

**La Montagna magica come esperienza della coscienza: il concetto di «riconoscimento»
nel capitolo sesto dello *Zauberberg***

Lucrezia Rosano*

Abstract: The aim of this work is to provide a reinterpretation of the *Zauberberg*, in particular of the chapter 6, through the dialectic of the experience of consciousness, as it unfolds in *The Phenomenology of Spirit*. I mainly intend to explain how the idea of a spiritual recognition emerges, that is, of the spirit with itself.

In the second paragraph I attempt to highlight some elements of contact between the two works, in particular the meaning of having experience, which emerges from Mann's text through the two expressions of the *placet experiri* and of *getting used to not getting used to*. I will briefly present the figure of the protagonist Hans Castorp and his relationship with the scholar Settembrini, to show the dynamics between consciousness, reality and the movement of doubt and error, in their reproduction and recur within *The Magic Mountain*.

In the third paragraph I will examine the sixth chapter of Mann's work, dedicated to the spirit, and I will reflect on the character of Leo Naphta during his stay in the Berghof sanatorium. I will examine how the contradiction gradually becomes the fundamental ground on which *Operationes Spirituales* will germinate, on which Hans Castorp's conscience will be formed. In the next section I will elucidate the concept of spiritual estrangement in detail. This, as in *The Phenomenology*, occurs through the language of inversion and absolute confusion.

In the last paragraphs I will show how, gradually, recognition takes place for a consciousness that accesses the spirit dimension in its acceptance of the totally other than itself.

Keywords: Hegel, Mann, recognition, spiritual estrangement, consciousness, dialectic, confusion, experience.

*Dubbi, tormento, veleno dell'anima
fuggite: quando l'anima s'inebria
è nell'eternità.*

Hölderlin, *L'immortalità dell'anima*

1. Una ripresa hegeliana di Hegel

La lezione più significativa che la *Fenomenologia dello spirito* insegna è anche la più ardua da interiorizzare, perché si scontra con le tendenze della critica filosofica che studia Hegel in modo estrinseco; se l'atteggiamento diffuso si rapporta al filosofo tedesco per studiarne la visione del mondo e analizzarne le categorie di pensiero, risulta allora assai semplice diventare specialisti di Hegel, ma decisamente difficile sentirsi hegeliani tout court.

Questa seconda possibilità comporta il più delle volte la rinuncia a commentarlo o a citarlo esplicitamente, per farlo emergere invece nelle trame di nuovi concetti e in opere che parlano di epoche diverse, con situazioni vissute a seconda dei tempi.

* Università di Pisa. Docente di storia e filosofia nei licei. lucrezia.rosano@gmail.com

Ed è proprio questo, a mio avviso, ciò che è stato in grado di fare Thomas Mann nel suo *Zauberberg*: recuperare, assimilandone il senso profondo, la rivoluzione che la *Fenomenologia* ha significato per oltre due secoli.

I parallelismi tra le due opere sono molteplici, seppur sottesi e spesso velati da altri elementi che emergono con maggiore potenza, e che hanno portato la critica a studiare il testo di Mann in una direzione tutt'altro che dialettica. La carenza di riferimenti espliciti al filosofo di Jena ha fatto virare l'attenzione degli studi, contribuendo a lasciare sotto silenzio l'influenza che Hegel ha costituito sull'opera dello scrittore di Lubeca¹.

Eppure, uno dei pochi nomi del panorama culturale europeo citati da Mann ne *La Montagna magica*² è proprio quello di Hegel che compare ben cinque volte³ e, precisamente, all'interno del sesto capitolo, lo stesso che sarà sottoposto alla mia attenzione.

Questo richiamo *nel* testo, pur non essendo di fatto indice di nulla, può tuttavia essere un interessante avvertimento al lettore, un invito a considerare la portata dell'influenza hegeliana all'interno del romanzo, e il peso significativo che assumono sia l'*esperienza* della coscienza nella realtà, sia l'emergere della dimensione spirituale, vissuta prima e saputa poi, che è il fulcro dell'intera *Fenomenologia dello spirito*.

L'obiettivo di questo lavoro, complesso e sperimentale al tempo stesso, è quello di ragionare sullo *Zauberberg* attraverso il *modus operandi* della coscienza, che riscopre il suo essere parte di uno spirito che la ricomprende e le dà significato.

In particolare, analizzerò il capitolo sesto del romanzo di Mann – che a mio avviso è dedicato all'emergere dello spirito attraverso il *linguaggio* spirituale – e cercherò di mostrare il cambiamento che il protagonista Hans Castorp vive quando ne diventa consapevole. In queste pagine egli diviene in grado di riconoscersi spirito e di riconoscere l'esistenza dell'altro, che si fa *totalmente altro*, per poi essere ripreso nella dimensione di una reciprocità compresa dal sapere. È esattamente in questo sesto capitolo, all'interno dei vari paragrafi di cui si compone, che è possibile intravedere il processo che porta al *riconoscimento* tra autocoscienze e, quindi, allo sprofondare delle stesse *in se stesse*.

Prima di addentrarci nel cuore dell'analisi del capitolo, vorrei tuttavia porre l'attenzione su pochi elementi che fanno rimbalzare da un testo all'altro e che li allacciano attraverso la trama del *fare esperienza*, come si profila nell'ottica di una filosofia speculativo/dialettica⁴.

¹ Mann cita Hegel in diversi punti della sua produzione letteraria, basti pensare al suo *Considerazioni di un impolitico*. Tuttavia, questi riferimenti non sembrano dar ragione dell'influenza effettiva che egli accolse all'interno dei suoi romanzi, primo fra tutti lo *Zauberberg*.

² In questo lavoro utilizzerò la traduzione di L. Crescenzi di *La montagna magica*, anziché la tradizionale *La montagna incantata*. Anche le citazioni presenti nel corso delle pagine saranno prese dalla versione di Crescenzi (2010). Da questo momento in poi sarà appuntata con *M.M.*

³ Nonostante questa ricorrenza, il lettore può essere sviato dall'effettivo contributo che Mann ha fatto proprio del messaggio della *Fenomenologia*. Infatti, le citazioni sembrano molto superficiali, legate agli studi intrapresi dal gesuita Leo Naphta, che su Hegel «pure aveva letto abbastanza da poter formulare qualche opinione significativa» (*M.M.*, 652). Egli, scrive Mann, lo definiva filosofo cattolico, a dispetto di quanto si credesse sulla sua religione protestante. Cattolico è Hegel e anche filosofo di Stato e le due cose non sono, secondo Naphta, in contrasto «giacché il concetto di politica, disse, è psicologicamente collegato a quello di cattolicesimo, insieme essi formano una categoria, la quale abbraccia in sé tutto ciò che è oggettivo, operoso, costruttivo, produttivo e capace di incidere sulla realtà esterna» (*ivi*, 653). Nell'opinione del gesuita, dunque, Hegel è visto come esponente di un pensiero oggettivo e che ha un profondo riscontro sulla realtà esterna. Inoltre, non sarebbe azzardato supporre che con l'attribuire a questo personaggio un'ampia conoscenza sull'argomento, Mann non abbia voluto implicitamente confessare la sua preparazione a riguardo e l'influenza effettiva che ricevette dal filosofo di Jena.

⁴ La struttura dei capitoli del romanzo di Mann sembra riprendere, almeno nelle dinamiche e nelle categorie essenziali, quella dei momenti dell'esperienza della coscienza hegeliana. Se, infatti, il sesto capitolo è quello dedicato, come vedremo, all'emergere dello spirito – come il sesto capitolo della *Fenomenologia* – i precedenti ripercorrono il cammino che, dalla certezza ingenua e legata ad un'esistenza naturale e mai messa in dubbio, fa giungere il protagonista alle soglie della ragione. Nel terzo e nel quarto capitolo de *La Montagna*, infatti,

2. *Placet experiri*, il movimento della profondità

Nell'introduzione alla *Fenomenologia* si legge che il senso profondo del fare esperienza nasce da una discrepanza e da un disagio avvertiti dalla coscienza nell'atto continuo di rapportarsi ad un oggetto da conoscere. Questa frattura tra ciò che essa intende prender di volta in volta per vero, e il modo in cui questo qualcosa si modifica, nello stesso movimento del sapere, genera in lei un'insanabile disperazione: disperando delle sue ripetute certezze – è certa di qualcosa che considera il vero – la coscienza fa proprio l'errore che la scuote internamente e che determina il vacillare costante del suo mondo. L'errore interiorizzato e da essa saputo è la misura stessa del suo fare esperienza: man mano che procede, la coscienza comprende come *il suo sapere il reale* modifica la complessità stessa dell'oggetto reale saputo. È il suo non essere mai ancora giunta ad afferrare l'oggetto che fa cambiare l'oggetto in se stesso, legato a quel particolare sapere ora trasformatosi. Ciò che muta per lei è l'oggetto di verità, e questo perché essa stessa ha mutato la sua disposizione verso quest'ultimo e verso il sapere in se stesso.

La tensione, che si crea tra la tendenza della coscienza a restare ancorata ad una figura di sapere, aderendo ad una certezza, e la violenza che il movimento d'esperienza le provoca per strattarla da quella certezza, risulta il motore dell'intero procedere. Il nuovo oggetto, dice Hegel, contiene la nullità del precedente, cioè della presunzione che quello precedente sia il vero, ed è questa l'esperienza fatta su di esso, la spinta della coscienza ad approfondire e approfondirsi.

Risulta evidente, perciò, che la coscienza non può adagiarsi su di un sapere specifico, né abituarsi ad esso come il risultato definitivo del proprio conoscere. È solo al *Sapere* come movimento autoconsapevole della ragione, universale espressione di molti particolari saperi, che essa deve abituarsi nel suo percorso. È, possiamo dire, un'abitudine alla non-abitudine, o all'abitudine ad essere sempre, *sapendo, oltre il proprio sapere*.

Spostandoci su *La Montagna magica* possiamo notare che un'espressione ricorrente in più punti del testo è l'enunciato latino del *placet experiri*, che fa da fil rouge all'intero svolgimento delle vicende sul monte di Davos. Si tratta di un latinismo immediatamente traducibile con l'impersonale *piace sperimentare o piace fare esperienza*, e che più in generale rappresenta un invito a lasciarsi piacere non tanto un singolo episodio esperito, quanto l'esperienza come movimento d'esperire, che porta concetti e nature, che si danno solo potenzialmente, ad emergere all'interno del testo.

Hans Castorp, che parte come ingegnere sicuro di sé nei primi due capitoli, subisce la presenza di Ludovico Settembrini e della critica, del dubbio che egli gli instilla: si apre così ad un pensare che fa vacillare le rigide sue convinzioni, un pensare che cerca di staccarsi dall'esistenza sensibile e che lo farà ritornare entro sé, in un rapporto più autentico rispetto ai concetti di vita, salute e malattia. Nel quinto capitolo, poi, egli inizia a fare ricerche specifiche sulla vita e su quale sia il mistero dell'umano. I paragrafi di questa sezione – tra cui *Dio mio, vedo!*, *Enciclopedia, Humaniora, Ricerche, etc.* – riportano il tentativo di Hans di osservare, ricercare e scoprire cosa sia la vita.

Egli segue varie strade, legge libri di anatomia, si interroga sulla possibile definizione dell'esistenza. Per esempio, in *Humaniora*, egli confessa al dottor Behrens di non essere mai stato in grado, da giovane, di dipingere ritratti, ma «nient'altro che barche e acqua»; in *Indagini* inizia a studiare, su di un manuale di biologia, di cosa si componga la vita, quali siano le parti organiche, gli elementi chimici che la distinguono nettamente dalla materia inorganica. Mentre nei successivi paragrafi *Danza macabra* e *Notte di Valpurga*, sempre nello stesso capitolo, Hans cercherà di avvicinarsi alla vita, attraverso l'esperienza dell'assistenza ai malati (quindi cercando di comprendere la morte e la malattia per ritornare al loro opposto) e attraverso l'esperienza della confessione amorosa a Clavdia (durante la notte di Carnevale, infatti, egli ammetterà a se stesso e all'amata il sentimento d'amore che, come unica forza resistente al tempo, lo aveva condannato e fatto ammalare anzi tempo, e che si ripresenta nel contesto presente come la macchia umida, il tubercolo, che lo fa essere paziente del sanatorio a tutti gli effetti). Si tratta, quindi, di un procedere dialettico e fenomenologico di presa di consapevolezza di categorie di pensiero sempre più complesse fino all'emergere della potenza dello spirito.

E non è un caso che sia proprio uno dei personaggi più rilevanti del romanzo, cioè Ludovico Settembrini, a suggerire ad Hans Castorp l'importanza di questo piacere dell'esperienza; proprio lui, che altri non è se non la personificazione di Satana, il principio del dubbio e della critica, il turbatore di animi.

Il suo avvertimento è principalmente una constatazione, la più elementare quando si vuole trasformare la vita in qualcosa di significativo e universale, ricomprendendola nell'orizzonte del sapere. E infatti una delle caratteristiche peculiari dell'aria magica del sanatorio Berghof, in una dimensione di tempo al di fuori del tempo, è l'idea che in questo luogo si debba imparare, tra le altre, una lezione fondamentale: l'abituarsi a non abituarsi.

Questa frase, che compare con alcune variazioni nel corso delle pagine, conduce il lettore all'interno dell'esperienza dei pazienti, al di là dei vissuti concreti di ciascuno.

Il punto focale è che a nulla si può diventare avvezzi quando si fa esperienza, giacché il raggiungimento di una figura⁵ decreta il suo inevitabile superamento in categorie di pensiero ed esistenza sempre più complesse.

Per quanto Castorp ricerchi un indurimento dei sensi e una condizione in cui possa sentirsi acclimatato e, dunque, abituato al contesto della montagna, - una naturale tendenza alla familiarità del luogo - egli viene piuttosto ripetutamente condotto al di là della soglia d'abitudine, e costretto ad abbandonarsi alla propria natura.

Non gli sarà permesso rendersi avvezzo ad alcunché, né come corpo né come spirito, mentre dovrà fare i conti con la faticosa ed unica abitudine alla non-abitudine.

Quest'idea chiave del romanzo è la stessa che sorregge l'esperienza della coscienza hegeliana, attratta dall'irrefrenabile desiderio di trovare il proprio spazio e la propria dimensione di sapere, ma di continuo costretta da se stessa e dalla realtà a ritrattare con le proprie convinzioni⁶.

Ed ecco che anche quando vi è la parvenza d'un avvezzamento o di un'assuefazione, l'apparente incastro tra sapere e oggetto del sapere viene meno, e una nuova figura emerge per la coscienza, da essa stessa voluta e resa possibile. Questa dinamica spiega come mai, quando Hans crede di aver raggiunto - dopo undici mesi tra *quelli di lassù* - un'acclimazione adeguata (si erano stabilizzate le reazioni chimiche nel suo stomaco e non soffriva più di sbalzi di temperatura) egli sia consapevole al tempo stesso di sentire ancora un forte mal di testa, febbre e altri scompensi che facevano ben pensare ad una particolarissima forma di adattamento, cioè l'assuefazione a non assuefarsi. «Certe persone non si abituano mai», gli aveva confermato suo cugino Joachim.

Così l'unica consolazione che resta alla coscienza è proprio quel *placet experiri* che le disvela la verità⁷, e cioè che non esiste verità al di fuori dell'esperire stesso.

⁵ Una figura d'esperienza, nell'accezione hegeliana del termine. Per un approfondimento sul concetto di figura *cf.* Garelli (2010).

⁶ Nell'Introduzione alla *Fenomenologia* Hegel scrive: «Il progresso che avanza verso questa meta è pertanto anche inarrestabile, e non può trovare appagamento in nessuna delle stazioni precedenti. Ciò che si limita ad avere una vita naturale non ha la facoltà di andare da se stesso più in là della sua esistenza immediata; però viene spinto oltre da qualcos'altro, e in questo venire strappato via consiste la sua morte. La coscienza, invece, è per se stessa il proprio *concetto*, e con ciò è immediatamente l'andare oltre il limitato, e, siccome tale limitato le appartiene, l'andare oltre se stessa [...] La coscienza subisce dunque questa violenza, che è lei stessa ad esercitare, per cui essa si guasta ogni appagamento limitato», Hegel (2008, 62).

⁷ Questa espressione, che nelle prime due ricorrenze viene pronunciata da Settembrini, la terza volta compare come riflessione dello stesso Hans, ormai convinto di non poter più abbandonare il sanatorio prima del tempo, come Ludovico aveva iniziato a suggerirgli, per spronarne il temperamento. Hans si predispose, così, pian piano ad ascoltare con attenzione, non senza critica, le discussioni del pedagogo. Nel corso dello svolgimento il *placet experiri* verrà interiorizzato dal protagonista, finché non sarà egli stesso a pronunciarlo, anche contro Ludovico, e ad interiorizzarlo per *radicarlo* nella sua mente.

In particolare, è attraverso l'esperienza della malattia che Hans si addentra nel mondo dello spirito, divenendo in grado di rielaborare e ripensare concetti che prima gli apparivano rigidi, consolidati e impossibili da mediare.

Viene meno l'intero suo attaccamento, le certezze più radicate del suo intelletto, ma non perché l'esistenza sulla montagna sia diversa da quella precedente, ma perché finalmente egli è in grado di prenderne coscienza. L'agente patogeno, fisicamente manifestato nelle macchie umide ai polmoni, spiritualmente dovuto al suo amore inespresso e sempre trattenuto – e che ritorna sulla montagna come trasmutato e degenerato in malattia - è l'elemento del negativo che si insinua in lui distruggendone i parametri di astrattezza, e di un vissuto monolitico.

Hans è, infatti, un ingegnere tutto d'un pezzo, sicuro di sé e soprattutto dell'elementare constatazione di essere *sano*, quindi *non malato*, come quelli di lassù. Si presenta come colui che può dire di sapere ciò che è, e che possiede una chiave di lettura razionale del mondo. Il raziocinio con cui, però, egli ragiona sulla realtà, se da un lato gli fornisce gli strumenti per analizzarla, definirla e catalogarla, non gli consente, tuttavia, di svelarne l'essenza che è, di fatto, contraddittoria.

Questa contraddizione, che solo una visione onnicomprensiva e *di ragione* è in grado di accettare, sfugge al rigore dell'intelletto e quindi ne decreta la progressiva morte.

Nelle pagine de *La montagna* notiamo che ad ogni tentativo di freno posto da Hans verso il mistero di ciò che gli si presenta, si contrappone un inevitabile e lento autosabotaggio.

Egli si ammala perché solo in questo modo può comprendere la salute e la sua stessa vita e inizia a *sentirsi turbato* dai personaggi e dalle situazioni, proprio perché è convinto che *nulla possa turbarlo*⁸.

Se l'interiorizzazione dell'esperienza della contraddizione avviene soltanto nel capitolo sesto, l'incontro con situazioni contraddittorie è, invece, più precoce. L'umanista Settembrini, prima ancora di altri personaggi, parlando con Hans fa emergere discrepanze nel discorso e, soprattutto, a dispetto della plasticità che gli viene riconosciuta come oratore, egli inizia a parere poco chiaro, ambiguo.

Nei giorni immediatamente successivi all'incontro con Settembrini, Hans riesce ancora a tollerare senza troppa fatica la presenza del pedagogo italiano, e le discussioni avute durante le ore diurne e in stato vigile non sembrano turbate; il sonno è la prima dimensione in cui Ludovico gli compare in maniera invasiva, costringendo il protagonista a «cacciarlo via perché dava fastidio»⁹. Tuttavia, col passare dei giorni e, soprattutto, con la ripetizione dei loro incontri e l'approfondimento raggiunto dai discorsi di Settembrini, Castorp inizia a smarrirsi e a non seguire gli accostamenti di definizioni proposti dall'umanista, nonché i suoi salti concettuali; infatti «mentre parlava in questo modo, egli accomunava in *un solo* fiato categorie che Hans Castorp, fino ad allora, era stato abituato a considerare tra loro separate [...] Tutto questo, sia pure per motivi imprecisati, sembrava precisissimamente confuso al giovane Hans Castorp, benché il signor Settembrini lo esponesse con parole così chiare e rotonde»¹⁰.

Ed ecco la prima presa di coscienza di quel senso di spaesamento che caratterizza da questo momento in poi l'esistenza di Hans al sanatorio. Già l'incontro con la russa Clavdia Chauchat,

⁸ Possiamo considerare l'esperienza di Hans – esperienza di iniziazione e trasformazione spirituale – in un'ottica fenomenologica e dialettica. Se si fossero dati dei nomi e dei dettagli più ricchi a molte delle dinamiche che la coscienza esperisce nella *Fenomenologia*, probabilmente non sarebbero stati diversi da quelli che Mann inserisce all'interno dello *Zauberberg*. Le categorie di vita e di morte, di amore e malattia, e ancora i lunghi dialoghi e scontri di idee tra Naphta e Settembrini, il rapporto tra Hans e suo cugino, la figura di Clavdia e di Peepkorn, etc., sarebbero e probabilmente già sono gli elementi che rendono possibile il dispiegarsi di una spiritualità che pervade l'intero spazio e il concetto stesso di tempo, nonché, naturalmente, l'esistenza dei *soggetti spirituali* che in essa operano, in particolare quella del protagonista che deve passare dall'immediatezza del suo essere in sé alla mediazione negativa del suo essere per sé.

⁹ *M.M.*, 218.

¹⁰ *Ivi*, 227-228.

di cui si innamora e nella quale traspone il tormentato sentimento provato in passato per Hippié, lo aveva destabilizzato, contribuendo ad alterazioni di temperatura e ad un senso di malessere. E con maggiore pregnanza il confronto con il letterato Ludovico, lo mette di fronte al senso di spaesamento proprio del fare esperienza, cosicché gli ritorna alla mente l'espressione latina del *placet experiri* ed egli è disposto a lasciarsi influenzare da Ludovico, anzi lo vuole e sa che questa è la strada che deve seguire: «sapeva perché rimaneva lì ad ascoltare il signor Settembrini, non lo sapeva a chiare lettere, ma lo sapeva»¹¹. Egli non è in grado ancora pienamente di comprendere il senso di questa confusione, né del perché sta assecondando una serie di esperienze trasformanti e destabilizzanti, però sa che c'è una ragione dietro tutto ciò.

Significativo, a mio avviso, è l'episodio qui riportato da Mann, della gita in barca che ritorna in mente al protagonista mentre è assorto nel racconto di Ludovico. Hans riflette su quanto accostabili siano le figure di suo nonno e del nonno del suo interlocutore, ma al contempo di come siano segnati da una differenza «davvero spettacolare»; e così come egli si sentiva ora nel mezzo di questi due poli, guardando un po' l'uno, un po' l'altro, allo stesso modo si era sentito in una situazione analoga in passato, durante una gita in barca. Di fronte a lui uno scenario di sogno si era palesato in una contrapposizione di luci, il tipico osservabile in quei pochi minuti in cui il giorno passa alla notte e nel cielo, per brevissimi attimi, si osserva il contrasto dei due mondi. Contrasto che si era risolto nel buio della sera ma che lo aveva lasciato vagare «dal giorno alla notte e dalla notte di nuovo al giorno». Così Hans recupera l'esperienza della visione contrastante di luce e la ripensa con un significato nuovo, accostabile ai discorsi di Settembrini.

Lo squarcio che la contraddizione inizia ad allargare nella linearità della sua opinione è qui già segnato, e diventerà una voragine che tutto inghiotte e modifica.

Settembrini dà a Castorp l'occasione di avere un interlocutore che lo sprona a tirar fuori i dubbi e le perplessità che costantemente lo attraversano: quando inizia ad accorgersi che molti dei concetti di *quelli di laggiù* sono superficiali e non così importanti, subito Ludovico precisa che questo estraniamento rispetto alla condizione di vita cui era abituato è necessario per poter accedere ai concetti fondamentali.

Per *ritornare* alla vita e comprenderla è necessario sperimentare una separazione da essa – cosa che la malattia è in grado di fare – per poi addentrarvisi e discendere nella sua essenza. Quando Settembrini aggiunge che quella sul monte di Davos è un'esperienza di discesa nel regno delle ombre, come Ulisse, Hans si stupisce: «'Nelle profondità, signor Settembrini? Ma la prego! Ci sono voluti ben cinquemila piedi di arrampicata per arrivare qui da voi...' [...] 'Le è solo sembrato che così fosse! Parola mia, fu un inganno [...] Siamo esseri del profondo abisso'»¹².

Questo smisurato senso di profondità che innerva i personaggi viene ripreso con alcune immagini chiare, come la discesa di Hans nello studio sotterraneo di Behrens, in cui viene messo di fronte alla radiografia del proprio interno e per la prima volta comprende di essere malato.

Considerato che per tutto il romanzo la malattia è associata ad acquisizione di saggezza e ad una maggiore consapevolezza di sé, e della propria natura, mentre la stupidità è prerogativa di un'esistenza sana, perché non attraversata dal negativo, Hans inizia gradualmente a comprendere, col passare dei giorni, le parole di Ludovico Settembrini.

Egli gli appare come uomo contraddittorio quale è, le cui parole

solo sette settimane prima, nelle terre basse, altro non sarebbero state per Hans Castorp che puri suoni, mentre il soggiorno di quassù aveva reso la sua mente disponibile ad accoglierne il

¹¹ *Ivi*, 229

¹² *Ivi*, 83.

significato [...] La sua capacità di comprensione si spingeva fino al punto di giudicarne le parole e, almeno entro certi limiti, di negare ad essere la propria adesione¹³

Da mero suono incomprensibile, quindi, il linguaggio dell'umanista italiano si riempie di significato, inizia a chiarirsi e a scavare nella profondità dello spirito dell'ingegnere.

Egli inizia a dubitare, a fare della crisi il motore del proprio permanere all'interno del sanatorio: la citazione appena letta mostra come non solo le parole di Ludovico inizino a venir intese da Hans, ma anche come quest'ultimo sia in grado di negare ad esse la propria adesione. L'incontro con l'umanista è, così, l'incontro stesso con lo scetticismo che alla coscienza serve per assumere un atteggiamento non ingenuo o immediato sulla realtà.

È da qui che parte per Hans un percorso di ascesa spirituale attraverso la discesa; dopo questo momento sarà in grado di accettarsi malato, cioè di accettare la presenza della morte nella vita, di ciò che è patogeno in ciò che non lo è e, quindi, di accettare – a ritroso ripensando alla sua esistenza passata – l'amore inesperto come potenza in massimo grado associabile alla malattia, quel negativo nel positivo che corrode l'essere per farlo elevare a dimensioni spirituali più profonde.

Si capisce, così, come solo accogliendo Settembrini, Hans sia in grado, poi, di criticarlo per vedere altro e oltre la sua prospettiva: man mano che le parole smettono di sembrargli ostili, perché egli si sta abituando a ciò che lo contraddice – quindi alla non abitudine – l'ingegnere dismette la sua armatura, ed è pronto ad aprirsi a Clavdia Chauchat, e soprattutto alla presenza di Leo Naphta.

È proprio l'entrata in scena di questo personaggio, punto di svolta nel rapporto tra Castorp e Settembrini, che rende possibile le dinamiche di estraniamento, confusione e riconoscimento proprie dei passaggi successivi. Ed è a metà del romanzo che fa il suo ingresso questa figura controversa, contraddittoria quanto quella dell'umanista, ad essa speculare e, come vedremo, ad essa essenziale.

Con Naphta e il tumultuoso scompiglio che egli reca con sé si chiude una parte del nostro romanzo, e se ne dispiega una nuova, più articolata e complessa, laddove tutto ciò che pare essere ciò che è diviene l'assoluto contrario di se stesso.

3. Naphta e la contraddizione nella coscienza

Il sesto capitolo, centrale all'interno di tutta l'opera, è il capitolo che Mann dedica allo spirito e alla sua manifestazione effettiva attraverso l'esperienza dei protagonisti del Berghof. È in questa sezione che compare Leo Naphta, nemico intellettuale di Settembrini, agguerrito gesuita sostenitore di una fede e di una morale intransigenti e fervido difensore di una visione del mondo votata alla spiritualità e sprezzante della corporeità e della materia. Come anche l'italiano Ludovico, Naphta viene introdotto molto accuratamente e ne viene raccontata la storia che dalla fanciullezza lo ha condotto sull'impervia sommità della montagna.

Fin dalla descrizione del suo percorso di vita emergono delle contraddizioni concettuali o delle situazioni complesse che a tutto farebbero pensare fuorché ad una soggettività statica e identica a se stessa nelle convinzioni sostenute e nella condizione naturale di partenza. Già nel nome con cui viene chiamato da bambino, cioè *Leib*, è presente in germe il processo di trasformazione radicale e di messa in discussione di quelli che sarebbero stati i valori cardine da lui sostenuti. Il *corpo* (*Leib* in tedesco), concetto da cui il gesuita rifugge nel timore che questo possa prendere il sopravvento sugli aspetti sacrali dell'esistenza, un principio da non anteporre allo spirito, ma da sottomettere ad esso, risulta tuttavia centrale all'interno delle posizioni da lui difese. Nel tentativo, infatti, di combatterne la potenza dominatrice, Leib/Leo

¹³ *Ivi*, 323-324.

Naphta sarà condannato ad introdurre il concetto di corpo, per restituire a quello di spirito la sua dignità e verità.

Oltre al nome, anche la condizione naturale da cui Naphta proviene ha contribuito a fare di lui un uomo predisposto a familiarizzare con la contraddizione e con la profondità di un'esistenza contaminata dal negativo. Dal padre, infatti, ha ereditato alte doti intellettuali e lungimiranti ambizioni che lo spingono ad aspirare «a forme d'esistenza più elevate e lo incitarono a oltrepassare con tutta la sua tenacia gli orizzonti della propria origine»; dalla madre ha preso «il germe del mal di petto», quindi la malattia, che simbolicamente gli ha impedito di essere semplicemente ciò che *avrebbe dovuto essere*.

Come si legge nel testo – e lo stesso Settembrini confessa a Castorp – Naphta non è mai diventato un gesuita a tutti gli effetti: è stato ad un passo dal ricevere gli Ordini Maggiori che si acquisiscono alla fine del percorso di studio, senza mai ottenerli. Questo spiega le posizioni insolite da lui sostenute, la sua vicinanza alle teorie comuniste e anticapitalistiche, il suo amore per gli interessi sociali, e in generale la sua natura controversa e quasi eretica. Una volta venuto a conoscenza di ciò, Hans suppone che sia stata proprio «una zona umida» ad aver impedito a Naphta di diventare gesuita *tout court*. Naturalmente le sue propensioni, le combinazioni e le variazioni che egli ha apportato alla propria vita hanno determinato la sua erudizione e giustificato una curiosità e una cultura allargata a più campi del sapere, *ma* l'elemento essenziale che non gli ha permesso di essere *solo* un gesuita è stata propriamente la sua malattia.

L'aver accolto in sé il principio che degrada la vita e che conduce direttamente verso la morte ha elevato e trasfigurato un'esistenza naturale sana, portando all'interno di questa l'antitesi del suo stesso concetto. Dobbiamo quindi considerare l'impossibilità di diventare un padre gesuita come l'opportunità che a Leo viene data da una carenza organico- biologica. Quello che naturalmente rappresenta il limite ad un'esistenza vissuta in piena regola e secondo i principi della salute, significa per lui il distacco da una condizione di immediatezza e dal ruolo del difensore ferreo e rigoroso del cristianesimo ortodosso. Naphta è stato ad un passo dall'esserlo, per *non esserlo* mai totalmente, giacché costretto a lasciare quel percorso di vita, per curare la vita.

Ancora prima di intraprendere gli studi nel collegio cattolico, inoltre, egli era stato un ebreo, figlio di un macellaio ebreo, e di una tradizione religioso- culturale da cui si distacca col tempo. Ciò significa che il personaggio che Castorp conosce come il gesuita Leo Naphta altri non è se non un individuo che ha già compiuto entro sé un cammino di trasformazione e messa in crisi di punti di inizio e certezze sedimentate; un individuo che si è approfondito nel sapere e che ha più di una volta superato le proprie stesse condizioni e convinzioni, superando così se stesso.

Naphta ha ripensato e interiorizzato, a ritroso, i principi dell'ebraismo *da* gesuita, e ha abbracciato quelli del cattolicesimo *da* ebreo¹⁴. Alla fine di questo processo culturale egli è risultato essere, al momento in cui Hans fa la sua conoscenza, come né ebreo né gesuita e un po' di entrambe le cose. È colui che non solo ha oltrepassato la propria natura, ma che è andato anche oltre la propria cultura; infatti, come la *Fenomenologia* mostra nel percorso di manifestazione dello spirito, la coscienza che è in grado di comprendere la propria cultura e il suo potere è anche in grado di andare oltre questa, ed è la stessa cultura che va oltre se stessa, si estranea da sé e dalle forme linguistiche, teoriche e materiali in cui si particolarizza¹⁵.

¹⁴ Nel paragrafo *Operationes spirituales*, parlando del percorso educativo di Naphta, si legge: «come lui stesso affermava, l'ebraismo, in forza della sua tendenza all'oggettività terrena, del suo socialismo, della sua spiritualità politica era più vicino al cattolicesimo, gli era incommensurabilmente più affine che non il protestantesimo con la sua smania contemplativa [...]», *ivi*, 654.

¹⁵ Sia Naphta che Settembrini rappresentano due individui che hanno intrapreso un percorso di formazione e acculturamento che li ha sradicati da un'esistenza immediatamente ingenua e naturale e da quell'universalità che è solo pensata o astratta; essi, infatti, hanno raggiunto quella che Hegel aveva definito un'universalità *divenuta* e per questo effettiva. Sono stati già sottoposti alla prima estraniamento dall'essere naturale particolare, che rende tutti uguali di un'uguaglianza della particolarità o del carattere (*PhdG*, 327); si tratta di capire come

Vale la pena soffermarsi sul ruolo che sin da subito riveste questo personaggio e su quali sono le dinamiche che gli permettono di essere la verità dei momenti precedentemente vissuti da Hans Castorp al Berghof. Come viene sottolineato da Crescenzi¹⁶, Naphta compare solo in un preciso momento del romanzo, e in particolare dopo che Hans ha compreso il senso della propria malattia, come amore non espresso, e dopo che è ritornato dentro di sé nel percorso di conoscenza di Clavdia e, quindi, del legame inscindibile tra la vita e la morte. Anche il gesuita, quindi, trova davanti a sé un uomo che ha già intrapreso alcune tappe del sapere, che ha provato la faticosa discesa negli anfratti del mondo sotterraneo – anche materialmente con la discesa nel laboratorio di Krokowski – e che ha parzialmente vissuto la messa in crisi di posizioni e preconcetti con cui aveva varcato le soglie del sanatorio. Non è solo Hans ad interfacciarsi con una coscienza che ha già estraniato se stessa da una condizione ingenua, ma è anche Naphta che sperimenta, fa esperienza, della coscienza *in trasformazione* di Castorp.

Quando fa la conoscenza di Leo, Hans è già passato dalla disperazione innescata dalla presenza costante di Settembrini; egli si è ormai lasciato attraversare dal dubbio radicale, e soprattutto si è finalmente ammalato nella graduale scoperta della sua vera natura e man mano che ha ripreso contatto con la propria essenza originaria¹⁷.

Naphta è allora veramente il superamento dell'antitesi portata dall'umanista italiano, e contiene entro sé, per forza di cose, questa antitesi.

Attraverso le sue parole egli vuole smascherare l'unilateralità del mero *porre in dubbio* tipico dell'intelletto e della figura di Settembrini e vuole insinuarsi oltre il dubbio stesso per vedere cosa si nasconde al di là.

Ma come in tutte le figure in cui sosta e si trattiene la coscienza hegeliana, anche nel percorso di Castorp ritroviamo il medesimo inghippo del ritornare indietro pur nell'avanzare. Parallelamente ad una maggiore profondità d'esperienza e di sapere si verifica una resistenza da parte della coscienza verso le situazioni che le capitano; così le contraddizioni in Naphta e da esso sostenute, talvolta anche solo accennate, e che rappresentano per Hans la possibilità di andare avanti nella consapevolezza, vengono allo stesso tempo frenate dalle rigide posizioni sostenute dal gesuita. Le certezze che egli difende, il suo presentarsi come impeccabile sostenitore della fede mostrano le ricadute nella rigidità e nell'atteggiamento parziale, insidie che nella *Fenomenologia* ritornano in ogni figura della coscienza. Naturalmente il loro ripresentarsi è, di volta in volta, pregno di una consapevolezza nuova e maggiore, e questo consente alla coscienza di essere preparata all'errore fatto in precedenza e di affrontare l'esperienza che le si presenta in una condizione spirituale più matura.

Appena entra in scena, accompagnato da Settembrini, Naphta attira su di sé le simpatie e la curiosità di Hans, ormai disposto a mettere in dubbio dialetticamente il proprio sapere e avvezzo a non abituarsi alle esperienze già acquisite.

Lo stesso Hans, infatti, mostra di protendere immediatamente verso l'idea naphtiana di un predominio della contemplazione sull'azione, a dispetto della posizione occidentale di Ludovico, secondo cui il progresso, il lavoro e l'attività sono caratteristiche di gran lunga preferibili all'inazione orientale e monacale.

avverrà il superamento del sistema di pensiero o della visione universale del mondo che ciascuno di loro rappresenta. Anche Settembrini non è divenuto pienamente ciò che avrebbe dovuto essere, perché non ha compiuto il percorso che lo avrebbe condotto ad aderire alla massoneria; ma, sebbene compaia nel romanzo molto prima di Naphta, è solo con l'arrivo di quest'ultimo che Hans riflette sull'ambiguità di un'esistenza che non è univocamente uguale a se stessa.

¹⁶ Crescenzi (2011).

¹⁷ Si ricordi che il capitolo quinto si conclude con le parole profetiche di Behrens che, nel fare la diagnosi di Hans, sostiene che l'aria della montagna è sì buona contro la malattia, ma è anche buona *per* la malattia, perché «la favorisce, rivoluziona il corpo, fa esplodere il malanno latente», *M.M.*, 265. E quindi nel mostrare la verità dell'organico, cioè il suo essere sostanzialmente ricettacolo di morte, proprio perché vive, rimanda altresì al significato dell'elemento spirituale, che è in grado di contenere la malattia e la sofferenza e di superarle.

Castorp, quindi, come la coscienza hegeliana nel movimento del proprio sapere, col sopraggiungere di un nuovo oggetto nell'orizzonte dell'esperienza possibile, abbraccia quello stesso oggetto e la nuova figura che con esso si determina. L'alternativa che Naphta introduce, di primo acchito molto più vicina al vissuto e alla sensibilità di Hans, modifica le dinamiche di sapere che quello ha inizialmente condiviso con Settembrini e riplasma la relazione stessa tra i due. Agli occhi del giovane ingegnere il gesuita appare come colui che non ha paura, mentre dell'italiano si chiede se, paradossalmente, avrebbe il coraggio «de se perdre ou même de se laisser déperir?»¹⁸. Ma nonostante questa preferenza intellettuale nei confronti di Naphta¹⁹, ben giustificata dal significato del *fare esperienza*, che porta la coscienza ad una consapevolezza più articolata e complessa, Castorp avverte da subito il primo disagio di comprensione, la difficoltà concettuale di accettare due prospettive antitetiche. Non sa chi dei due pedagoghi, se Settembrini, il borghese della Repubblica universale o Naphta, con la sua *cosmopolis* gerarchica, si gioverebbe maggiormente dell'aria internazionale del Berghof: «Come vedi – risponde al cugino Joachim quando restano in disparte – sono stato bene attento, ma la questione non mi si è chiarita, ho trovato al contrario che dai loro discorsi sia risultata una *gran confusione*»²⁰. Questo concetto, che assumerà dei toni sempre più complessi, sarà centrale nel paragrafo *Operationes spirituales*, e costituirà uno dei nodi di svolta dell'intero romanzo.

Con lo svolgersi del capitolo sesto avviene in Castorp un abbandono graduale della sua disposizione intellettuale che lo spinge a fare chiarezza col solo strumento dell'intelletto.

La ricerca di un discorso che sia lineare e intellegibile senza un eccessivo sforzo dialettico e sillogistico decade pian piano nell'arco di questi passaggi ed è propriamente l'esperienza della *gran confusione* che lo lascerà privo di ogni saldezza.

Se ormai è riuscito ad abituarsi agli elementi di disturbo incontrati finora, come Settembrini o madame Chauchat, l'arrivo di Naphta determina un ulteriore e necessario smarrimento, tanto che egli stesso ammette di non essersi «trovato del tutto a suo agio»²¹. È proprio questa perdita di sé e della propria certezza, in seguito al decomporsi delle certezze sostenute dai due dialoganti, che Hans deve interiorizzare. È questo, come vedremo, il senso ultimo dello scontro di idee che avviene nell'universo della cultura. Quel linguaggio che ciascuno vuole preservare, nella semplicità della propria espressione particolare, deve superarsi per divenire linguaggio dello spirito. Solo così è possibile riconoscersi e *per noi* assistere al movimento del riconoscimento delle coscienze.

Il linguaggio nel coltivarsi deve estraniarsi da sé, mostrare il proprio *limite* e, conseguentemente, il proprio essere potenza *illimitata* che lega insieme, nello scontro e nel confronto, i destini delle autocoscienze. Questo processo prevede l'attraversamento della confusione più radicale e della contraddizione massima che lacera la stabilità autoreferenziale del soggetto.

La conclusione cui Hans giunge alla fine del primo incontro col gesuita è racchiusa nella risposta che rivolge a Joachim: «È vero, tu dici che non siamo qui per diventare più intelligenti ma più sani. Eppure, le due cose han da essere compatibili, dannazione, e se tu non ci credi, vuol dire che preferisci spaccare il mondo in due, il che, vorrei farti osservare, è sempre un grande errore»²². Inizia così a comprendere quanto sia imprescindibile alla natura la contraddizione, evitando di spaccare il mondo in due, e quanto fondamentale sia per il sapere

¹⁸ *M.M.*, 569.

¹⁹ Condivido la lettura di Crescenzi che accosta i due personaggi per il vissuto molto simile e per una vicinanza, in età infantile, alla morte. Tuttavia, la mia indagine si sofferma su una vicinanza di tipo dialettico ed esperienziale. Crescenzi (2011).

²⁰ *M.M.*, 569. Mio il corsivo di *confusione*, non evidenziato nel testo manniano (*Konfusion*) o nella traduzione italiana. Più avanti fornirò un'interpretazione ai termini utilizzati da Mann in proposito.

²¹ *Ivi*, 599. Ancora una volta la coscienza che fa esperienza vive momenti in cui avverte di essere in una situazione di disagio verso le cose che sta sperando e in una sorta di difetto di sapere.

²² *Ivi*, 569.

addentrarsi fino all'essenza di ciò che immediatamente è; in questo modo le posizioni che l'intelletto separa possono venir armonizzate e ricomprese nella prospettiva della ragione.

Così egli avanza nella sua esperienza e la conoscenza di Naphta risulta pian piano essere il momento della presa di coscienza del negativo e del movimento dialettico.

La discussione tra i due pedagoghi, con Hans e suo cugino che li accompagnano nei lunghi scontri di idee, continua nel paragrafo successivo, il terzo all'interno del capitolo, e precisamente nell'alloggio di Naphta. Il titolo, *Del regno di Dio e della redenzione malvagia*, riassume il senso della prima vera impressione che Leo fa agli occhi di Castorp, e che viene avallata dalle parole di Ludovico alla fine del paragrafo. Nelle battute conclusive, infatti, Hans scopre di essersi trovato al cospetto di un gesuita «in piena regola» - dettaglio che ignorava fino a quel momento – di cui, però, non riesce a spiegare il comportamento e lo stile di vita.

Si tratta di un personaggio che sfugge alla definizione univoca che gli si addirebbe, e che oscilla tra una rigidità di posizioni sostenute e un'apertura verso orizzonti nuovi di esistenza possibile.

La descrizione della casa di Naphta sin da subito conferma la contraddizione che caratterizza la sua persona; si tratta di un ambiente arredato in contrasto, dove coesistono uno studio sfarzoso, pieno di drappaggi e seta di vario colore, e un'architettura esterna molto sobria, quasi misera. Ad Hans non è chiaro questo accostamento, così come non comprende perché un uomo tanto restio all'interesse economico e in tal misura ostile al denaro possa abitare così sofisticatamente. Nelle battute conclusive scopre che si tratta di un gesuita che, per salvare le apparenze e una coscienza anticapitalistica e pretesca, ha deciso di abitare in stanze poco appariscenti e modeste, ma che d'altro canto adorna con gusto sopraffino e con seta lussuosa.

Un elemento che più di tutti colpisce i visitatori all'entrata dello studio è un'opera d'arte raffigurante la *Pietà*, appesa in un angolo della stanza quasi come sintesi ultima ed emblematica di quell'atmosfera di opposizione che caratterizza tutto l'ambiente. Si tratta, infatti, di una *Pietà* alquanto singolare, un quadro «che destava profondo terrore», un'opera, come la definisce Castorp, allo stesso tempo così brutta e così bella. Ma le opere dello spirito, risponde Naphta, sono esattamente belle per la loro bruttezza e brutte per la loro bellezza, nel senso che spaventano per la loro ricchezza di profondità e pathos; quindi, atterriscono e mostrano l'aspetto macabro ma effettivo della spiritualità, e contemporaneamente esprimono la bellezza della degenerazione e della sofferenza che solo lo spirito è condannato a sopportare.

Quello che il gesuita cerca di spiegare ad Hans è che la sola bellezza del corpo e delle faccende legate ad esso è misera, stupida e necessariamente astratta, mentre la bellezza spirituale è ricca e contraddittoria, perché contiene entro sé il suo altro.

Ci troviamo di fronte ad un'ulteriore conferma del complesso operare dello spirito e all'interno di tutto il capitolo sesto, a differenza di quanto avveniva nel quinto, questa complessità viene enunciata dal linguaggio, sia attraverso le parole e la vita di Naphta, sia, in maniera decisiva e compiuta, come risultato dell'estraniamento assoluta che avviene successivamente alla fine della diatriba tra Settembrini e lo stesso gesuita.

Già a questo punto, tuttavia, emergono i due aspetti essenziali che caratterizzano l'essere della coscienza della *Fenomenologia*, ma che solo Leo Naphta ha reso manifesti per Castorp. Da un lato è la coscienza come quel *mondo invertito* che è «la differenza intesa come differenza interna, o come differenza in se stessa; ossia è come *infinità*»²³, una coscienza, cioè, che ha senso perché si rapporta a se stessa, ed è, quindi, questo *rapportarsi* infinito a sé. Così essa è in unità con se stessa, ma con una differenza che le è interna, e che è la differenza di questo movimento. E il gesuita mostra esattamente questo «omonimo che si respinge da se stesso», «l'opposizione entro se stessa», per usare due espressioni hegeliane.

²³ *PhdG*, 116.

Dall'altro lato, però, egli continua a mostrarsi come coscienza certa di qualcosa, quindi ancorata e ferma ad un atteggiamento intellettuale che divide il mondo, lo analizza, ne separa i concetti cercando invano di sbrogliarne le interne contraddizioni.

E la fine di questo terzo paragrafo mostra chiaramente, nelle parole plastiche di Settembrini, come il suo nemico sia sottomesso alla potenza dell'intelletto sovrano, *unico sovrano* per l'uomo. Naphta, secondo Ludovico, non fa che separare nettamente la vita dalla morte, dando a quest'ultima una sacralità e un'essenzialità avulse da quella, come se, intendendo il mondo in senso dualistico, si trovasse sotto l'egida della morte. Egli diviene così l'emissario della *redenzione malvagia*, della lussuria e della dissoluzione dirette contro la civiltà e il progresso. Si comprende a questo punto il significato apparentemente ambiguo del titolo del paragrafo e soprattutto si svela un'altra verità: la doppia natura dell'intelletto che viene difesa da entrambe le parti, solo che in una direzione essa si esplica nella supremazia della razionalità, dell'illuminismo e del progresso (Settembrini), mentre nell'altra si manifesta nel predominio della fede e della morale (Naphta).

Alla fine di questo terzo paragrafo e tirandone le somme, osserviamo come le coscienze protagoniste si trovino a tre punti diversi del loro percorso di consapevolezza e sapere.

Per Settembrini Naphta è il proprio oppositore nello scontro di idee e ricade nell'atteggiamento intellettuale che mantiene la realtà divisa in due poli, schierandosi dalla parte della fede. Per l'umanista italiano, quindi, c'è un *totalmente altro da sé* che è il polo negativo, colui che va confutato perché depositario dell'errore e dell'insidia.

Per Hans, invece, la questione inizia ad essere più complicata e in lui si mescolano pensieri confusi, non ancora chiariti, cioè non rischiarati dal sapere spirituale. Avverte il disagio di questa nuova presenza e di qualcosa che non risulta lineare come si sarebbe aspettato: sente che Naphta è spiritualmente più evoluto, anche se non ne ha ben compreso il motivo. *Per noi o in sé*, invece, Naphta ha già introdotto nelle dinamiche tra i due personaggi un elemento di consapevolezza e risoluzione, che diverrà *chiaro per sé*, o per Hans, nel sesto paragrafo.

Noi siamo in grado di vedere, nelle parole di Settembrini, la prima implicita ammissione del suo essere esattamente *come* il suo avversario: molto rigido sulle proprie opinioni e allo stesso tempo in grado di crollare su se stesso; presuntuoso come un gesuita di poche vedute, e convinto di essere al sicuro dalle insidie che quello potrebbe arrecare al suo sapere e alla sua formazione. Avverte Hans e Joachim di tenersi lontani dalle grinfie di Naphta, di esserne preoccupati perché potrebbero facilmente venir indottrinati.

Egli invece si ritiene al sicuro, e cerca di convincere i due cugini che le proprie «convinzioni intellettuali [...] sono ben salde»²⁴ e quindi incorruttibili. Ma come la coscienza hegeliana fa della *certezza*, a più riprese nel corso dell'esperienza, la reazione uguale e contraria al negativo procedere della propria maturazione, quindi, una forza che la respinge e la frena dal radicale mutamento di sé, anche Settembrini, e Naphta spesso come lui, si ancora e crede, ingenuamente, di non poter ricadere nel vortice dell'annientamento di ciò che è singolo, e quindi astratto. Ma è proprio questa sua certezza cieca a farlo vacillare e a decretare il frantumarsi del suo mondo; immediatamente nel paragrafo successivo egli sperimenta il potere della contraddizione che, dall'interno di se stesso, fa emergere l'intima e più vera sua natura, contraddittoria appunto, e che lo fa riconoscere agli occhi dell'*altro*.

Questo paragrafo, intanto, si conclude con il saluto di Joachim ed Hans ai due grandi pilastri della cultura che, in questo momento della storia, si trovano esattamente agli antipodi e, quindi, come iniziale verità l'uno dell'altro.

²⁴ M.M., 600.

4. *Operationes spirituales*: la confusione e l'inversione nel linguaggio

Appena incomincia il paragrafo *Operationes spirituales* veniamo proiettati a tutti gli effetti nell'intricato mondo della cultura, tanto che le pagine di questa sezione sembrano la trasposizione concreta di quelle che, nella *Fenomenologia*, sono dedicate allo spirito estraniato da sé. Più precisamente l'analisi del passo manniano porta a pensare che il movimento di contestazione che qui fa da protagonista sintetizzi brillantemente le categorie concettuali che nel testo hegeliano emergono dalla verità che la cultura rappresenta per la realtà effettiva; verità che mostra i suoi effetti anche nel rapporto che la coscienza pura ha con se stessa, nel suo scindersi tra fede e intelligenza e nel duro scontro che ne deriva.

Per prima cosa è singolare che Mann abbia optato per un titolo in latino, anziché in tedesco come per tutti gli altri paragrafi²⁵. Una spiegazione che potrebbe giustificare questa scelta è l'attenzione al linguaggio che in tutto il paragrafo risulta determinante.

Sia Naphta che Settembrini hanno estrema familiarità con questa lingua, l'uno perché è stato insegnante di latino al *Fridericiarum*, l'altro perché da letterato e umanista italiano conserva radicata entro sé la struttura e le specificità di questo idioma²⁶.

Pur essendo, dunque, due uomini dalla ferrea cultura e dalla profondità di pensiero indubbia, i due personaggi avrebbero avuto due formazioni estremamente divergenti – con le quali, di fatto, si presentano immediatamente l'uno contro l'altro – se non fosse per la lingua latina e per l'humus linguistico che non soltanto condividono, ma che risulta essere il punto decisivo dell'incontro delle loro coscienze. Sembra come se Mann volesse avvertirci da subito, attraverso quel titolo, che le operazioni spirituali, cioè compiute dallo spirito per mostrare la propria potenza di mediazione e riconoscimento, debbano esprimersi attraverso una lingua che sia comprensibile a entrambe le parti, perché universale nella forma, prima ancora che nel contenuto. Ciò non significa che i due pedagoghi esternino le loro posizioni in latino, ma che in potenza contengono ciascuno la verità propria e dell'altro e che il linguaggio *in quanto* linguaggio, comune, universale e al di sopra delle singolarità, smaschera la pretesa di restare ancorati.

È all'interno di questa *figura* – per usare un lessico hegeliano – che l'esperienza linguistica segna un punto di svolta nelle vicende dei personaggi, e soprattutto nella consapevolezza di Hans, alla base del processo di riconoscimento successivo.

Ancora una volta la lunga diatriba avviene «durante una passeggiata nella neve verso Davos-Platz»²⁷, in cui partecipano «tutti»: i due cugini, Naphta e Settembrini, Ferge e Wehsal. Il tema centrale su cui si dibatte è sempre lo stesso che sotto varie sfumature attraversa l'intero romanzo: cosa siano la vita e la morte e quali ragioni si possano addurre a sostegno della salute da un lato e della malattia dall'altro. Apparentemente i due concetti paiono dicotomici e secondo le due prospettive essi si escludono a tal punto che parteggiare per l'uno necessariamente comporta il rifiuto dell'altro. Settembrini è colui che difende la vita, vissuta con dignità e in salute e si fa portavoce di quella visione pedagogica di chi vuole guarire i malati

²⁵ Solo il paragrafo *Vingt et un* non è in tedesco, ma in francese. Per l'interpretazione della scelta del titolo *Vingt et un* rimando all'accurata spiegazione di Crescenzi (2011) e alla sua nota di commento al paragrafo in *M.M.*

²⁶ Molte sono le espressioni latine pronunciate da Settembrini in tutto il romanzo. Egli si definisce un *homo humanus* (*M.M.*, 86.) e ancora «mentre si incamminavano verso casa comincio a recitare versi latini con pronuncia italiana [...]» (*Ivi*, 89).

²⁷ La maggior parte delle discussioni e degli incontri più significativi che capitano ai personaggi del Berghof accadono in occasione o in seguito a passeggiate fuori dalle mura del sanatorio. È interessante, a mio avviso, notare come ad un movimento fisico/corporeo corrisponda uno spostamento di consapevolezza e di acquisizione d'esperienza, un movimento, quindi, che coinvolge tutto l'essere dei personaggi.

secondo un criterio letterario (questo è lo scopo dell'Enciclopedia che ha iniziato a redigere²⁸); allo stesso tempo, però, sin dalle prime battute sostiene, contro la compassione e la riverenza di Hans, che essa sia «uno squallido punto di vista», giacché rappresenta il presuntuoso tentativo di attribuire al malato il proprio modo di sentire *da sano*. La malattia, invece, è «una condizione a sé stante» da non prendere troppo sul serio, ma da considerare *dall'interno*, evitando di fare della sofferenza il proprio oggetto del sentire e del giudicare. Ma così dicendo l'umanista entra nella prima contraddizione con se stesso, perché a parole smentisce la sua operazione letteraria, decisamente estrinseca e pretenziosa; quando gli era stato proposto un contributo al grande progetto di eliminazione della malattia egli era sano, mentre adesso che è malato si scaglia contro il caritatevole atteggiamento di Hans. Ludovico inizia così ad uscire fuori di sé verso i propri avversari, e le sue tesi assumono un aspetto poco chiaro.

Anche Naphta se ne accorge quando comprende che in Settembrini si «manifestava un notevole e quasi lodevole straniamento da se stesso»²⁹ vivendo egli da malato ma non riconoscendo a questa condizione alcuna dignità.

Lo stesso si ripete quando il discorso ricade sul corpo e sullo spirito, allo stesso tempo condannabili e lodabili da Naphta e Settembrini per motivi diversi, ma talvolta molto simili da sembrare gli stessi; per entrambi il corpo è vergognoso in certe circostanze e principio supremo in altre, a seconda della tesi dell'avversario da dover confutare.

Così accade ai concetti di individuo e di dignità umana che si srotolano nelle loro parole fino a plasmarsi sui ragionamenti di entrambi, tanto che sia l'umanista che il gesuita potrebbero dirsi ugualmente individualisti e difensori di un ordinamento sociale universale.

E ancora, i concetti di nobile e meschino, così come comparivano all'interno del mondo della cultura della *Fenomenologia*, vengono introdotti da ambo le parti: «Adesso erano arrivati alla nobiltà, alla questione dell'aristocrazia!»³⁰, e poi Settembrini contro Naphta: «Oppure dichiarare che la malattia e la morte sono nobili, mentre la salute e la vita sono volgari...»³¹. Ciò che è nobile per uno è per la stessa ragione vile e volgare per l'altro finché anche queste parole non smettono di valere e si confondono le une nelle altre.

Sorvolando, tuttavia, i contenuti specifici asseriti dai vari interlocutori, è opportuno riflettere su un aspetto trasversale agli stessi e che rappresenta di fatto il fine ultimo del loro *interloquire*. È il *parlare* stesso in sé e per sé che emerge e si erge come scopo delle singole posizioni che, a più riprese e senza via d'uscita, si ricoprono d'oscurità e mancano di limpidezza. Anziché rischiararsi, in questa sezione il linguaggio si rabbuia e ripiega la sua forza contro l'umanista e il gesuita, senza mezzi termini.

Infatti, alla plasticità tanto riconosciuta a Settembrini per tutta la prima parte del romanzo, si sostituisce un discorso contorto – letteralmente da *cum torquere*, torcere con violenza – che si *ri-torce* esso stesso sulle sue ben ferrate convinzioni.

Sono queste, quindi, le operazioni spirituali, ossia le modalità d'intervento con cui lo spirito irrompe fuori dalla propria essenza universale e si fa parola; ed è il momento decisivo, nel cammino d'esperienza della coscienza, il passaggio da una sostanza spirituale intesa come il fare di tutti e di ciascuno, l'essenza etica uguale a se stessa, a una sostanza che *si enuncia* attraverso il linguaggio di una singolarità – o di una collettività – volendo esprimere un contenuto universale.

Quello che nella *Fenomenologia* era il mondo della cultura non rappresentava la semplice ricaduta di un concetto nel suo opposto, cioè l'emergere della contraddizione e dell'inversione

²⁸ Si tratta di un progetto enciclopedico che ha l'obiettivo di trattare le varie patologie in modo letterario per trovare una cura alle stesse attraverso la pedagogia.

²⁹ *Ivi*, 668.

³⁰ *Ivi*, 684.

³¹ *Ivi*, 686. Qui Mann usa *vornehm*, trasposto in entrambe le traduzioni con nobile, e *gemein* tradotto con volgare.

in sé; il concetto di contraddizione, infatti, è già emerso alla fine di *Forza e intelletto* e la coscienza ha già invertito la propria rotta e se stessa; in questo mondo, piuttosto, è la *consapevolezza* dell'inversione che la rende assoluta, cioè non vincolata ad un'ignoranza di sapere da parte delle coscienze coinvolte. È come se quel continuo parlare e scontrarsi, esausto della caparbieta di entrambe le parti, trovasse il modo di sapere da sé quanto inutile sia il tentativo di *non ritrovarsi* nell'altro, e di conseguenza nella propria essenza.

Così quando i due agguerriti duellanti sferrano i loro attacchi, entrano in un processo che li costringe a scambiarsi di posto e ad ammettere, mescolate con le proprie, le tesi dell'altro. Non a caso ciò accade quando si tratta di argomentare la vita umana, che è l'espressione concreta dell'infinito superamento di sé, impossibile da esprimere attraverso un linguaggio monosillabico che la appiattisca trovandone una definizione univoca; questo tentativo la fa, infatti, ricadere nel suo opposto, ossia nella morte. Ed ecco che la malattia diventa il concetto per eccellenza, il fulcro del loro dialogare. Che cos'è la malattia se non quel negativo negare la vita pur restando in essa, ossia quell'interno contrapporsi all'essere proprio della sua essenza (*Wesen*), che in realtà ne svela il concetto compiuto? La malattia è l'espressione della morte nella vita, un contenere la morte, pur non morendo, ma resistendole e compiendo un superamento dialettico.

Discorrere su ciò equivale, quindi, a discorrere sulla contraddizione, perché la malattia richiama il significato profondo di ciò che perdura nel negativo e lo supera. Tentare di comprendere la malattia, renderla cioè oggetto del proprio sapere, significa tentare di comprendere ed esprimere la contraddizione e quindi l'elemento spirituale, effettivo. Inevitabilmente le coscienze che si rapportano tra di loro e che pretendono di pronunciare l'ultima parola su questi concetti incontrano una chiara *Verwirrung*³²; esattamente una confusione chiara, ossia un chiaro imbattersi in essa.

Nelle straordinarie pagine della *Fenomenologia* dedicate alla cultura il compito delle coscienze è proprio quello di vanificare tutte le cose-oggetto e con esse il Sé: «è proprio il Sé ad essere vano»³³, dice Hegel.

Lo stesso movimento di smarrimento accade a Naphta e Settembrini ormai all'interno di un vortice di svelamento reciproco che ricade, tuttavia, ancora su Hans Castorp.

È lui, infatti, coscienza protagonista e contesa tra i due, a cogliere ed accogliere il risultato di questa *Verwirrung*, ed è per lui che avviene il riconoscimento di ciò che il loro parlare rappresenta.

³² Il termine è presente nelle versioni originali sia della *Fenomenologia* sia della *Montagna magica* e non solamente nelle sezioni dello *Spirito estraniato da sé* della prima e delle *Operationes spirituales* della seconda. Esso sta ad indicare la confusione che si crea a partire della diatriba linguistica tra le coscienze. Mann utilizza anche il più colloquiale *Konfusion*, ben dodici volte all'interno dell'opera, mentre per ovvie ragioni storico-contestuali questa parola non si trova nel testo hegeliano. In particolare, il termine *Verwirrung*, come suggeritomi dalla prof.ssa M.D. Blevé, contiene entro sé una potenza semantica significativa. Il prefisso *Ver-* sottolinea il senso di disfacimento facilmente associabile ad uno spaesamento che è espresso da *-irrun*. Il verbo *irren*, infatti, significa errare e perdersi, quindi inevitabilmente essere *fuori di sé*. La prima ricorrenza nel testo manniano di *Verwirrung* è nel paragrafo *Freiheit* (Libertà) dove si legge che «Hans Castorp entrò turbato (in *Verwirrung*) nella sua stanza», letteralmente *in confusione*, cioè con un senso di spaesamento e perdita che proprio nel capitolo quinto, di cui il paragrafo fa parte, si accentuerà visibilmente. Ancora, e non a caso nel paragrafo *Veränderungen*, cioè *Mutamenti*, si dice che la peculiarità del clima della montagna favorisce la confusione «die Eigenart des Klimas hier oben, das Verwirrung begünstigte», perché ogni cosa li perde la propria immediata natura per trasformarsi ed elevarsi accogliendo in sé la contraddizione, ma dovendo perciò passare attraverso questo movimento *poco chiaro*. Un altro esempio che riportiamo in nota, dal paragrafo *Dello stato di Dio*, sono le parole di ammonimento che Settembrini rivolge ai cugini, quando intende tenerli alla larga proprio da Naphta perché – dice - la sua forma è logica, ma la sua essenza è confusione «Seine Form ist Logik, aber sein Wesen ist Verwirrung». Sarà infatti proprio Naphta che creerà le condizioni affinché il grande smarrimento e, quindi, il conseguente riconoscimento, possa avvenire.

³³ *PhdG*, 349.

In Hans si genera un mutamento decisivo proprio a partire da tale processo e dalla diatriba in cui viene coinvolto in queste pagine. È un punto di rottura radicale e una consapevolezza della portata del linguaggio che lo eleva fino al punto da sfiorare il sapere del narratore.

Non per nulla il capitolo sesto inizia parlando di mutamenti – *Veränderungen* – che sono gli stessi che, responsabili di trasformazioni e corruzioni nella natura, si riflettono nell'animo umano e nel sapere.

Per i due pedagoghi e per il loro punto di vista, invece, si tratta di una generale e diffusa confusione, nell'accezione più superficiale di *Konfusion* o di *Mischmasch*. Probabilmente la scelta lessicale deriva da un senso di disorientamento che essi avvertono nell'aria, come se i concetti che tentano di tener ben separati si stiano gradualmente *fondendo insieme*, per non si sa quale precisa azione malefica. Ma ancora non avviene in loro una trasformazione a partire da quella confusione. Ne sono vittima e la sentono senza riflettere su di essa, cosa che invece capita ad Hans alla fine del paragrafo, e infatti egli «a testa bassa, scavava nella neve col bastone e rifletteva su quella grande confusione (*Konfusion*)³⁴.

Questi passaggi risultano estremamente complessi e lo stesso lettore è costretto a seguire il gioco di decostruzione che le figure coinvolte subiscono: il lettore si perde, perché smarrisce il senso logico ed è costretto a lasciarsi andare. Decisivi nel testo risultano alcuni passi: «'Che disgustosa confusione (*Mischmasch*)...che guazzabuglio proprio stomachevole!' Esclamò Settembrini. Bene e male, santità e crimine, tutto in un unico calderone. Nessun criterio di giudizio! Nessuna volontà!»³⁵ e ancora, in modo estremamente esemplare, un passaggio chiave che riporto nella sua interezza e profondità di spirito, e che riassume magistralmente l'intima essenza del mondo estraniato da sé, dove ogni concetto è contrario a se stesso:

La forma, disse, e Naphta pomposamente ribatté 'Il logos!'. Ma l'altro, che nulla voleva sentir dire del logos, disse ancora: 'La ragione' mentre l'uomo del logos si mise a difendere 'la passione'. Tutto era confuso. (*Das war konfus*) 'L'oggetto!' esclamava uno, e l'altro: 'L'io!'. Alla fine, si sentì parlare addirittura di 'arte' da un lato e di 'critica' dall'altro e comunque, sempre, di 'natura' e di 'spirito', e di cosa fosse più nobile, insomma del 'problema dell'aristocrazia'. Ma non c'era né ordine né chiarezza, neppure una chiarezza dualistica e militante; tutto si scontrava e si confondeva, e non solo i due litiganti si contraddicevano l'un l'altro, ma cadevano pure in contraddizione con se stessi. Settembrini, che aveva spesso celebrato la 'critica' con parole eloquenti, si mise ora a difendere quello che doveva essere il suo opposto, l'arte, come il principio nobile; e Naphta che era intervenuto più volte in difesa dell' 'istinto naturale' contro Settembrini [...] si schierò ora dalla parte dello spirito e della 'malattia', il solo luogo dove si potessero incontrare nobiltà e umanità [...] Non meno confusa (*verworren*) era la questione dell' 'oggetto' e dell' "Io", e anzi qui la confusione (*Konfusion*), che era poi sempre la stessa, risultò addirittura irrimediabile e tale che, letteralmente, nessuno più riuscì a capire chi fosse il paladino della fede e chi l'esponente del libero pensiero³⁶.

Quello che si legge in queste pochissime righe recupera e riassume il senso che Naphta e Settembrini tenevano chiuso in se stessi, come quell'in-sé o quel destino che necessariamente avrebbero dovuto far emergere fuori di sé. Vediamo senza possibilità di equivoco alcuno che alla difesa della *forma* (*die Gestalt*) da parte di uno, l'altro rispose col *logos*, come se fosse un valido concetto di contrapposizione; e, incalzando la contesa e l'inversione, il primo – difensore della forma – oppone la *ragione* al *logos*, quindi ad un concetto il suo significato *proprio* e la

³⁴ *M.M.*, 690. Il riflettere sulla *Konfusion* porta alla *Verwirrung*, ossia allo smarrimento, alla perdita.

³⁵ *Ivi*, 682-683.

³⁶ *Ivi*, 686-687.

sua autentica natura. Come può la ragione, *die Vernunft*, essere *l'altro* del *logos*, e come può, ancora, il sostenitore del *logos* porre in antitesi alla *ragione* la *passione* (*die Passion*)?

Il risultato ottenuto, infatti, non è «neppure una chiarezza dualistica», ossia un'ordinata contesa tra duellanti, ma la contraddizione stessa di ciascuno con sé medesimo.

Ancora una volta Mann nomina la nobiltà, l'aristocrazia, e implicitamente ciò che è all'opposto, quindi la meschinità e la miseria, categorie cardine dello scontro culturale nello spirito estraniato da sé della *Fenomenologia*.

Nel testo hegeliano ciò che immediatamente si dà alla coscienza sono i pensieri di buono e cattivo e poi di coscienza nobile e meschina: la prima relazione di un concetto con se stesso è l'*uguaglianza*, che lo rende *buono*, cioè aderente a sé. Da un lato è *buono* Settembrini nella misura in cui si identifica coi propri ideali, col principio della vita, della salute e del corpo vigoroso, e delle *humanae litterae*; dall'altro è *buono* Naphta perché coerente con i valori della fede, dello spirito e della morte.

La seconda relazione è quella della disuguaglianza, che lo rende cattivo, non aderente a sé. Ogni momento è *per altro*, e il suo proprio concetto ricade nella tesi sostenuta dal reciproco avversario, che rende vera la sua tesi iniziale.

Nella relazione di contrasto con l'altro, l'in-sé, il buono, assume su di sé il peso della disuguaglianza e si contraddice macchiandosi di ciò che riteneva cattivo.

Se inizialmente Castorp faceva ricadere il buono su Naphta, con la cui sensibilità cristiana e vicinanza alla morte egli simpatizzava, e il cattivo su Settembrini, colui che instilla il dubbio della critica e che agita la tranquillità del Berghof, successivamente non sa con chi parteggiare.

Il linguaggio ha rimesso in discussione la sua stessa posizione nei loro confronti; infatti, per potersi esprimere a parole i dialoganti sono costretti dal discorso a spiegare cosa intendono sostenere. Ed ecco che il loro *avere in mente* si trasforma, attraverso la chiarificazione che l'espressione linguistica è in grado di raggiungere.

La grandezza di questo passaggio nell'opera di Mann, speculare all'importanza che assume il regno della cultura in Hegel, consiste nella dimensione della comunicazione tra autocoscienze, una dimensione spirituale di un *tutti* in relazione ad un *ciascuno* (universalità nella singolarità) che finalmente sa esprimersi³⁷.

Pur essendo solo due individui che discutono nel Berghof e non due realtà spirituali in contesa, Naphta e Settembrini incarnano due visioni del mondo macrocosmiche.

Essi, dunque, si fanno portavoce non solo del reciproco scambio che avviene tra i concetti di buono e cattivo, nobile e meschino, in sé uguale a se stesso e per sé diseguale – nello hegeliano regno della cultura – ma anche dello scontro feroce tra fede e pura intelligenza, che altro non era se non una lotta interna all'intellezione stessa, incapace di riconoscere nell'oggetto altro il contenuto della sua propria forma concettuale³⁸.

L'auspicata riconciliazione tra i due momenti deve considerarsi come un conciliarsi del sapere con se stesso, e come un ripristino dell'unità, non più astrattamente intesa, ma *divenuta*

³⁷ «Il signor Settembrini aveva paura dello “spirito assoluto”», si legge verso la fine del paragrafo (*Vor dem “absoluten Geist” hatte Herr Settembrini Angst*); eppure, sarà proprio lo spirito nell'assolutezza della sua forza ad emergere dal vortice dei loro discorsi. *Ivi*, 689.

³⁸ Nel mondo della cultura (*Fenomenologia*) le realtà effettive di Stato e ricchezza entrano nel movimento che ne mostrerà l'intima contraddizione, divenendo rispettivamente il polo dell'in-sé buono e del per-sé cattivo; nello scontro successivo la coscienza della fede si contrappone al puro Io dell'intelligenza, e questo mostrerà la loro dipendenza e la loro vicinanza nel concetto. Il particolare della relazione tra fede e intellegione, che penalizza entrambe le prospettive, è che tutte e due pretendono di riconoscere l'errore e la fallacia dell'altra e, nel fare ciò, mostrano il loro proprio errore di constatazione. Tale presunzione compare anche in queste pagine dello *Zauberberg*, poiché i due interlocutori pensano di poter esprimere la posizione dell'altro e la presunta sua insostenibilità. Nella sezione sull'Illuminismo emergerà che la verità di quest'ultimo è l'*utile* (*nützlich*), termine che compare nelle pagine prese in esame dello *Zauberberg* e, in particolare, associato alla figura di Settembrini: la morale del signor Settembrini era legata alla vita e, quindi, secondo Naphta «non era altro che utile [...] una squallida concezione borghese della vita».

e perciò complessa: questo comporta il ritorno di un concetto verso se stesso, dall'inversione che, così facendo, inverte se stessa, e ristabilizza l'essenza profonda di ogni definizione, realtà, pensiero; «[...] ciascun momento, estraniandosi, dà sussistenza all'altro, così come la ottiene da esso»³⁹, e però recuperando dall'interno di quell'altro l'interno suo proprio.

Questo è il senso delle *Operationes spirituales* e della lunga diatriba qui dispiegatasi.

La conclusione del paragrafo, nello *Zauberberg*, coincide con una maturità acquisita da Hans, come precisato sopra. È lui la coscienza che trattiene la potenza dello spirito che si compie ed è lui, qui, che riconosce la portata trasmutante della confusione appena attraversata. «E allora, chi era veramente l'esponente del libero pensiero e chi il paladino della fede, e che cosa determinava la vera condizione, il vero stato dell'uomo?»⁴⁰: il gesuita e l'umanista non sanno più quale sia la risposta e dove risieda la verità, e Castorp crede di capire che se la confusione non avesse oppresso i loro stessi animi, cioè se essi fossero stati in grado di comprendere il senso di quel turbinio, si sarebbero sbrogliati da quel «confuso tumulto di guerra».⁴¹

5. L'esperienza della neve e la riconciliazione nel pensiero

Il salto al successivo paragrafo *Neve* è un salto nell'ovattato mondo dell'interiorità, dove i protagonisti della gran confusione si separano e la coscienza di Hans rimane chiusa all'interno del proprio sapere, lontana dalle antitesi che ormai sono dileguate⁴².

Nonostante il contesto descritto paia a buon diritto fiabesco ed onirico, come se la coscienza vigile del protagonista venisse inghiottita in una dimensione di sonno e magia, è lo stesso Mann a precisare che se lo «scenario vicino» sembrava un regno di gnomi e di fiaba, «lo sfondo più remoto, quello che si osservava da lontano, suggeriva sensazioni *sublimi* e *sacre*»⁴³. Questo rapporto di intimità, molto più profondo e libero da condizionamenti esterni, viene favorito dal turbinoso, ma silenzioso cadere della neve, che suscita un senso di sacro rispetto reverenziale verso un paesaggio che tende a dissolversi. Infatti, la forza delle bianche e gelide raffiche di neve nasconde pian piano ogni cosa, facendo sprofondare le forme degli oggetti e camuffando i contorni del mondo visibile⁴⁴. Pagina dopo pagina si percepisce chiaramente l'entrata in una dimensione senza confini, che facilita il ritiro di Hans dal regno degli uomini al regno del pensiero.

Ogni distinzione sprofonda, come nel percorso fenomenologico si dissipa agli occhi del sapere, ormai certo di sé, qualsiasi opposizione tra se stesso e gli oggetti; siamo al punto in cui l'essere in generale è saputo dalla coscienza, immediatamente e di un'immediatezza «resa limpida dalla negatività assoluta», che è l'essenza di un sapere puro, ormai stanco di creare separazioni, divisioni e contrasti⁴⁵.

Ad Hans la natura appare impervia, difficile da penetrare e un posto in cui egli non percepisce alcuna sicurezza; prova una pavida eccitazione di fronte a quel bianco silenzio primordiale, ma anche una commozione religiosa.

³⁹ *PhdG*, 328.

⁴⁰ *M.M.*, 689.

⁴¹ *Ivi*, 689-690.

⁴² «aller Gegensatz beider Seiten verschwunden», ogni antitesi fra i due lati è dileguata, scrive Hegel nell'incipit della sezione sulla moralità, *PhdG*, 397.

⁴³ *MM.*, 695. Il corsivo dei due termini è mio, perché credo che valga la pena soffermarsi su questi concetti e su cosa la neve rappresenti all'interno di questo paragrafo.

⁴⁴ «Es schneite still. Alles verschwamm mehr und mehr», tutto era silenzio e nevicava. Ogni cosa andava mano dileguando, *Ibidem*.

⁴⁵ Dopo lo spirito estraniato da sé, nella *Fenomenologia*, si passa allo spirito certo di sé e, ne *La Montagna magica*, dopo il paragrafo *Operationes spirituales* a questo, intitolato *Neve*, in cui emergono categorie proprie della moralità e, quindi, dello spirito che diviene consapevole della propria certezza divenuta.

Probabilmente il contrasto tra la sua interiorità e l'esteriorità a lui presente viene acuito dalla situazione di ritiro dalle cose⁴⁶. Egli, come la coscienza rientrata entro la certezza del proprio pensare, si allontana dalla realtà fenomenica, definita nel testo, in più d'una occasione, *indifferente* («l'indifferente nemico», o «la minacciosa indifferenza»), perché non può in alcun modo interagire con la condizione interiore di Hans o farsi garante di alcuna felicità.

La caduta impetuosa della neve crea le condizioni per un posto alieno in cui si consuma il «contrasto fra ragione e sensibilità»⁴⁷.

Hans sceglie di imbattersi e confrontarsi con l'esperienza della neve: compra di proposito gli scii, spinto da Settembrini che lo induce a superarsi e a mettersi alla prova.

L'assenza di suono o rumore, il «nebbioso nulla»⁴⁸, la «profondità prossima al terrore»⁴⁹ sono per lui il presupposto del coraggio, scrive Mann, la spinta estrema che la coscienza sente dentro sé quando percepisce l'abbandono assoluto del mondo e dal mondo.

«Praeterit figura hujus mundi»⁵⁰, pensa Hans tra sé, e ad avallare questa citazione che insiste, ancora una volta, sul dileguare di ciò che è visibile e percepibile coi sensi, è la consapevolezza che si sta abbandonando la concretezza della veglia e del fenomeno e si sta accedendo ad una dimensione altra, «più oltre, più in alto, verso il cielo»⁵¹.

Vediamo che più passa il tempo, un tempo lentissimo e ovattato dalla neve, più Hans avverte un'impossibilità di movimento. L'ostacolo fisico sembra essere la trasposizione di un ostacolo all'interno del pensiero, che lo induce ad un falso movimento, all'illusione di uno spostamento in avanti. Eppure, pensa Hans, bisogna andare avanti e muoversi.

Ed ecco che la coscienza vive un contrasto interno al proprio fare e al proprio volere: se e finché non agisce, questa sperimenta un allontanamento dalla propria vita. Lo stesso accade alla coscienza hegeliana, dilaniata e attraversata dal duplice sentimento di agire e non agire. Le dinamiche all'interno della sezione dedicata alla moralità, nella *Fenomenologia*, ripropongono il tormentoso succedersi di due possibilità contrapposte, non più come lotta tra potenze esterne, ma come inevitabile contraddizione interna allo spirito umano che, nel pensare, è costretto a sopportare il peso più invadente del proprio concetto. Così Castorp, a cui viene data l'occasione momentanea per uscire dal mondo, è costretto a riflettere sull'interna esperienza vissuta nel Berghof e a cosa abbia significato per lui l'assuefazione a non assuefarsi: «non era più possibile parlare di comportamento assennato [...] Provato e barcollante, tremava di ebbrezza ed esaltazione proprio come dopo un colloquio con Naphta e Settembrini, ma in modo incomparabilmente più intenso»⁵². La riproduzione all'interno del Sé, di quella disputa esterna avuta tra i due pedagoghi o nel mondo della cultura, è sentita più intensamente perché è un travaglio che si consuma nell'orizzonte di possibilità della coscienza libera che è *presso di sé*.

In queste pagine Hans ammette a se stesso di essere attraversato da due istinti che si oppongono resistenza reciproca: da un lato il desiderio dell'intelletto di tenere la situazione sotto controllo, analizzando i singoli episodi e cercandone una logica che li separi e li comprenda; dall'altro la volontà ormai irrefrenabile di lasciarsi andare, di abbandonarsi alla pienezza della vita, tutt'uno con l'esperienza della malattia e della morte.

⁴⁶ Castorp viene fuori dalla gran confusione causata dallo scontro tra Naphta e Settembrini, non certo una situazione tra le più comode. È fondamentale, quindi, che in questa zona impervia dal punto di vista naturale egli trovi la pace e la tranquillità adatta a chiarire i propri pensieri. Egli è solo con se stesso, nonostante l'ampio deserto invernale: «incurante del proprio reverenziale timore, sentiva che quello era lo scenario adatto per formulare il complesso dei suoi pensieri», *MM.*, 704.

⁴⁷ *PhdG*, 401.

⁴⁸ *M.M.*, 705.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Passa la figura di questo mondo, ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, 716.

Ed è anche, come si legge chiaramente, il *sentimento del dovere*, tipico della coscienza intrappolata nella morale, ad esortare Hans a non cedere all'ottundimento dei sensi che lo sta preparando ad un nuovo punto di svolta nel percorso d'esperienza⁵³. Come abbiamo visto, tutto il periodo trascorso al sanatorio rappresenta uno sforzo orientato ad abbattere la refrattarietà dell'intelletto dell'ingegnere, per lasciar emergere la dimensione onnicomprensiva della vita e della spiritualità.

L'esperienza di Hans giunge qui al punto in cui la relazione contraddittoria tra una coscienza e il mondo diventa la contraddizione all'interno del pensare stesso. La coscienza non riesce più a stare con se stessa, perché nel momento in cui pone come assoluta una massima, subito dissimula facendo valere per vero l'esatto contrario.

Ed è proprio per questa ragione che Hans avverte come uno scherzo giocato dalla mente il rimembrare Clavdia Chauchat e Hippië; egli riporta in vita il ricordo dell'amore⁵⁴ provato nei loro confronti e ciò gli procura immediatamente un nuovo immobilismo.

Non riesce a muoversi e quando tenta di spostarsi per girare intorno alla capanna, si accorge che è *tornato indietro* e che ha solo compiuto un giro ad arco, a vuoto, «a inseguire una follia che più inutile e insensata non avrebbe potuto essere»⁵⁵. Il camminare in tondo esprime figurativamente un roteare all'interno del proprio pensare, e l'accorgersi della chiusura e inaccessibilità della capanna, senza possibilità d'entrata, non è altro che la consapevolezza dell'impossibilità di venire a capo dei propri pensieri. Castorp quindi sa di essere in trappola e riconosce quel fenomeno con soddisfazione e terrore, ma la cosa più sorprendente è che egli constata la «massima puntualità» con cui quell'evento si è verificato. Non si può escludere allora che egli fosse già predisposto ad accogliere nel percorso d'esperienza questo preciso smarrimento. «“Perduto”, che razza di espressione è mai questa [...] e tuttavia, a suo modo, è la parola giusta, mi pare... Meno male, comunque, che riesco a resistere»⁵⁶.

Nella *Fenomenologia*, arrivati al punto in cui la coscienza morale versa in infinite dissimulazioni, fino a diventare essa stessa un animo coscienzioso *ipocrita*, che non ha nulla di morale se non una vana pretesa svuotata di effettività, essa «è *anche* consapevole di contraddirsi e di *dissimulare*» e di fatto «confessa di non prendere sul serio nessuno di quei momenti»⁵⁷. Nell'opera hegeliana assistiamo ad una lunghissima capitolazione, quella della certezza di sé dello spirito, per via del tormento interiore che strazia la coscienza dell'umanità. Non è più un contrasto della singola coscienza individuale, ma si tratta dello squarcio che lacera un mondo. E Hans, giunto a questo momento, rappresenta, come la coscienza hegeliana, il disagio di un'epoca, ma soprattutto assume su di sé il peso di doversi *riconciare con la contraddizione* che è interna alla vita, intesa ora come vita universale dello spirito.

Come si esplica questa prima riconciliazione, ancora solo pensata, di Hans con la comunità spirituale di cui si sente parte? Attraverso una visione, un sogno/visione che si dispiega davanti

⁵³ Mann definisce questo sentimento del dovere come «pura etica, cioè meschinità della concezione borghese della vita».

⁵⁴ Come Mann ha spiegato magistralmente, attraverso le parole di Hans, nel paragrafo *Notte di Valpurga*, l'amore per Hippië/Clavdia è stato la causa della malattia latente e poi scatenatasi nel protagonista.

⁵⁵ *Ivi*, 718.

⁵⁶ *Ivi*, 720.

⁵⁷ *PhdG*, 408. Per uscire dall'ipocrisia in cui si ritrova, e di cui diviene consapevole, la coscienza ha bisogno di rivedere le sue condizioni all'interno del sapere, inteso come movimento del sapere spirituale. Hegel, dopo aver esposto i postulati della ragione e le contraddizioni della morale del dovere, dimostra come la coscienza che dissimula i propri pensieri sia anche ipocrita nel suo manifestarli e di come possa uscir fuori dall'impasse attraverso un riconoscimento che porti alle estreme conseguenze la sua natura. Ne *La montagna magica* non sono evidenti tutti i passaggi della morale, per inevitabili e varie ragioni. Tuttavia, arrivato a questo punto Hans è messo di fronte al sogno - mondo dell'aldilà - che gli farà acquisire un'enorme consapevolezza, fondamentale all'interno del suo percorso d'esperienza, e che gli servirà per riconoscere, attraverso la figura del cugino Joachim, se stesso e, in generale, il concetto di vita.

ai suoi occhi, mentre ha i sensi ottenebrati. Finalmente vede ciò che per tutto il percorso d'esperienza aveva cercato con animo zelante: una comunità di uomini, uno scenario del sud che ricordava (*erinnerte*), una moltitudine di uomini e donne che vivevano felici, in armonia e con «cortese sollecitudine» reciproca. Nonostante il protagonista non fosse mai stato in simili luoghi del meridione, si accorge, tuttavia, che si sta «celebrando un riconoscimento» (*Wiederkennen*), una *Erinnerung* decisiva in lui. Hans si trova davanti ad un'umanità in grado di vivere insieme e felicemente, grazie allo «spirito» (*Geist*) e al «senno» (*Sinn*) che sono a fondamento della sua natura propria (*Wesen*); è una visione spirituale, di pienezza, serietà e gaiezza contemporaneamente, una sorta di operare di tutti e di ciascuno, in cui «nell'adempimento del dovere nei confronti del singolo», cioè di ciascuno verso se stesso, si assiste all'adempimento del «dovere nei confronti dell'universale»⁵⁸, della comunità prima e poi dell'umanità tutta.

Nella visione Hans riconosce lo spirituale all'interno di una dimensione religiosa⁵⁹, nel senso autentico di legame che tiene insieme organicamente e unitariamente i suoi membri.

Ma a questa visione di «lieta amicizia» si aggiunge immediatamente un elemento nuovo, rivelatogli all'interno della stessa; un elemento decisivo per la comprensione del senso profondo della vita. Il suo sogno improvvisamente si ottenebra, sul volto tranquillo dei giovani scompare «il cortese sorriso di fraterna sollecitudine che tutti li accomunava»⁶⁰, e le colonne di un tempio si materializzano di fronte ai suoi occhi.

Mann scrive che Hans cerca di allontanarsi dal centro del tempio, come se il suo buon senso lo volesse riportare verso la visione manifesta alla luce del sole, verso la vita: «eppure, - si legge- nel suo errare, non faceva che ritornarvi fino a quando si ritrovò»⁶¹.

Egli ritorna all'entrata dell'edificio, e si ritrova nello smarrimento; questo accade perché è necessario per lui attraversare la visione della morte e lasciarsi attraversare da questa.

Il tempio nel quale si celebra il *banchetto di sangue*, questa visione mortifera, di degradazione e malattia trova posto nel seno stesso della vita, come velata dalle sue fondamenta, esattamente come altra faccia di una medaglia da sondare in profondità.

Tale esperienza consente di chiudere il cerchio del pensiero sulla morte e sulla vita.

Hans riconosce l'essenzialità di comprendere l'umanità sotto questi due concetti e di concepire la contraddizione come intimamente connessa alla condizione spirituale.

La lezione fondamentale di cui diviene qui consapevole è che non basta associare il pensiero della morte a quello della conoscenza di cosa sia la vita e il corpo – cosa già appresa nei lunghi mesi al Berghof – ma interiorizzare il pensiero della morte è inevitabilmente ritornare a quello della vita, cioè della contraddizione vivente.

Quando Castorp alla fine del paragrafo afferma a se stesso: «*In nome della bontà e dell'amore, l'uomo non deve concedere alla morte il dominio sui suoi pensieri*»⁶² sembra volerci ricordare un punto essenziale, al di là dell'immediato significato di questa espressione. Infatti, non si tratta di non pensare la morte in assoluto, ma di non concedere a ciò che è morto, statico e atrofizzato – quindi quell'astratto unilaterale che il *Begriff* rifugge – di anteporsi all'interiorizzazione della vita, quindi della contraddizione insita nell'esperienza stessa. La morte non deve essere l'atteggiamento con cui ci si rivolge alla conoscenza o all'esistenza, né la modalità con cui l'intelletto procede, separando e dividendo, cioè privando di movimento le dinamiche di ciò che è e non è, di ciò che si allontana da sé per poi ritornarvi in forma matura.

Nell'esperienza dell'amore, prima esperito e compreso come forma patogena e degenerata dell'esistenza, poi visualizzato nel fare di una comunità spirituale di individui, Hans Castorp

⁵⁸ *PhdG*, 427.

⁵⁹ Molte sono le espressioni che rimandano alla sfera della devozione. *MM.*, 728.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, 729.

⁶² *Ivi*, 734.

rinviene il senso dell'*Homo dei*, cioè dell'uomo inteso come «signore delle antitesi»⁶³. Colui che va al di là di morte e vita, spirito e natura, salute e malattia intesi come antitesi ha saputo riconciliarsi con la sua natura mortale e divina, e inevitabilmente ha saputo riconoscersi nell'altro come appartenente alla stessa comunità umana.

Si coglie così il fulcro centrale di quel *placet experiri* che fa da trama all'intera opera: quel *ricordare* a cui pensa Hans è dunque un ri-prendere il filo significativo dell'esperire. Come autocoscienza egli riflette, nel ricordo e grazie ad esso, su cosa sia stato l'intero movimento della propria vita. Riporta alla mente gli episodi significativi, le figure determinanti⁶⁴ della sua esperienza e come egli sia stato assorbito e respinto via da ognuna di esse, perché il suo destino è quello di ricomprenderle nel pensiero, una volta allontanatosene. Non può più stare da una parte o dall'altra, né sostenere le tesi dell'uno o dell'altro pedagogo: sia Naphta che Settembrini sono al di qua di questa consapevolezza come antitesi parziali di una realtà di gran lunga più complessa e contraddittoria.

Questo passaggio è decisivo per capire il cambiamento di Hans, nel paragrafo successivo, nei confronti del cugino Joachim, e più in generale nei confronti di quella soggettività considerata altra da sé o come il *negativo* di sé.

Ciò che avverrà alla fine del capitolo sesto sarà il *compimento del riconoscimento*, non semplicemente tra autocoscienze, ma tra lo spirito con se stesso, nel suo totalmente altro.

6. Il riconoscimento e lo spirito

Il titolo *Da soldato e da uomo*, oltre che essere una citazione da Goethe, esplica in pochissime parole il significato di quest'ultimo paragrafo, che chiude abilmente l'intero sesto capitolo dello *Zauberberg*. Pur riferendosi direttamente a Joachim e alla sua ultima esperienza nel sanatorio, dopo il ritorno nelle terre basse in cui era stato richiamato in qualità di sottotenente, l'espressione sintetizza il passaggio e la trasformazione che avviene in *tre* personaggi – Naphta, Settembrini e lo stesso Joachim – che avanzano, in un certo senso, a ritroso da soldati a uomini ma che in questo loro tornare indietro recuperano il senso profondo del loro esistere.

Lasciando per ultimo il percorso di Joachim, che è il vero protagonista di questa sezione, è bene riflettere sulla posizione di soldati che i due pedagoghi rivestono agli occhi di Hans e a quelli dell'intero panorama occidentale di cui si fanno portavoce.

Bisogna chiedersi, per cominciare, di che tipo di soldati si tratta e perché essi sono accomunati in questo processo di trasformazione e di riscoperta dell'umano. Ad essere svelato quale membro della massoneria è Settembrini, che nelle parole di Naphta si mostra come fervido sostenitore dei cerimoniali e delle pratiche rituali alla base della società segreta, «un che di militaresco e di gesuitico»⁶⁵, sottomesso all'obbedienza e alla stretta osservanza all'Ordine.

Inoltre, precisa il gesuita ad Hans, il fondatore dell'Ordine degli Illuminati, poi affiliato alla massoneria, era stato in precedenza un membro della società di Gesù; Naphta rivela così, e

⁶³ *M.M.*, 733.

⁶⁴ «Mi sono perduto, con Naphta e Settembrini, su montagne pericolosissime. So tutto del genere umano. Ho conosciuto la sua carne e il suo sangue, ho restituito alla malata Clavdia Chauchat la matita di Pribislav Hippie. Ma se uno conosce il corpo e la vita, vuol dire che conosce anche la morte. Solo che questo non è tutto [...] bisogna tener conto dell'altra metà, del suo opposto. Poiché ogni interesse per la morte e la malattia altro non è che un modo di esprimere l'interesse per la vita», *ivi*, 731- 732; e ancora «Nel profondo della mia anima desidero stare dalla loro parte, non con Naphta... e nemmeno con Settembrini, tanto sono entrambi solo dei chiacchieroni. [...] Con la loro questione aristocratica! Con la loro nobiltà! Morte o vita... malattia, salute... spirito e natura. Sono antitesi queste?», *ibidem*.

⁶⁵ *M.M.*, 752.

contemporaneamente confessa, che la società segreta è simile ad un ordine religioso e, inevitabilmente, ad un ordine militare.

Venendo a conoscenza della massoneria di Settembrini, Hans chiude il cerchio sulle tre figure che gravitano intorno alla sua permanenza al Berghof: sia Joachim, sia Naphta, sia – infine – il libero pensatore italiano, non hanno fatto altro che obbedire a regole imposte dall'alto, divenendo vittime della propria rigidità.

Hans accomuna i tre personaggi, e nelle scelte di ciascuno rinviene parte delle scelte degli altri. Il massone ha un che del militare e del gesuita, così come il gesuita esprime delle tesi tanto care alla massoneria e il soldato è la manifestazione, alla luce del giorno e con rito militare, di pratiche e comportamenti già propri delle società segrete e degli ordini religiosi. Come uomini-soldati, quindi, ciascuno contiene entro sé parte dell'altro, e tutti condividono il comune punto di partenza dell'essere diramazioni di un unico ceppo militare.

Settembrini e Naphta son diventati soldati, l'uno del libero pensiero frammisto di rituale e cerimoniale, l'altro di uno dei più potenti ordini della cristianità, e tuttavia entrambi, come già è emerso, spaccati nella loro natura, nel non esser riusciti ad essere *a pieno* quegli esponenti.

Così come Naphta confessa questo legame tra la Libera Muratoria e l'ordine dei Gesuiti, tra sé e l'altro, anche Settembrini in un certo qual modo si confessa, perché non nega quanto gli viene imputato. Tuttavia, la dialettica tra i due personaggi non è risolta, neanche in queste pagine dove, invece, si complica e si arricchisce di un nuovo decisivo elemento: nell'ultima conversazione che hanno prima della morte di Joachim, e questa volta in sua presenza, l'argomento del loro discorso è proprio il *linguaggio* e il suo rapporto con la vita.

Poco prima di questa diatriba, Settembrini aveva ricordato ad Hans il ruolo chiave che egli, il vecchio ingegnere, avrebbe dovuto assumere come rappresentante del suo popolo, cioè dello spirito del popolo tedesco. La sua permanenza al Berghof, gli spiega l'umanista, è servita a farlo entrare in contatto con il sapere, con le influenze che lo hanno forgiato, spiritualmente elevato e reso in grado di assumersi il peso della propria epoca. E in virtù di questa profondità e della trasformazione radicale, attraverso il dubbio, la critica, lo scetticismo e l'errore, Hans non può più *tacere*. Egli deve superare il mutismo che lo caratterizza, quel «silenzio impenetrabile»⁶⁶, e farsi portavoce di un mondo e, in generale, dello spirito stesso.

Settembrini insiste sulla potenza civilizzatrice del linguaggio e della parola, sostenendo che essa, «anche la più contraddittoria, è a tal punto vincolante... mentre l'assenza di parola isola»⁶⁷. Ma quest'apologetica della lingua e della letteratura, che egli continua a condurre nello scontro con Naphta, poche pagine dopo, risulta ancora una volta unilaterale, una «serafica ipocrisia», come la definisce il gesuita.

Ludovico sostiene la grandezza salvifica della letteratura, la più nobile manifestazione dello spirito umano, una via verso la comprensione, il perdono e l'amore, una forza redentrice.

Nella parola, come lingua espressa o come scrittura, che viene compresa e trasmessa dall'umanità e per l'umanità, quest'ultima ha espresso in massimo grado se stessa – dice Settembrini – ossia «lo spirito in sé e per sé»⁶⁸.

Ma a questo suo discorso apologetico manca l'azione concreta, nel senso della profondità e credibilità del contenuto espresso. Egli parla di amore e perdono come direttamente connessi

⁶⁶ Tipicamente tedesco, secondo Mann. Bisogna tener presente che l'autore vive e scrive questo romanzo a cavallo tra le due guerre e in un periodo in cui la Germania vive un periodo in cui ha smarrito lo spirito.

⁶⁷ *M.M.*, 765.

⁶⁸ «Era lo spirito della letteratura a destare la comprensione per tutto ciò che è umano, a produrre l'indebolimento e la sconfitta di stupide convinzioni e giudizi di valore, a promuovere l'incivilimento, la nobilitazione e il miglioramento del genere umano [...] lo spirito della letteratura da una parte educava gli uomini a tenersi lontani da ogni fanatismo e dall'altra li iniziava al dubbio, all'equità, alla tolleranza. L'azione purificatrice, santificante della letteratura, la distruzione delle passioni per mezzo della conoscenza e della parola [...] il letterato come uomo perfetto, come santo; erano questi i fulgidi toni a cui si ispirava l'inno apologetico del signor Settembrini», *ivi*, 776.

alla parola, ma *di fatto* non riesce a perdonare Naphta, né a perdonare se stesso. Con perdono intendo proprio ciò a cui Hegel fa riferimento alla fine dello *Spirito certo di sé*, nel decisivo e finale confronto tra la coscienza agente, malvagia, e la coscienza del dovere puro, buona.

La scelta di perdonare l'altra coscienza è, nella *Fenomenologia*, l'unica scelta possibile per riconciliarsi con sé, da parte della prima coscienza. Per sbloccare l'inghippo in cui la morale le aveva bloccate, entrambe le coscienze devono compiere il passo decisivo della riconciliazione con l'altro, e per farlo hanno bisogno di confessare la propria malvagità, prima ancora di riconoscere quella avversaria. Ma Settembrini e Naphta non riescono a farlo e non riusciranno per tutto il romanzo: secondo il gesuita, il genio letterario dell'umanista sta castrando e dissanguando l'esistenza, profanando la vita «e chiunque aveva in animo di distruggere le passioni voleva il nulla... il puro nulla»⁶⁹. Viene in questo modo accusato di alto tradimento verso la vita e di essere il contrario dell'Assoluto, il «demoniaco controassoluto». Naphta smaschera Settembrini, ma il suo atteggiamento non è meno meschino. Ponendosi, infatti, come esponente dell'amore austero e come conservatore egli ricade nella medesima mancanza, così che ad Hans risulta nuovamente difficile, anzi impossibile, distinguere «dove fosse Dio e il diavolo, la morte e la vita»⁷⁰.

A differenza del paragrafo *Operationes spirituales*, qui abbiamo due ulteriori elementi che rendono questa diatriba spiritualmente più complessa. Innanzi tutto, il riferimento esplicito al linguaggio, che diventa contenuto stesso del discorso: attraverso il linguaggio i due pedagoghi parlano del linguaggio e la potenza di quest'ultimo si sprigiona in massimo grado. La parola che parla di se stessa è vuota di spirito se non viene riempita dalla vita, così come la vita, che non riconosce nella forza della parola ciò che può farla uscire dall'isolamento, resta isolata. Ed è questo il momento in cui Hans comprende che tra i due grandi pilastri della cultura, che si contendono la sua anima, non potrà mai avvenire un autentico riconoscimento. Ciascuno è isolato dall'altro perché, per primo, non riesce ad abbattere l'isolamento che lo pervade.

Il secondo elemento ricade su Hans e su tutto il percorso d'esperienza che lo ha condotto, come la coscienza hegeliana, alla consapevolezza di questo momento.

Quando Settembrini lo esorta ad uscire dal proprio silenzio e a farsi carico della scelta «tra le due sfere che si contendono la sua essenza»⁷¹, lo sprona allo stesso tempo a rompere l'isolamento nei confronti del cugino Joachim.

Questo *distacco* di cui parla Settembrini, che spera possa essere colmato da Hans quanto meno con l'azione, è quello che per tutto il romanzo ha caratterizzato i rapporti tra i due cugini.

L'impossibilità di comprendersi, cioè letteralmente di prendersi ciascuno con sé e con l'altro, è dovuta alla rigida struttura di uomini borghesi, ingegnere e soldato, o, è il caso di dirlo, entrambi nuovamente soldati, l'uno dell'intelletto, l'altro del dovere.

Ed ecco che ritorniamo al significato del titolo del paragrafo, *Da soldato e da uomo*, per considerarlo non più dal lato dei due pedagoghi ma da quello di Joachim e, quindi, di Hans.

Per quanto riguarda il protagonista, l'esperienza del sogno in mezzo alla neve, nel paragrafo precedente, è stata determinante per sgretolare le poche resistenze che ancora restavano irrimovibili; l'intuizione dell'*Homo dei*, di colui che riesce a ritornare pienamente alla vita dopo aver integrato il significato della morte, accettandolo nel senso più autentico di un negativo nel positivo, ha frantumato la corazza intellettuale di Hans. Egli si è abbandonato, e nella perdita della propria singolarità ha ritrovato l'umanità.

⁶⁹ *Ibidem*. Settembrini si mostra come nichilista assoluto, assoluto negatore di sé. Questa inversione lo ha smascherato, addirittura facendolo trascinare nel tribunale del suo nemico, dell'Inquisizione (coscienza giudicante).

⁷⁰ *M.M.*, 777.

⁷¹ *Ivi*, 765. Intende qui l'Est e l'Ovest al centro dei quali si trova la Germania.

Il percorso di Joachim, invece, molto meno articolato, ma ugualmente significativo, lo conduce alla riappacificazione con la vita solo nel momento culminante della stessa, quindi in procinto di abbandonarla definitivamente. La sentenza che pesa sul suo capo, e che gli rende impossibile ritornare nel mondo di quelli di laggiù, a servire la patria, l'onore e il suo reggimento, è la stessa che lo libera dalla rete del dovere disincarnato. È per questo motivo che, all'inizio del paragrafo, alla notizia dell'ennesimo scoppio di malattia nel cugino, in seguito al suo ritorno nelle terre basse, Hans esclama: «*Rebellio carnis*». La carne, il corpo si ribellano all'eccesso di zelo, perché pretendono di essere ascoltati. La morale astratta viene sopraffatta dall'organico che urla per emergere in superficie. Questa definitiva e ultima esplosione del male porta in atto la latente malattia del soldato Joachim, la malattia dell'astratto. Nell'accettazione reciproca di Hans nei riguardi di Joachim e di questo nei riguardi di quello, lo spirito si riconosce come l'unica potenza universale che svela l'umano dietro il soldato, la libertà di accettare la morte nella vita, dietro la schiavitù di un'esistenza ingenua.

Non è un caso, infatti, che solo a questo punto del romanzo Hans riesca a guardare il cugino e a venir guardato da quello. Joachim appare, come mai prima, sotto una luce nuova: il suo sguardo è profondo, gli occhi grandi con un'espressione meditabonda e minacciosa.

I due non riescono a reggere il peso dei loro reciproci occhi e, infatti, ciascuno li abbassa al cospetto dell'altro, ma non senza che prima i loro sguardi si fossero *incontrati*.

Come viene precisato, quest'incapacità di sostenere gli occhi dell'altro deriva dalla mutua consapevolezza del dubbio che li pervade. Non credono più al fatto che Joachim possa guarire e ritornare a combattere a valle e soprattutto sanno che anche Hans ha perso quella iniziale cieca credenza. La luce che irradia dagli occhi di Joachim, «già notata in passato», è la luce della serena ricongiunzione con sé e del reciproco riconoscimento che adesso avviene tra loro.

Gli occhi si incontrano e si abbassano insieme⁷², ammettono la propria meschinità e si confessano chiedendo perdono.

Joachim muore soddisfatto di sé e con lucida certezza della propria condizione; si tratta non più della certezza dell'inizio, ma della certezza spirituale.

Le parole di Behrens che chiudono e sigillano questo momento solenne recitano «Ma l'onore è stato la morte per lui, e la morte... sì, i termini potete anche invertirli, se preferite»⁷³: sembra dirci che restare legati all'onore porta alla morte, mentre solo l'accettazione della morte ridà il senso profondo dell'onore e della vita. Nel suo contrario, ogni concetto ritrova se stesso, e Hans ritrova il suo Joachim.

Può reintegrarlo entro sé, facendosi portavoce dello spirito che, nella sua assolutezza, riconosce come uguale a sé il proprio totalmente altro.

⁷² Lo sguardo di Joachim, un tempo così vigile e rivolto verso l'alto nella funzione di soldato, adesso è basso, sommerso. Interessante è anche notare come egli venga colpito da tubercolosi alla laringe, forse a causa delle urla richiestegli sempre durante la carriera militare. Il deterioramento della laringe, quindi, è metaforicamente la fine dell'organo che gli serviva per parlare *da soldato*.

⁷³ *Ivi*, 798.

ABBREVIAZIONI E SIGLE DELLE OPERE PRINCIPALI

M.M.= *Der Zauberberg*, tr. it., R. Colorni, *La montagna magica*, I Meridiani Mondadori, Milano 2010.

PhG = *Phänomenologie des Geistes*, tr. it., G.Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.

BIBLIOGRAFIA

Mann Th. (1997), *Considerazioni di un impolitico*, tr. it., Milano: Adelphi.

— (1992), *Der Zauberberg*, tr. it., E. Pocar, *La montagna incantata*, Milano: Corbaccio.

Chiereghin F. (1980), *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento: Pubblicazioni di Verifiche.

Crescenzi L. (2011), *Melancolia occidentale. «La montagna magica» di Thomas Mann*, Roma: Carocci Editore.

Garelli G. (2010), *Lo spirito in figura: il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Bologna: Il Mulino.

Houlgate S. (2013), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London: Bloomsbury.

Hyppolite J. (1972), *Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito*, tr. it., Firenze: La nuova Italia.

Labarrière P.J. (1968), *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Analyse et raisons, Paris: AubierMontaigne.

Klein Y. (1971), *La phénoménologie de l'esprit et le scepticisme*, in «Revue Philosophique de Louvain», Quatrième série, tome 69, n°3: 370-396.

Vinci P. (2021), *Spirito e tempo. Commentario della «Fenomenologia dello spirito». Il sapere assoluto*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.