

MICHAŁ ZAWADZKI*

(Uniwersytet Jagielloński)

Hermann Hesse, ambiwalencja i tragizm życia przebudzonego

STRESZCZENIE

W artykule prowadzę refleksję na temat kategorii tragizmu w odniesieniu do relacji pomiędzy indywidualnym i społecznym biegunem życia. W tym celu wykorzystuję elementy biografii i prozy Hermanna Hessego, a także interpretacje jego twórczości, które stanowią bogaty materiał narracyjny, zaświadczały o ambiwalencji jako aksjomacie ontologicznym określającym życie świadome i dlatego tragiczne.

SŁOWA KLUCZOWE

Hermann Hesse, tragizm, ambiwalencja, przebudzenie

Światopogląd tragiczny nie daje żadnej nagrody
poza samym sobą, poza tym, że jesteś świadomie.

M. Janion, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*¹

Hermann Hesse: wędrowiec ze Wschodu, samotnik przemierzający przestrzenie kulturowe zachodniej nowoczesności. Wbrew tendencjom homogenizacyjnym charakterystycznym dla swojej epoki, upominał się na kartach powieści o indywidualizm, utrwalając w literaturze powszechnej postać człowieka

¹ M. Janion, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, Warszawa 1996, s. 98.

* Instytut Kultury
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
e-mail: michal.w.zawadzki@gmail.com

o wielkiej kulturze, troszczącego się o własną podmiotowość, mądrość i zdolność do autonomicznego myślenia. Hesse, jak słusznie zauważa Eugen Drewermann, na mocy swojej nieskrępowanej i wnikliwie analitycznej twórczości może „wspierać nas na indywidualnej drodze do ucłowieczenia jak żaden inny pisarz niemieckojęzyczny”². Indywidualistyczne i krytyczne w stosunku do destrukcyjnych dla ludzkiej egzystencji warunków społeczno-kulturowych stanowisko pisarza spowodowało, że kreowani przez niego bohaterowie za każdym razem alergicznie reagują na nadmierne forsowanie określonych norm, treści moralnych czy religijnych i buntują się przeciwko łamaniu ich woli³. Józef Knecht – główny bohater *Gry szklanych paciorków* – ostatecznie przeciwstawia się sztywnym, dehumanizującym regułom Kastalii, aby poświęcić swoje życie nieskrępowanej, opartej na autentycznych wartościach działalności edukacyjnej. Hans Giebenrath w *Wyższym świecie* uwalnia się od wewnętrznej dyscypliny, narzuconej mu przez szkolny rygor, w trosce o własny samorozwój. W *Wilku stepowym* Harry Haller prowadzi rozpaczliwą walkę o autentyczność, fluktuując pomiędzy wydziedziczającą z wszelkiego sensu samotnością a destrukcyjnym dla podmiotowości mieszczańskim konformizmem. Każda powieść Hermanna Hessego wskazuje na to, że w życiu człowieka nic nie opłaca się bardziej niż budowanie własnej osobowości i samorealizacja na przekór wszelkim skrzywieniom, reifikacjom, homogenizacjom czy komercjalizacjom, za pomocą których kultura i społeczeństwo ograniczają wartość egzystencji.

W ucieleśnionej w dziełach literackich Hessego walce jednostki z rzeczywistością społeczną o podmiotowy wymiar egzystencji rozpóciera się przestrzeń tragizmu ludzkiego życia. Jeżeli jednostka – tak jak każdy bohater Hessego – w przesłaniającej człowieczeństwo mgłę skostniałych reguł i zasad rządzących rzeczywistością społeczno-kulturową nieustannie poszukuje autentycznych wartości, walcząc o własną autonomię, to jest to sytuacja tragiczna: walka o wyższe wartości wiąże się tu przecież z przeciwstawieniem się bytowi, dzięki któremu człowiek w ogóle może funkcjonować i żyć. Z drugiej strony bezkrytyczność i bezrefleksyjny konformizm na poziomie jednostkowym równa się urzeczywistnieniu na poziomie społeczeństwa najbardziej niebezpiecznej dla podmiotu siły, jaką jest podtrzymywanie płaskości i bezsensowności życia ludzkiego oraz tłumienie wszelkich prób wydzwi-

² E. Drewermann, *W obronie indywidualności. Dwa eseje o Hermannie Hessem*, tłum. A. Kryczyńska, B. Miracki, Warszawa 1997, s. 11.

³ K. Nowakowska, *Hermann Hesse w poszukiwaniu własnej tożsamości. Bohaterowie literaccy jako transformacje ich autora*, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2004, s. 38.

gnięcia się wyżej⁴. Hesse doskonale pokazał to w *Grze szklanych paciorków*: jedyna droga do urzeczywistnienia utopijnej prowincji Kastalii, opierającej swoje istnienie na doskonałej integracji jednostki z hierarchią, to pozbawienie podmiotu świadomości możliwości zaistnienia antagonizmu między nim a zbiorowością⁵.

Henryk Elzenberg słusznie zauważył, że „w kłątwe społeczeństwa nie ma tragizmu, bo nie pada na nią żaden blask piękna”⁶. Cóż może być pięknego w bycie, który stanowi wir redukcji człowieczeństwa? Paradoksalnie jednak bez tej kłątwy nie istniałby tragizm świadomego życia, które zмага się z destrukcyjnymi warunkami zewnętrznymi. To one stanowią przedmiot trudnej, naznaczonej bólem i cierpieniem, ale dzięki temu pięknej walki, odbywającej się w imię wyższych wartości. Dlatego właśnie ów tragizm, jak napisze Hesse, rozpoczynając opis życia Józefa Knechta, to cecha przyrodzona każdemu życiu poświęconemu wyższym sprawom ducha⁷. W przypadku takiego życia, „największe łaski [...] stają się źródłem cierpienia przez osamotnienie, na które skazują. Bo ogół ludzki nie chce ich znać, a czasem wprost je potępia”⁸.

Hesse o potępieniu skazującym na bezsilną walkę o wyższe wartości wiedział doskonale. Występując przeciwko wojnie i krytykując intelektualistów zadowolonych z konfliktu, którego znaczenia nie byli w stanie zrozumieć, uchodził za człowieka o niebezpiecznych poglądach, niewygodnych dla zadowolonego ze swoich planów militarystycznych państwa. Jego postawa krytyczna w stosunku do dehumanizacji świata zakorzeniona była jednak znacznie głębiej, obejmowała życie osobiste pisarza. W 1919 roku autor opuszcza swój dom rodzinny ze względu na obrzydzenie życiem mieszczańskim, jakiemu dał się uwieść przez kilka ostatnich lat. Jak pisze w tamtym czasie: „Niech żyje ten, kto posiada i jest osiadły, wierny i cnotliwy [...]. Mogę go kochać, mogę go uwielbiać, mogę mu zazdrościć. Ale straciłem już pół życia, chcąc naśladować jego cnoty”⁹.

To najsilniejsze na gruncie życia pisarza załamanie, narastające od kilku lat, spotęgowane kryzysem rodzinnym, związane z koniecznością rozpoczęcia

⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002, s. 409.

⁵ I. Krupecka, *Kryzys odniesienia czyli o „Grze szklanych paciorków” Hermanna Hessego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 2 (17), s. 191–192.

⁶ H. Elzenberg, op. cit., s. 331.

⁷ H. Hesse, *Gra szklanych paciorków. Próba opisu życia magistra ludzi Józefa Knechta wraz z jego spuścizną pisarską*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 1999, s. 82.

⁸ H. Elzenberg, op. cit., s. 393.

⁹ H. Hesse, [za:] B. Zeller. *Hermann Hesse*, tłum. E. Hygen, H. Pinzenöhler, Warszawa 2001, s. 93.

wszystkiego od nowa, stanowiło przebudzenie do nowego, pełniejszego, bardziej twórczego życia. Owa rebelia związana z krytyczną postawą w stosunku do mieszczańskiej, zaślepionej ideologią wojenną epoki, nie była jednak rebelią triumfującą. Myliłby się ten, kto widziałby w Hessem jedynie jednostronnego, zideologizowanego krytyka rzeczywistości. Owszem, nie zgadzał się na rzeczywistość – ale jednocześnie pragnął mieć w niej oparcie. Był człowiekiem tak samo silnie związanym z tym, co odrzuca, jak i z duchem niezależności¹⁰. Nieprzypadkowo biografowie Hessego zawsze ukazywali go jako rozdartego między dwie ambiwalentnie uzupełniające się tendencje

[...] błędzącego, osiadającego na stałe, uwalniającego się niemal w skandaliczny sposób od swoich, a jednak wiernego duchowej tradycji rodziny, samemu zakładającego rodzinę i bardzo wczesnie stającego się człowiekiem rozsądnym, który posiada swój dom i wie dzie spokojne życie niemieckiego mieszczanina, cierpiącego jednak z powodu tego bezpieczeństwa, którego też pragnie, i cierpiącego dlatego, że nie może go znieść¹¹.

Ową ambiwalencję na płaszczyźnie własnego życia, swój złożony podział, konieczność ciągłego zaprzeczania sobie i brak możliwości rezygnacji ze swoich sprzeczności autor uświadamia sobie w pełni dzięki badaniom psychoanalitycznym, którym poddaje się u Junga. Zauważa, że jego życie nasycone jest tragicznym paradoksem związanym z nieustanną oscylacją pomiędzy ambiwalentnymi, dopełniającymi się biegunami życia: z jednej strony krytycznym, samotnym, indywidualnym, a z drugiej poszukującym możliwości spełnienia wśród ludzi. Znalazło to swój wyraz w twórczości autora. Jak sam wyznaje:

Gdybym był muzykiem, mógłbym bez trudu napisać melodię na dwa głosy, składającą się z dwóch linii, z dwóch szeregów dźwięków i nut, zdolnych odpowiadać sobie, uzupełniać się, walczyć ze sobą i pozostawać, w każdej chwili i w każdym punkcie serii, w najgłębszym i najwyższym związku wymiany i przeciwieństwa. A kto potrafiłby odczytać nuty, mógłby odczytać moją podwójną melodię, wiedzieć i słyszeć w każdym dźwięku przeciw-dźwięk, brata, wroga, antypodę. A zatem właśnie ten podwójny głos, ten wieczny ruch antytezy chciałbym wyrazić słowami¹².

Dziś wiemy, że Hessemu doskonale udało się wyrazić słowami swoje wewnętrzne rozdarcie. Każda jego powieść stanowi swoistą ofiarę rozdarciego, poharatanego ducha. Jednak jego książki to nie tyle autobiografie, ile

¹⁰ M. Blanchot, *H. H.*, tłum. P. Pieniążek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 2 (17), s. 171.

¹¹ *Ibidem*, s. 170.

¹² H. Hesse, [za:] M. Blanchot, *op. cit.*, s. 173.

przenikliwe, głębokie obrazy zarówno jego samego, jak i każdego innego wyobcowanego – ale zatroskanego o otaczający świat i poszukującego w nim oparcia – człowieka.

Używając terminologii zaproponowanej przez Eliasa Canettiego do określenia roli prawdziwego pisarza, możemy powiedzieć, że autor *Wilka stepowego* z jednej strony był psem oddanym swojej epoce, a z drugiej wierzgającym nogami i krzyczącym maleńkim dzieckiem, któremu nie mogło pomóc zasnąć żadne mleko świata, a już na pewno nie to pochodzące z piersi jego czasów¹³. Niepokorny i krytyczny w stosunku do świata Hesse głośno i przenikliwie krytykuje na kartach swoich powieści wszechobecne odczłowieczenie – ale robi to w imię walki o lepszy świat. Dlatego będąc człowiekiem swojej epoki, jednocześnie był kimś bardzo jej obcym. Podejmując wysiłek nieobecności w destrukcyjnych realiach, jednocześnie jako pisarz uobecniał się w nich swoją niezgodą na zastaną rzeczywistość. Owa tragiczna, bo rozdzierająca życie na dwa przeciwstawne bieguny, ambiwalentna postawa odróżniała go zawsze od wszystkich proroków, którzy przy pomocy słowa pisanego roszczą sobie pretensje do stawania ponad swoim czasem, do bohaterstwa polegającego na chęci poskramiania swojej epoki i podporządkowywania jej sobie.

Osobiste doświadczenia, jak i wynikająca z nich ambiwalentna postawa pisarza zdeterminowały całą jego narrację powieściową, w której kładzie silny akcent na ideę przeciwieństw, wpisana – w różnych postaciach – w horyzont życiowy jednostki. Przeciwieństwa – sprzężone ze sobą, naprzemiennie wymuszające swoje prawa i narzucające swoją presję – stanowią o obliczu uniwersum życia ludzkiego, determinując jego charakter i przebieg. Hesse uświadamia nam, że ambiwalencja jest kategorią stanowiącą ontologiczny aksjomat, trwale wpisany w życie każdego człowieka. Zdaniem autora życie składa się „z płynności między dwoma biegunami, z ciągłego ruchu pomiędzy tymi głównymi filarami świata”¹⁴. Nieprzypadkowo w *Demianie* ukazane zostało rozdarcie świata na dwie uzupełniające się sfery wartości: ciemną stronę Zła, które nie przeciwstawia się już Dobru, lecz przedstawia mroczne i piękne oblicze boskości¹⁵.

Hessego – który dzięki kryzysowi przebudził się do nowego życia, stając się świadomym swojego wyboru samotnikiem, odczuwającym jednak potrzebę więzi z innymi ludźmi – najbardziej frapował temat relacji jednostki do

¹³ E. Canetti, *Sumienie słów. Eseje*, tłum. M. Przybyłowska, I. Krońska, Kraków 1999, s. 14, 17.

¹⁴ H. Hesse, [za:] B. Zeller, op. cit., s. 111.

¹⁵ Idem, *Demian*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 2001.

ambivalentnie dopełniających się biegunów życia: indywidualnego i społecznego, stanowiących strukturalną własność świata i kondycji ludzkiej. Jak sam pisze:

Prawie wszystkie moje utwory prozą są historią duszy, nie chodzi w nich o fabułę, intrygę, napięcia, są one w gruncie rzeczy monologami, w których jedna jedyna osoba, właśnie ta mityczna postać jest analizowana w odniesieniu do świata i własnego ja¹⁶.

Historie bohaterów powieści Hessego w istocie są narracjami składającymi się na obraz życia pisarza, stanowiąc świadectwo tragizmu przypisanego jednostkom przebudzonym do walki o własną podmiotowość. Przebudzonym, dlatego tak jak Hesse oscylującym pomiędzy chęcią ochrony własnego „Ja” przed destrukcyjnymi warunkami zewnętrznymi a potrzebą ontologicznego bezpieczeństwa, jakie te warunki gwarantują.

Owo zagadnienie, wypływające z najgłębszych zakamarków niepokornej świadomości autora, najpełniej ucieleśnione zostało w *Wilku stepowym*. Ta powieść – noszona później na sztandarach rewolucyjnych przez młodzież amerykańską lat sześćdziesiątych – stanowi rozpaczliwe świadectwo poszukiwania w przestrzeni tekstu nigdy w pełni niedoświadczonego wytchnienia od bólu i rozdarcia. Jak zauważa Maurice Blanchot, to mroczne dzieło stanowi wyraz pojawienia się u Hessego siły, która pozwoliła mu pójść do końca w swych najbardziej osobistych, ambiwalentnych skłonnościach¹⁷. Wygnany, rozdarty, błędzący, a jednak przebudzony i walczący, Hesse urzeczywistnił sobą i swoim dziełem metaforę powieściopisarza ukutą przez Milana Kunderę: powieściopisarz to człowiek, który „burzy dom swojego życia, aby z użytych kamieni wznieść inny dom: dom swej powieści”¹⁸.

Wilk stepowy – powieść, którą Hesse zbudował ze zburzonych cegieł swojego życia – stanowi odzwierciedlenie przerażenia pisarza współczesną mu epoką, w której jednak stara się po omacku znaleźć świat, w którym nie byłby sam. W powieści tej odnajdujemy doskonałą rekonstrukcję kategorii ambiwalencji, ukazaną na płaszczyźnie wewnętrznego konfliktu pomiędzy indywidualną a społeczną częścią tożsamości głównego bohatera. Dowiadujemy się, że człowiek jest jednocześnie wilkiem i człowiekiem – ale nie w powszechnie pojmowanym, wywodzącym się z myśli luteriańskiej sensie rozdźwięku jednostki na instynkt i ducha. Hesse, odczarowując tę nazbyt prostą dwoistość, zszedł głębiej w rozproszenie świata wewnętrznego nowoczesnego człowieka.

¹⁶ Idem, [za:] B. Zeller. op. cit., s. 119.

¹⁷ M. Blanchot, op. cit., s. 175.

¹⁸ M. Kundera, *Sztuka powieści: esej*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1998, s. 126.

Pokazał, że tragiczna świadomość własnego usytuowania w świecie, osiągnięta przez budzenie egzystencjalnego, wymuszająca konieczność oscylacji pomiędzy samotnością a uczestnictwem w życiu społecznym, paradoksalnie prowadzi do urzeczywistnienia zasady indywidualizmu, związanego z troską o własną podmiotowość i autentyczność. Przyjrzyjmy się wraz z Hessem bliżej tej tezie.

Motyw przebudzenia, choć stanowiący osnowę całej strategii filozoficznej w narracji Hessego, szczególnie daje o sobie znać w powieści *Demian*. Na motto tej książki autor wybrał wyznanie bohatera otwierającego się na świadomość walki o siebie samego: „Nie pragnąłem przecież nic więcej, niż żyć tym, co samo chciało ze mnie się wydobyć. Czemuż było to tak bardzo trudne?”¹⁹. Przebudzenie to kluczowy moment na drodze rozwoju podmiotowości, pozwalający jednostce na wybudzenie się ze świata pozorów i pułapek zagrażających człowieczeństwu. Jest to nagłe olśnienie, które za Michélem Foucaultem można rozumieć jako „wzbudzenie świadomości «ego»”, dzięki któremu dochodzi do ustanowienia się podmiotu²⁰. Jego przyczyną jest wstrząsające doświadczenie, mające charakter inicjacyjny, pozwalające na otwieranie się – często w bólach i cierpieniu – na świadomość walki o własną podmiotowość, o własną drogę do autentyczności i indywidualizmu, wbrew powszechnie obowiązującym ideałom:

Żaden, żaden, żaden obowiązek nie istniał dla ludzi przebudzonych, prócz tego jednego: szukać samego siebie, w sobie się umocnić, po omacku szukać własnej drogi naprzód, niezależnie od tego, dokąd ona wiedzie. Wstrząsnęło to mną głęboko [...]. A prawdziwe powołanie każdego polegało na jednym tylko: na odnalezieniu samego siebie [...]. Jego sprawą było znaleźć własny los – nie byle jaki – przeżyć go w pełni, całkowicie, bez załamania. Cała zaś reszta była połowiczna jedynie, była próbą ucieczki, była nawrotem do ideałów mas, adaptacją i lękiem przed własnym wnętrzem²¹.

Takim przebudzonym człowiekiem jest Harry Haller – główny bohater *Wilka stepowego*. Hesse w umiejętny sposób pokazuje moment przebudzenia, wyrażony słowami Hallera: „Jakże nie mam być wilkiem stepowym i nędznym pustelnikiem pośrodku świata, którego celów nie podzielam [...]!”²². To dramatyczne wyznanie wiąże się z odkryciem własnego niedopasowania do

¹⁹ H. Hesse, *Demian*, op. cit., s. 5, 108.

²⁰ M. Foucault, *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michélem Foucaultem (1926–1984)*, tłum. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 334.

²¹ H. Hesse, *Demian*, op. cit., s. 142–143.

²² Idem, *Wilki stepowe*, op. cit., s. 35.

celów, wartości i norm, jakie rządzą społeczeństwem i kulturą. Przebudzenie egzystencjalne prowadzi tu do odkrycia konfliktu pomiędzy indywidualnym a społecznym biegunem życia. Owa świadomość wewnętrznego konfliktu pomiędzy dwoma uzupełniającymi się, ale nieredukowalnymi przeciwieństwami wskazuje na to, że na gruncie jednostkowej świadomości uruchomiona została szczególna dyspozycja poznawcza, mająca transgresyjny wymiar, jaką jest wyobraźnia transcendentalna. Można ją rozumieć za Aleksandrą Żukrowską jako „umiejętność wyobrażania sobie samego siebie jako aktywnego elementu w tle stanowionym przez wcześniejsze wytwory natury i kultury”²³. W życiu Hallera mamy do czynienia z ukonstytuowaniem się – dzięki przebudzeniu – swoistego dystansu do własnej sytuacji egzystencjalnej, dzięki któremu może ona zostać poddana analizie. Będzie to autorefleksja na temat własnego usytuowania w świecie.

Zgodnie z typologią postaw w kulturze, zaproponowaną przez Żukrowską²⁴, taki uświadomiony dystans to cecha charakterystyczna dla postawy, którą autorka nazywa postawą outsidera. Outsider zajmuje wobec rzeczywistości pozycję transcendentalną, sytuując się na krawędzi dwóch światów: własnego, indywidualnego oraz zewnętrznego, społeczno-kulturowego. Postawa ta wiąże się zatem z dystansem do rzeczywistości zewnętrznej, w jakiej człowiek żyje, a także z dystansem do jego własnej, „naturalnej” pozycji kulturowej, innymi słowy: z dystansem do siebie samego. Jak zauważa autorka, „«Transcendentalne ego» outsidera usytuowane ma być poza wszelką kulturą, dając szansę zewnętrznego wglądu w całą kulturową różnorodność świata ludzkiego”²⁵.

Postawa outsidera określa człowieka przebudzonego i dlatego świadomego wewnętrznego rozdarcia na dwa przeciwstawne bieguny tożsamości: pierwszy, uosabiający charakter społeczny, związany z pragnieniem życia wśród ludzi i uczestnictwa w życiu społecznym, który można nazwać „ludzkim”, i drugi, uosabiający charakter indywidualny, wyrażający krytyczną postawę w stosunku do życia w społeczeństwie, który można nazwać „wilczym”. Jak czytamy u Hessego: „człowiek i wilk żyli obok siebie i wcale sobie nie pomagali, lecz nieustannie trwała między nimi śmiertelna nienawiść i jeden żył wyłącznie cierpieniem drugiego”²⁶. Przeciwstawne elementy ludzkiej tożsamości: „wil-

²³ A. Żukrowska, *Narracja i edukacja*, [w:] *Jaka kultura? Jaki dyskurs? Sfera publiczna a spory o edukację, pedagogikę i zarządzanie*, red. M. Jaworska-Witkowska, Szczecin 2008, s. 113.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ H. Hesse, *Wilk stepowy*, op. cit., s. 48.

czy” i „ludzki” składają się na dwa uzupełniające się bieguny: indywidualny i społeczny, pomiędzy którymi oscyluje przebudzona jednostka. Negatywny stosunek do zastanych warunków społeczno-kulturowych, który skutkuje dążeniem do odosobnienia i wyobcowania, oraz chęć życia pośród innych ludzi to dwa bieguny składające się na ambiwalentny charakter życia ludzkiego. Bieguny te wzajemnie się warunkują, dopełniają i nie podlegają redukcji – są niezbędne, określają przestrzeń życia poprzez zakreszenie pola napięć²⁷.

Dzięki przebudzeniu człowiek zaczyna oscylować pomiędzy jednym i drugim biegunem, niejako przykładając „wilczą” lub „ludzką” część osobowości do swojej jaźni, co ostatecznie konstituuje dwa naprzemienne sposoby działania: jeden indywidualistyczny, nonkonformistyczny, i drugi społeczny, nastawiony na konformizm. Człowiek raz wciela się w rolę obserwatora z pozycji konformisty (obserwując drugą, nonkonformistyczną część swojej tożsamości), a innym razem z pozycji nonkonformisty (obserwując swoją konformistyczną, „ludzką” część). Jak zauważa Zygmunt Bauman: „rozszczerzenie na obserwatora i obserwowanego jest kondycją ludzką, jaka wylewa się w dramat duchowy”²⁸, składa się ono na tragiczną sytuację człowieka przebudzonego jako świadomej siebie i swojego usytuowania w świecie istoty społecznej. Istota tego tragizmu doskonale została uchwycona przez Jerzego Żuławskiego w jednym opowiadań:

[...] dlaczego człowiek musi być jednocześnie aktorem i widzem [...]? [...] Jeżeli już ta dwoistość w człowieku jest konieczna, czemuż nie jest zupełna? Jeżeli dwie dusze w piersi nosić musimy, czemuż nie wiemy, która jest prawdziwie nasza?²⁹

Świadomość bycia jednocześnie aktorem realizującym powinności przypisane do filaru społecznego i widzem determinowanym przez filar indywidualny – popychająca jednostkę do oscylacji pomiędzy tymi dwiema ambiwalentnymi rolami – jednocześnie oznacza niemożność zatrzymania się na którymkolwiek biegunie i uznania go za prawdziwie określający tożsamość. Świadomość własnego usytuowania w świecie nie pozwala na przerwanie oscylacyjnego ruchu między dwoma biegunami. Nie pozwala na wygodę określenia swojej tożsamości przez pryzmat tylko jednego z przeciwstawnych biegunów: wymusza nieustanną świadomość bycia aktorem, który przypatruje się sobie z boku jako widz.

²⁷ L. Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Warszawa 2007, s. 206.

²⁸ Z. Bauman, *Freud, Kafka, Simmel. Próba hermeneutyki socjologicznej*, tłum. J. Bauman, [w:] *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, red. E. Rewers, Poznań 1995, s. 24.

²⁹ J. Żuławski, *Kuszenie szatana (opowiadania prozą)*, Warszawa, Lwów 1914, s. 100, 102.

Ale tragizm przebudzenia nie zamyka się jedynie w ramach świadomego, wewnętrznego rozdarcia. Wiąże się również z nieuniknionym doświadczeniem samotności przez ludzi gotowych do noszenia piętna przebudzenia:

My, napiętnowani, słusznie mogliśmy uchodzić w oczach świata za dziwaków, a nawet szaleńców i ludzi niebezpiecznych. Byliśmy obudzeni, czy też budzący się, a dążyliśmy do coraz bardziej doskonałego przebudzenia, podczas gdy dążenia i poszukiwanie szczęścia innych zmierzały ku temu, aby przekonania ich, ideały, obowiązki, życie i szczęście coraz ciaśniej powiązać z życiem stada³⁰.

W *Demianie* Hesse znakomicie naświetla tragizm samotności ludzi przebudzonych, ukazując wzajemną korespondencję pomiędzy ich piętnem a piętnem Kaina. Odczarowując zbyt banalną interpretację postawy tej biblijnej postaci, nakazującą widzieć w Kainie jedynie symbol Zła i grzechu, Hesse pokazuje, że Kain to przede wszystkim symbol człowieka przebudzonego, odważnego, walczącego o samorealizację. I z tego też powodu odrąbanego przez innych ludzi, żywiących strach względem osób wybijających się ponad ustalone reguły³¹. Jak podsumowuje ten wątek Hesse w jednym z listów: „kto przebudził się do postrzegania rzeczywistości, ten w nieunikniony sposób oderwał się od innych”³².

Sedno tragizmu przebudzenia wiąże się z tym, że powodowana przez nie świadomość siebie, determinująca ruch oscylacyjny między indywidualnym i społecznym biegunem życia, wynosi jednostkę na taki poziom kompetencji kulturowych, który stanowi decydujący element w procesie stawania się człowiekiem. Moment „przebłyску świadomości”, wynoszący jednostkę ludzką na wyższy poziom samoświadomości, pozwalający jej na oscylację, uwrażliwia ją bowiem na niebezpieczeństwo dalszego wpadania w pułapki zagubienia podmiotowości: konformistyczną, związaną z bezrefleksyjną realizacją norm i wartości charakterystycznych dla rzeczywistości społeczno-kulturowej, lub indywidualistyczną, związaną z postawą nigdy niespełnionego samotnika, poszukiwacza sensu. Owa samoświadomość jest jednak nieszczęśliwa, wymusza ciągłą analizę swojego zakorzenienia w świecie społecznym. **Tragizm jest zatem immanentną i niezbywalną cechą człowieczeństwa – bycie człowiekiem oznacza bycie przebudzonym, ale cierpiącym z powodu samoświadomości usytuowania w świecie.**

³⁰ H. Hesse, *Demian*, op. cit., s. 162.

³¹ R. B. Horowitz, *Cain and Abel as Existential Symbols for Unamuno and Hesse*, “Papers on Language & Literature”, Spring 80, Vol. 16, Issue 2, s. 174.

³² H. Hesse, [za:] *Hermann Hesse. Jego życie w obrazach i tekstach*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2000, s. 225.

O całokształcie działania człowieka przebudzonego decyduje zatem – jak twierdzi Georg Simmel – jego zdolność do świadomego dzielenia swojej osobowości na części i do utożsamiania dowolnej części z jaźnią³³. Przebudzenie do ambiwalencji – choć (a może właśnie dzięki temu, że) generuje tragiczną świadomość – uwrażliwia człowieka na utratę podmiotowości: kiedy człowiek przebudzony „przykłada” do swojej jaźni „ludzka” część osobowości, działając tak, aby zrealizować potrzebę więzi z innymi ludźmi, „wilcza” część osobowości uzmysławia mu, że normy i wartości związane z funkcjonowaniem według logiki adaptacji do wymogów społeczeństwa i kultury stanowią redukcję złożoności do jednowymiarowości i nie pozwolą mu na samorealizację. Kiedy natomiast wybiera sposób działania charakterystyczny dla „wilczej” części osobowości, odzywa się w nim „ludzka” część, uzmysławiając mu, że zupełne wyobcowanie od innych i wycofanie z życia społecznego to kolejna pułapka, prowadząca do zagubienia w świecie znaczeń.

Reasumując zatem, można powiedzieć, że jaźń człowieka przebudzonego z jednej strony realizuje zasadę indywidualizmu w kontakcie z innymi ludźmi, w kontakcie z rzeczywistością społeczną, z drugiej zaś człowiek taki, podchodząc krytycznie i refleksyjnie do narzucanych mu norm i wartości, realizuje zasadę indywidualizmu poprzez swoją odrębność. Oscylacja pomiędzy ambiwalentnymi, dopełniającymi się biegunami życia: indywidualnym i społecznym, będąca skutkiem przebudzenia egzystencjalnego, urzeczywistnia zatem zasadę indywidualizmu: nie będzie to jednak indywidualizm związany z wykorzenieniem z wszelkiego sensu, skazujący jednostkę na pułapki adaptacji do destrukcyjnych warunków zewnętrznych. Będzie to indywidualizm związany z krytycznym dystansem zarówno do tych warunków, jak i postawy non-konformistycznej, pozwalający na krytyczną oscylację między społecznym i indywidualnym biegunem życia, która ostatecznie pozwala na ustanowienie silnego podmiotu.

Biografia i twórczość Hermanna Hessego uczą nas, że podstawą dojrzałości egzystencjalnej, społecznej i kulturowej jest tragiczna świadomość „koniecznych sprzeczności i przeciwieństw”³⁴, immanentnie wpisanych w kondycję ludzką. Dlatego, jak zauważa Lech Witkowski, proza Hessego

[...] doskonale pokazuje, iż humanizm nie musi polegać na apriorycznej apologii istnienia ludzkiego, gdyż to, kto kiedy „staje się człowiekiem”, w sensie bytu ludzkiego godnego tego miana, wymaga troski o własne człowieczeństwo potencjalnego kandydata

³³ G. Simmel, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2005, s. 45.

³⁴ H. Hesse, *Kuracjusz. Zapiski z kuracji w Baden*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 1991, s. 34.

do tego zaszczytnego miana. Ta, jedna z trudniejszych zapewne etycznie i pedagogicznie kwestii, uwypukla, a nie anihiluje, problem odpowiedzialności za człowieka jako gatunek i wiąże go z wysiłkiem wyzwalań przebłysków świadomości, jako nowego, prawdziwszego poziomu istnienia³⁵.

Jedynie człowiek przebudzony, posiadający tragiczną świadomość istnienia dwoistości strukturalnej na płaszczyźnie świata i życia, może oscylować pomiędzy indywidualnym i społecznym biegunem, co chroni jego podmiotowość przed redukcjami, które uaktywniają się w momencie bezkrytycznej afirmacji któregoś z filarów.

Wnioski ukonstytuowane na mocy lektury prozy Hessego mogą, a nawet powinny zostać wykorzystane w kontekście analizy sytuacji egzystencjalnej jednostki uwikłanej w negatywne cechy ponowoczesności. Mam na myśli wydziedziczający z wszelkich wartości indywidualizm nigdy niespełnionego poszukiwacza sensu, który prowadzi współcześnie do wpadania w pułapki redukcji podmiotowości, jakie na jednostkę zastawia kultura konsumpcyjna i masowa. Kultura ta oferuje kuszące normy i wartości, które sztucznie podtrzymują iluzję ładu aksjonormatywnego, a w rzeczywistości prowadzą do jednowymiarowości i odczłowieczenia. Nieprzypadkowo Maria Janion pisze za Kunderą, że celem przemysłu konsumpcyjnego i masowego jest to, „żebyś nigdy nie wiedział, co przeżyłeś³⁶”.

To dramatyczne stwierdzenie, mające swoje szerokie odniesienia w narracji powieściowej Hessego, zmusza do zadania następującego pytania: czy nie potrzebujemy współcześnie bardziej niż kiedykolwiek tragicznej świadomości własnego usytuowania w świecie, która pozwoliłaby nam dojrzeć wszechobecne pułapki, dzięki której moglibyśmy przeżyć życie bardziej świadomie? Czy, jak wprost pyta Hesse, „w pewnych warunkach historycznych i kulturowych, nie jest godniej, szlachetniej i słuszniej zostać psychopatą, niż dostosować się do tych warunków za cenę poświęcenia wszystkich swoich ideałów [...]”³⁷?

HERMANN HESSE, AMBIVALENCE AND THE TRAGIC OF AWAKENED LIFE

In this article I use interpretation of Hermann Hesse' biography and fiction in order to analyze the category of tragedy. I am trying to show that ambivalence between social and individual life is a kind of ontological axiom defining conscious – thus tragic – life.

³⁵ M. Jaworska i L. Witkowski, *Przeżycie – przebudzenie – przemiana. Inicjacyjne dynamizmy egzystencjalne w prozie Hermanna Hessego*, Bydgoszcz, Kraków, Szczecin 2007, s. 34.

³⁶ M. Janion, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, Warszawa 1996, s. 36.

³⁷ H. Hesse, *Kuracjusz...*, op. cit., s. 59.

KEY WORDS

Hermann Hesse, tragedy, ambivalence, awakening

BIBLIOGRAFIA

1. Bauman Z., *Freud, Kafka, Simmel. Próba hermeneutyki socjologicznej*, tłum. J. Bauman, [w:] *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, red. E. Rewers, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 19–44.
2. Blanchot M., *H. H.*, tłum. P. Pieniążek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, Nr 2 (17), s. 167–185.
3. Canetti E., *Sumienie słów. Eseje*, tłum. M. Przybyłowska, I. Krońska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.
4. Drewermann E., *W obronie indywidualności. Dwa eseje o Hermannie Hessem*, tłum. A. Kryczyńska, B. Miracki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
5. Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
6. Foucault M., *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michелеm Foucaultem (1926–1984)*, tłum. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 1985, Nr 10, 325–335.
7. Hesse H., *Demian*, tłum. M. Kurecka, PIW, Warszawa 2001.
8. Hesse H., *Gra szklanych paciorków. Próba opisu życia magistra ludzi Józefa Knechta wraz z jego spuścizną pisarską*, tłum. M. Kurecka, PIW, Warszawa 1999.
9. Hesse H., *Kuracjusz. Zapiski z kuracji w Baden*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991.
10. Hesse H., *Wilk stepowy*, tłum. G. Mycielska, PIW, Warszawa 1999.
11. *Hermann Hesse. Jego życie w obrazach i tekstach*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
12. Horowitz R. B., *Cain and Abel as Existentialist Symbols for Unamuno and Hesse*, “Papers on Language & Literature”, Spring 80, Vol. 16, Issue 2, s. 174–183.
13. Janion M., *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, Wydawnictwo SIC!, Warszawa 1996.
14. Jaworska M., Witkowski L., *Przeżycie – przebudzenie – przemiana. Inicjacyjne dynamizmy egzystencjalne w prozie Hermanna Hessego*, UKW, UJ, WSH TWP, Bydgoszcz, Kraków, Szczecin 2007.
15. Krupecka I., *Kryzys odniesienia czyli o „Grze szklanych paciorków” Hermanna Hessego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 2 (17), s. 187–206.
16. Kundera M., *Sztuka powieści: esej*, tłum. M. Bieńczyk, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1998.
17. Nowakowska K., *Hermann Hesse w poszukiwaniu własnej tożsamości. Bohaterowie literacy jako transformacje ich autora*, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2004.
18. Simmel G., *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2005.
19. Witkowski L., *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, t. 1 „Tryptyku edukacyjnego”, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2007.

20. Zeller B., *Hermann Hesse*, tłum. E. Hygen, H. Pinzenöhler, PIW, Warszawa 2001.
21. Żukrowska A., *Narracja i edukacja*, [w:] *Jaka kultura? Jaki dyskurs? Sfera publiczna a spory o edukację, pedagogikę i zarządzanie*, red. M. Jaworska-Witkowska, „Pedagogium” – Wydawnictwo OR TWP w Szczecinie, Szczecin 2008, s. 103–115.
22. Żuławski, J., *Kuszenie szatana (opowiadania prozą)*, Składy główne: E. Wende i s-ka; H. Altenberg, G. Seyfarth, E. Wende. Warszawa, Lwów 1914.