også Chauchats krop for ”en mere opdragende magt end alverdens pædagogik”:

Oh, fortryllende, organiske skønhed, som hverken dannes af oliemaling eller af sten, men af levende og forrådnelig materie [...] Betragt menneskekroppens vidunderlige symmetri, skuldrene og hofterne og de blomstrende brystvorter på hver sin side af brystet og de parvis ordnede ribben og navlen i midten i mavens blødhed og det mørke køn mellem lårene! (Mann 2000: 422-23)

Menneskekroppen er på en gang dunkel mystik – spillevende, forrådnelig materie – og glasklar rationalitet – form/symmetri. Den forener to af romanens faste symboler for oplysningshumanisme (form) og de konservative indvendinger mod oplysningshumanismen (lyst - her den levende materie), og står som et dunkelt, tvetydigt og uudgrundeligt udtryk for forsoningen mellem dem, som Hans Castorp tager med sig over i åndens verden. Det er med udgangspunkt i det organiske, at han kan udbryde, at ”menneskeligt er alt” (Mann 2000: 363). Settembrinis lighedstegn mellem menneskeværdighed, fornuft og fremskridt rammer et væsentligt aspekt af det menneskelige. Men det samme gør Naphtas metafysiske orden og Chauchats forankring af mennesket i et vitalistisk-erotisk fællesskab hinsides samfundskontrakt, retsstat, social lighed, stemmeret og demokrati.

Hans Castorp genkender mennesket i såvel overdreven lyst som fornuftsmoral. Han ”finder alt værd at høre på” (Mann 2000: 715), og det er netop i denne sympati med det levende, i kærligheden til livet i alle dets skikkelser, at svaret skal findes på, hvordan man afbalancerer farmakonske åndelige positioner og får dem til at danne en sund humanistisk helhed.

Kærligheden er den magt, som sikrer, at sværmeriet for livets evige uforanderlighed og hengivelsen til den lyst, der er dets væsen, indgår i en sund dynamik med den etiske pligt til at bidrage til livets udvikling, humanisering og moralisering. Og omvendt. Kærligheden til livet er den magt, der sikrer, at livets grundlæggende struktur ikke udraderes i en idealistisk kamp for at installere fornuften som eneheriker. ”Form opstår kun af kærlighed og godhed: form og civilisation i et forstandigt-venligt fællesskab og en smuk menneskestat”, som det hedder i Hans Castorps drøm om en ny humanisme (Mann 2000: 609).

Civilisation og fællesskab beror altså ikke på fornuft som i oplysningstænkningen, men på en kærlighed, der dog ikke er sammenfaldende med det organiske livs vellyst. Kærligheden indeholder et etisk imperativ om selvovertindelse, det vil sige et krav om at give lysten en etisk retning. Det er derfor, Mynheer Peeperkorn indtager en nøgleposition i romanen. Han repræsenterer med sin etiske og mådeholdne vitalisme den åndelige position, der kommer nærmest Hans Castorps bestræbelser på at finde en ny humanisme. Den unge ingeniørs store fascination af hollenderen skyldes netop den særlige dynamik, som det sanselige og det åndelige, lysten og etikken har indgået hos ham; den

måde, hvorpå de på farmakonsk vis umærkeligt glider over i hinanden og danner en nærmest overmenneskelig personlighed.

Forestillingen om, at det er kærlighed, der danner grundlaget for civilisation og demokrati, har Mann hentet hos Novalis. I ”Von deutscher Republik” fremfører Mann, at Novalis kredser om en slags social erotik, hvor enhver form for samvær og fællesskabsfølelse grunder sig i kærlighed og lyst. Den sanselige piring, driften, vellysten og sympatien med det organiske er det, der driver menneskene mod hinanden. Derfor kan Novalis også i *Glauben und Liebe oder der König und die Königin* (1798) hylde det preussiske kongepars kærlighed som et symbol på den sande stat, eftersom kongeparrets kærlighed til hinanden er den samme, som et statsligt fællesskab må bygge på.

Hans Castorps humanismevision er således ikke blot struktureret af det organiske, men bygger også på det organiske, og Novalis’ tænkning og digtning er en nøgle til at forstå den nærmere karakter af denne humanisme. Novalis formår at forene dødsdrift, vellystighed, poetisk kærlighed, social patos og demokratibegejstring i samme åndedrag, fordi han i alle disse størrelser ser den samme drift mod forsonende sammensmeltning og ophævelse af individuationen, som er selve det organiske livs væsen. Det er en sådan sammenhæng mellem lyst og moral, dødsværmeri og livspligt, Hans Castorps humanismevision efterspørger og i et kort glimt tror at finde i kærligheden til menneskelivet i alle dets skikkelser.³

VI. Humanismens umulighed

Trolddomsbjerg dementerer imidlertid i ord og handling kærligheden som vejen til at tilvejebringe en humanistisk midte. Kærligheden er som alt andet i romanens univers farmakonsk:

Er det ikke stort og godt, at sproget kun har ét ord for alt, hvad man kan forstå derved – fra det frommeste til det mest kødeligt-begærende”, spørger fortælleren hen mod romanens afslutning. ”Det er fuldkommen entydighed i tvetydigheden [...] Karitas er givetvis med, selv i den mest beundringsfulde eller rasende lidenskab. (Mann 2000: 739)

Selvom kærlighed er ”entydighed i tvetydigheden”, så er denne entydighed mere eller mindre umulig at bestemme, eftersom den ikke kan afgrænse sig til nogen af siderne – til den moralske næstekærlighed eller vellysten. Det er således symptomatisk, at Hans Castorp ikke formår at omsætte sin drøm til handling og skabe en humanistisk balance mellem romanens forskellige åndelige positioner. Og det viser sig at være fatalt, for forenden af hans mislykkede dannelsesrejse ligger

Første Verdenskrig. De forskellige åndelige positioner lægger deres humanitets-potentiale bag sig og tager en negativ drejning. Den åndelige og kødelige vellyst, som karakteriserer sanatoriets verden, og som Naphta og Chauchat står som de tydeligste eksempler på, udvikler sig til ”en almindelig tilbøjelighed til giftige ordvekslinger, til raseriudbrud, ja til håndgemæng” (Mann 2000: 841-42)

Også Settembrinis oplysningshumanisme udvikler sig i en mere krigerisk retning, og Hans Castorp ender ganske sigende sine dage på Første Verdenskrigs slagmark – den krig, Mann så som en åndelig kamp mellem oplysningstænkning og alle de reaktionære elementer i den tyske kultur, som ikke var forenelige med oplysningens civilisationsprojekt – mens drømmen om en ny humanisme står tilbage som en dødsdom over den europæiske kultur med dens manglende evne til at afbalancere sine egne modstridende tendenser.

Trolddomsbjerg formår altså ikke at finde den humanistiske midte. Men ikke desto mindre vedbliver Mann resten af sin levetid med at forstå humanismens problem ud fra den farmakonske logik. Det bliver særligt tydeligt i talen ”Tyskland og tyskerne” fra 1945, der er en essayistisk berøring af en række temaer fra romanen *Doktor Faustus*, skrevet fra 1943 til 1947. Denne gang gennemspilles humanismens problem i skikkelse af den tyske sjæls uegnethed til demokrati og civilisation, et emne, der allerede stod i centrum for *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918).

I Manns åndshistoriske optik er det den tyske inderlighed, det tyske væsens sværmeri for tilværelsens uudgrundelige, metafysiske dyb og dets faustiske stræben efter store kulturelle bedrifter og dyb erkendelse, dets ”verdensfremmede idealisme” (Mann 1965b: 126) og dets tilsvarende ringeagt over for det endelige, det politiske, ”hverdagslivet”, menneskets jordiske pligter, formningen og humaniseringen af verden, der er årsag til nazismens blodrus. Der findes ikke ”to Tysklande, et ondt og et godt, men kun ét, for hvem det bedste blev til det onde ved djævelsk list. Det onde Tyskland er det gode, som er gået vild, det gode i ulykke, i skyld og undergang.” (Mann 1965b: 131-132).

Tysklands kulturelle storhed og bidrag til menneskehedens dannelse og erkendelse gennem store kunstneriske bedrifter er med andre ord uadskilleligt fra et barbarisk element. Tyskerne har skænket Vesterlandet ikke ”dets smukkeste, mest forbrødrende, men dets dybeste, mest betydende musik” (Mann 1965b: 118), men den tyske sjæls ”musiklitet” – sværmeriet for det abstrakte, verdensfjerne, mystiske og passionerede ”betales dyrt i en anden sfære – i den politiske, det menneskelige samlivs sfære” (Mann 1965b: 118).

Hen mod forfatterskabets slutning synes det mere umuligt end nogensinde at skabe en positiv dynamik mellem åndens etiske imperativ og dens spekulative sværmeri for mystik, metafysik og død. I *Trolddomsbjerg* forsøger Hans Castorp trods alt at undfangne en ny humanisme, mens Mann godt tyve år senere ved slut-

ningen af ”Tyskland og tyskerne” må ty til nåden – den radikalt nye begyndelse – som det eneste mulige svar på den tyske kulturs deroute.

Noter

¹ Min oversættelse (”Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines [...] Werdens und Vergehens organischer Formen”).

² Mann har aldrig lagt skjul på, at Schopenhauer var en afgørende inspirationskilde. Lige siden Thomas Buddenbrook i Manns debutroman *Buddenbrooks* finder Schopenhauers *Verden som vilje og forestilling* godt gemt i sin bogreol, har Schopenhauers filosofi kunne aflæses i alle Manns arbejder. Således også i *Trolddomsbjerg*et, som den danske Mann-forsker Børge Kristiansen har vist i sin omfattende disputats *Unform – Form – Überform: Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik: eine Studie zu den Beziehungen zwischen Thomas Manns Roman "Der Zauberberg" und Schopenhauers Metaphysik*, Akademisk Forlag 1978.

Men der fandtes også andre inspirationskilder i Manns univers. Og det er min pointe, som det gerne skulle fremgå af nærværende artikel, at man ikke kan indfange den problematik, den nye humanisme dækker over, hvis man ved tragisk humanisme blot forstår åndens og fornuftens afmagt over for den metafysiske vilje. Et eksempel på en sådan læsning leverer Kasper Støvring i sin ellers spændende artikel om ”Radikalkonservativ kulturkritik” i Manns *Dr. Faustus* (i Bugge, David og Morsing, Ole (red.): *Thomas Mann i yv sind*. Anis 2007). Her hedder det om *Trolddomsbjerg*et, at ”det almenmenneskelige civilisatoriske projekt [er] levendegjort i Settembrini-skikkelsen, der [...] må bukke under for livets dionysiske vælde; romanens verdslige humanisme er skrøbelig, for dens idealer om modenhed, håb og medmenneskelighed destrueres af (den schopenhauerske idé om) den sprogløse verdensviljes magt” (Bugge & Morsing 2007: 175). Det, mener jeg, er en forsimpning af humanisme-problematikken hos Mann – i hvert fald fra *Trolddomsbjerg*et og frem.

³ I sit essay ”Den håbløse uvidenheds bevidsthed” (i Bugge, David & Morsing, Ole (red.): *Thomas Mann i yv sind*, Anis 2007) udvikler Børge Kristiansen en række pointer, der er beslægtede med denne artikels. Ifølge Kristiansen kan Thomas Manns værensforståelse formuleres på den måde, at ”værenstotaliteten [er] kendetegnet ved et kaos af godt og ondt og ved en mangfoldighed af modsigelser, hvorved hvert eneste fænomen i verden bliver flertydigt” (Bugge & Morsing 2007: 72). I denne optik læser Kristiansen *Trolddomsbjerg*et som en ironisk roman, fordi Mann anvender en fortællestrategi, som har til formål at ”demontere entydige udsagn og bestemmelser ved at opløse dem i ubestemmelighedens og mulighedens kategori, hvor alt står hen i absolut uvished” (Bugge & Morsing 2007: 69). Hans Castorp tilfredsstilles netop ikke af de fastfrosne ideologiske standpunkter, han konfronteres med på bjerg, og dermed lader *Trolddomsbjerg*et sig i sidste instans ”karakterisere som den *agnostiske bevidstheds* roman, hvis form er kendetegnet ved en relativierende ironisering af samtlige ’ideologiske’ standpunkter og verdensanskuelsesmæssige bestemtheder” (Bugge & Morsing 2007: 103).

Det er ligeledes en sådan relativering, organismemetaforen foretager, og det sker med eksplicit reference til Manns refleksion over forholdet mellem oplysningshumanisme og konservativ reaktion i talen ”Von deutscher Republik”, hvor det et sted hedder: ”Sundhed? Sygdom? Forsigtig med disse begreber! Det er de vanskeligste i enhver filosofi og livskundskab”. Min oversættelse (”Gesundheit? Krankheit? Vorsicht mit diesen Begriffen!

Es sind die schwierigsten in aller Philosophie und Lebenskunde" (Mann 1993: 162)).

Litteratur

- Bugge, David & Morsing, Ole (2007) (red.): *Thomas Mann i syv sind*, Frederiksberg: Anis.
- Derrida, Jacques (1972): "La pharmacie de Platon" i *La Dissémination*, Paris: Édition du Seuil.
- Koopmann, Helmut (1996), "Der Zauberberg und die Kulturphilosophie der Zeit" i *Thomas Mann-Studien* bd. 16, Fr. am Main: Vittorio Klostermann.
- Mann, Thomas (1993): "Von deutscher Republik" i *Thomas Mann Essays* bd. 2, Frankfurt am Main: Fischer.
- Mann, Thomas (2000): *Trolldomsbjerget*, Kbh.: Gyldendal.
- Mann, Thomas (1925): "Vom Geist der Medizin" i *Gesammelte Werke, bd. XI*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Mann, Thomas (1965a): "Lybæk som åndelig livsform" i *Mellem Kultur og Politik*, Kbh.: Gyldendal.
- Mann, Thomas (1965b) "Tyskland og tyskerne" i *Mellem Kultur og Politik*, Kbh.: Gyldendal.
- Mann, Thomas (1965c): "Kunstneren og samfundet" i *Mellem Kultur og Politik*, Kbh.: Gyldendal.
- Novalis (1998): *Hymner til natten*, Kbh.: After Hand.
- Simmel, Georg (1998): *Hvordan er samfundet muligt? Udvalgte sociologiske skrifter*, Kbh.: Haslev.