



ANTONI PŁOSZCZYNIEC

Epistemologiczne sensory śmiechu w filozofii Nietzschego

Epistemological Meanings of Laughter in Nietzsche's Philosophy

ABSTRACT: The aim of the article is an analysis of various meanings, in which the frames of the presence of laughter in Nietzsche's epistemology can be understood. One can see significant connection between his epistemology and laughter especially in the critique of knowledge, where laughter is both a tool, and a result of philosophical thought. Strong ties exist between laughter and "joyous wisdom" and project of aestheticization of cognition, where laughter is shown as result of recognition of perspectivist character of all knowledge and rejecting the absolute truth for criterion of the growth of will to power. The article is ends with remarks about the wit, treated as some virtue of the mind and also as a certain cognitive power.

KEYWORDS: Nietzsche • laughter • epistemology • "joyous wisdom" • perspectivism • aestheticization of cognition

Wprowadzenie

Śmiech i jego formy wzbudzają zdumienie swoją różnorodnością i bogactwem znaczeń. Choć już od Arystotelesa śmiech był wskazywany jako stała antropologiczna, tj. coś, na co tylko człowiek ma wyłączność¹, fenomen ten wciąż wzbudza zainteresowanie wśród różnorodnych badaczy, psychologów i kulturoznawców, neurologów i socjologów, a także filozofów, szczególnie tych zajmujących się antropologią filozoficzną. Ci ostatni, zdaniem Plessnera, kiedy pytają o istotę człowieka, muszą pytać również o śmiech, ponieważ według autora *Pytania o conditio humana*, „Jeśli śmiech i płacz są tym, na co człowiek ma monopol, wówczas muszą one być zrozumiałe poprzez odwołanie do jego istoty”². Dlatego śmiech zawsze będzie obecny przy rozważaniach antropologicznych.

¹ „[...] żadne bowiem zwierzę prócz człowieka nie śmieje się” – Arystoteles, *O częściach zwierząt*, [w:] *Idem, Dzieła wszystkie*, przeł. P. Siwek, t. 3, Warszawa 1992, s. 715, (673 a).

² H. Plessner, *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, przeł. A. Zwolińska i Z. Nerczuk, Kęty 2004, s. 39.

Śmiech był również obecny w filozofii Fryderyka Nietzschego, którego refleksja jest stałym namysłem nad tym, co „ludzkie, nazbyt ludzkie”. Owo antropologiczne ześrodkowanie myśli Nietzschego na fenomenie człowieka ma dwojaki wymiar. Z jednej strony, sama natura refleksji ma to do siebie, że c i ą ż y ku tematyce swoiście ludzkiej. Wynika to stąd, że nasza wiedza (wedle nomenklatury Nietzschego) jest „zafałszowana” z powodu uzależnienia naszego aparatu poznawczego od warunków fizjologicznych, jego utylitarne go charakteru oraz – po prostu – skończonych zdolności poznawczych (co było formą sprzeciwu autora *Wiedzy radosnej* wobec idealizmu). Na gruncie perspektywizmu powiedzieć trzeba, że poznanie w rzeczywistości mówi nam więcej o poznającym niż o tym, co poznawane: „Wszystkie rzeczy widzimy przez głowę ludzką i głowy tej uciąć nie możemy”³. Z drugiej strony, poznawanie tego, co człowiek w n o s i do wariabilistycznego świata, będącego chaosem na wskroś, jest dopiero czymś g o d n y m poznania i wartościowym – „Co tylko w dzisiejszym czasie ma wartość, to nie posiada jej w sobie – wedle natury swej – natura jest zawsze bez wartości – [...] My dopiero stworzyliśmy świat, k t ó r y o b c h o d z i c o ś c z ł o w i e k a ! ”⁴. Doniosłość poznania człowieka wynika zatem z jego charakteru bycia m i e r n i c z y m wszechrzeczy, że być człowiekiem, to być oceniającym, wartościującym. Ze względu dwa aspekty – nieusuwalnie antropomorfizującej funkcji poznania oraz sensotwórczej roli człowieka w świecie – należy rozpatrywać Nietzschego właśnie jako a n t r o p o l o g a f i l o z o f i c z n e g o .

Śmiech zdaje się zajmować znaczące miejsce w filozofii Nietzschego, przy czym rola ta nie sprowadza się do funkcji retorycznej, do wykpiwania poglądów przeciwnych. W związku z nietzscheańskim projektem uzdrowienia kultury i zaradzenia europejskiemu nihilizmowi, śmiech pełni rolę m. in.. terapeutyczne, dotyczące godzenia się z przypadkowością naszego istnienia w świecie, pozbywania się określonych złudzeń, afirmacji tego, co nam się przytrafia. Warto przypomnieć sobie słowa Odo Marquarda, iż „śmiech jest małą teodyceą”⁵.

W niniejszym tekście będziemy chcieli się skupić na r o z j a ś n i e n i u odmiennych sensów, jakie przybiera śmiech na gruncie nietzscheańskiej epistemologii. Samo słowo „śmiech”, a także formy pokrewne (np. „śmiać się”, „śmiejący”, „śmieszny”) i bliskoznaczne (np. „szyderstwo”, „komizm”, itp.) są częste w pismach Nietzschego. Ni-

³ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 24.

⁴ *Idem*, *Wiedza radosna* („*La gaya scienza*”), przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 246.

⁵ Por. O. Marquard, S. Dietzsch, *Śmiech jest małą teodyceą. Odo Marquard w rozmowie ze Steffenem Dietzschem*, [w:] O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 143–156.

niejszy artykuł skupi się na teoriopoznawczych konotacjach śmiechu oraz epistemologicznej roli, jaką wedle Nietzschego może pełnić śmiech. Jak wcześniej zaznaczono, śmiech jest zjawiskiem radykalnie wieloznacznym, zarówno w obrębie jednej kultury jak i międzykulturowo⁶, co może rodzić wątpliwości dotyczące jego roli w wielowątkowej filozofii Nietzschego, którego większość dzieł ma formę aforystyczną. Z tego względu użyliśmy słowa „sens”, które rozumiemy jako to, w obrębie czego coś jest zrozumiałe⁷, a zadaniem tego artykułu jest zrozumienie i wyjaśnienie obecności śmiechu w pismach Nietzschego, przy czym ograniczyliśmy się do wątków epistemologicznych z dwóch powodów. Po pierwsze, z potrzeby przeprowadzenia analizy na zwartym i spójnym, a zarazem reprezentatywnym zbiorze zagadnień, w którym można przedstawić różne aspekty śmiechu specyficzne dla autora *Jutrzenki*, a po drugie z tego powodu, że rozważanie śmiechu w kontekście epistemologii jest samo w sobie badawczo interesujące i obiecujące.

Jak się zdaje, w pismach Nietzschego można wskazać przede wszystkim na cztery (przenikające się) zakresy, sensy w ramach jego epistemologii, które mogą wskazywać na znaczącą rolę śmiechu. Jest to krytyka poznania, obecność śmiechu w nastrojeniu podmiotu poznawczego, związku śmiechu z tzw. „wiedzą radosną” i estetyzacją poznania oraz relacje wiążące śmiech z dowcipem. Tym czterem różnym aspektom będą poświęcone kolejne podrozdziały niniejszego artykułu.

Śmiech a krytyka poznania

Filozofia wedle Nietzschego jest dziełem czysto ludzkim, które służy upiększaniu wiedzy⁸, które ma z poezją wspólne cele, lecz stosuje do niego środki właściwe nauce, tzn. posługuje się pojęciami. Epistemologia, jak również w ogólności filozofia autora *Jutrzenki* zaczyna się od k r y t y k i p o z n a n i a . W pierwszej kolejności, przybiera ona postać destrukcji pewnych złudzeń, „wielkich błędów ludzkości”, które Nietzsche określa mianem „bożyszcz”. Jego krytyka służy przedstawieniu, że uświęcone przez ludzkość błędy (takie jak wiara w istnienie bezwzględnego dobra czy absolutnej prawdy) są czystymi fikcjami, podtrzymywanymi przez ułomny ludzki rozum. Stąd wynika nietzscheańska metafora, wedle której celem jego krytyki nie jest

⁶ Tym drugim aspektem zajmuje się Piotr Szarota w: P. Szarota, *Psychologia uśmiechu. Analiza kulturowa*, Gdańsk 2006.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 215.

⁸ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 321–322.

zniszczenie bożyszcz, lecz pokazanie, że gdy się je „opuka” (przebadano), to będą wydawały pusty dźwięk⁹. Dotyczy to nie tylko (samo)krytyki poznania, ale przede wszystkim krytyki moralności z perspektywy epistemologicznej – co z kolei uzasadniałoby wyodrębnienie tej sfery rozważań Nietzschego. Autor *Antychrysta* pisał, że La Rochefoucauld słusznie przeczył moralności jako sferze działań, które *de facto* mają motywy inne niż podawane (np. skromność jest zamaskowaną pychą); niemniej, Nietzsche twierdził, że jeszcze słuszniej jest przyjąć, że choć te motywy są rzeczywiste, to wszystkie opierają się na błędach: „Przeczę tedy moralności jak przeczę alchemii, to znaczy, przeczę jej założeniom: nie i e zaś temu, iż istnieli alchemicy, którzy w założenia te wierzyli i według nich postępowali”¹⁰. Tropieniem takich błędów zajmowała się głównie nietzscheańska epistemologia.

Humor pełni funkcje krytyczne, zarówno jako środek do nadawania odpowiedniej ekspresji, jak też w odniesieniu do ruchów społecznych, które potępiają obecny stan rzeczy¹¹. Humor służy napiętnowaniu i potępieniu określonych stanowisk, postaw i idei. Ten rodzaj krytyki wyrażał się w pismach Nietzschego głównie w postaci odrzucania konkretnych twierdzeń i stanowisk, wskazywanie na ich ułomności oraz ukryte założenia. Śmiech odgrywa w tym kontekście różnorodną rolę. „Śmiech”, „śmieszny” i wyrazy podobne występują przeważnie w pismach filozofa z Röcken jako słowa tworzące pewne figury retoryczne, które uwydatniają dezaprobatę Nietzschego wobec tego, co krytykowane. Terminy takie jak „śmiechu warty”, „śmieszny”, „godny wyśmiania”, itp. były wykorzystywane przede wszystkim w takim celu. Oto dwa przykłady takich wypowiedzi: pierwsza wypowiedź dotyczy „filologii chrześcijańskiej” i powoływania się na Biblię w celu uzasadnienia swoich wywodów, „poczem następuje tak bezwstydnie wolny wykład, iż filolog, który to czyta, nie wie, czy śmiać się, czy gniewać, i nieustannie zadaje sobie pytanie: czy to możliwe!”¹²; drugi cytat:

Każdy patrzy na ciebie zdziwionemi oczyma i sprawia dalej swą wagę, to zwąc dobrem, tamto złem. Nie wywoła to w nikim rumieńca wstydu, gdybyś dał poznać, że te ciężary nie mają pełnej wagi [...] może śmiać się będą z twej wątpliwości¹³.

⁹ *Idem, Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906, s. 4.

¹⁰ *Idem, Jutrzenka...*, s. 102.

¹¹ S. Critchley, *O humorze*, przeł. T. Mizerkiewicz i I. Ostrowska, Warszawa 2012, s. 23–24.

¹² F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, s. 85.

¹³ *Idem, Wiedza...*, s. 37–38.

Rzecz jasna, poruszana kwestia dotyczy także wyrazów blisko z n a c z n y c h ze śmiechem i śmiesznością. Weźmy chociażby słowo „szyderstwo”: przykładowo, Nietzsche przypisywał Niemcom rozumowanie, że musi istnieć coś, czemu jesteśmy winni bezwarunkowe posłuszeństwo, przy czym „Grecy i Rzymianie odczuwali inaczej; takie zdanie jak: ‘musi istnieć jakaś istota’ – nie uszłoby ich szyderstwa”¹⁴. Łatwo zgadnąć, czyje stanowisko jest bliższe Nietzsche. „Szyderstwo” ma szczególnie negatywny wydźwięk – łączy się w nim nie tylko zdecydowana, silna dezaprobata wobec przedmiotu drwin, ale również manifestacja poczucia wyższości nad tym, co wyszydzone. Wydaje się to bliskie jednej z koncepcji śmiechu, wedle której śmiech jest przede wszystkim wyrazem przewagi lub wyższości nad kimś, a samo śmianie się jest zawsze wyśmiewaniem się¹⁵.

Podobny wydźwięk mają słowa takie jak „komediant” i „błazen”. O ile Nietzsche używał tych słów w kontekście krytycznym¹⁶, to poza wyrażeniem negatywnego stosunku do rzeczy krytykowanej, filozof dodatkowo wysuwał zarzut fałszu, zafałszowania, a nawet zakłamania. Najlepiej widać to przy nietzscheańskiej charakterystyce „cnotliwych”¹⁷, których przyrównuje do błaznów oraz w miejscach, w których występuje postać karła-błazna, „małpy Zaratustry”. Jak zauważył Deluze, jest to postać, która zawsze występuje w negatywnym świetle, jako „czarny charakter”, karykatura samego Zaratustry¹⁸.

W myśl zasady, że „nie gniewem, lecz śmiechem się zabija”¹⁹, śmiech dokonuje krytyki; niemniej, nie wolno ograniczać roli śmiechu do figury retorycznej, lecz należy uwzględnić jego aspekt społeczny, dotyczący pewnego oddziaływania na ludzi i wobec nich. W tym sensie śmiech, śmianie się, występuje jako pewnego rodzaju działanie, służące negowaniu pewnych stanowisk, realnego zwalczania ich czy też raczej odcinania się od nich, d y s t a n s o w a n i a . Ostatnie wyrażenie wydaje się najlepsze, ze względu na to, że Nietzsche przyjmował, iż walka z dekadencją w sensie zaprzeczania jej, przeciwstawiania się, również jest postacią dekadencji.

Trzeba podkreślić, że nie są to jedyne sposoby występowania śmiechu na gruncie jego krytyki poznania. Poza pełnieniem funkcji figury retorycznej, śmiech (a nie samo słowo „śmiech”, itp.) przejawia się w pismach Nie-

¹⁴ *Idem, Jutrzenka...*, s. 220.

¹⁵ Zob. historyczną prezentację tej teorii w: M. Geier, *Z czego śmieją się mądrzy ludzie. Mała filozofia humoru*, przeł. J. Czudec, Kraków 2007, s. 135–142.

¹⁶ Przykładowo, Nietzsche nazywa Greków „komediantami cnoty”, choć trudno uznać to za zarzut wobec nich – por. F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, s. 37.

¹⁷ Zob. *idem, Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, s. 109–113.

¹⁸ G. Deluze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 48.

¹⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, s. 44.

tzschego jako rezultat krytyki poznania. I właśnie w tej formie, śmiech jest symptomem niektórych procesów poznawczych. Wyraźny przykład znajduje się w *Ludzkie, arcyłudzkie*:

Może wszakże bardzo powoli i stopniowo oświetlać historię powstania tego świata jako wyobrażenia [...]. Być może, że poznamy wtedy, iż rzecz sama w sobie warta śmiechu homerycznego: że tak wielkiem, ba, wszystkim zdawała się, a właściwie jest próżna, mianowicie próżna znaczenia²⁰.

Ten śmiech jest homeryczny, co wskazuje na bogów olimpijskich, którzy reprezentują pierwotny żywioł życia. To pozwala przypuszczać, że rzecz sama w sobie jest czymś „pustym” właśnie ze strony owego żywiołu. W tym kontekście śmiech stanowi reakcję na określony rodzaj poznania, na poznanie demystyfikujące, w duchu „hermeneutyki podejrzliwości”. Warto zwrócić uwagę, że *Zmierzch bożyszcz*, książka, która z nazwy i z treści zajmuje się przede wszystkim obalaniem dogmatów i przesądów filozofii, zostaje przez Nietzschego określona jako pismo wojenne i „śmiejący się demon”²¹. Kwestia demoniczności tego śmiechu wydaje się interesująca chociażby w odniesieniu do refleksji Milana Kundery na temat natury śmiechu: „Rzeczy pozbawione nagle oczekiwanego sensu, miejsca przydzielonego im w porządku [...] budzą nasz śmiech. Śmiech początkowo więc należy do diabła”²². Tak przedstawiony śmiech dokładnie wpisuje się w koncepcję śmiechu jako reakcji na nieoczekiwaną rozbieżność. Tym zaś, co jest rozbieżne, jest stosunek między X-em w postaci przez nas antycypowanej lub znanej, a X-em w takiej postaci, w jakiej ostatecznie się okazała. Kantowska definicja śmiechu („Śmiech jest afektem [którego źródłem jest] nagła przemiana napiętego oczekiwania w nicość”²³) sprawdza się w wyżej przytoczonym śmiechu z rzeczy samej w sobie. Śmiejemy się koncepcji noumenów przede wszystkim dlatego, że okazała się być czymś innym, niż się spodziewaliśmy (miała stanowić podstawę rzeczywistości, a okazała się być fikcją) – tak samo jak pointa sprawia, że początkowy obraz przedmiotu dowcipu znacznie zmienia się na końcu.

Należy wyjaśnić, czemu właśnie rzecz sama w sobie wzbudza śmiech i czemu okazała się być próżna. Nietzsche był perspektywistą i twierdził, że wszystkie pojęcia jakimi się posługujemy mają sens tylko w kontekście czegoś życia i że nie mają go niezależnie od konkretnej egzystencji jednostek. Per-

²⁰ *Idem*, *Ludzkie...*, s. 34.

²¹ *Idem*, *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909, s. 103.

²² M. Kundera, *Księga śmiechu i zapomnienia*, przeł. P. Godlewski i A. Jagodziński, Warszawa 2001, s. 68.

²³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 271 (225).

spektywizm zaprzecza absolutyzmowi, ale nie jest relatywizmem, ponieważ relatywizm również zajmuje stanowisko „na zewnątrz” sytuacji życiowych jednostek i głosi: „wszystko jest względne”²⁴. Nietzschemu chodziło właśnie o zanegowanie zewnętrznego stanowiska wobec życia, czy to absolutystycznego, czy to relatywistycznego i przyjęcie, że życie może być poznawane i oceniane tylko w ramach jego samego, z zachowaniem wszelkich ograniczeń zajmowanej perspektywy. Pojęciu „rzeczy samej w sobie” czy „prawdy samej w sobie” przypisuje się samoistny i samodzielny byt, który jest rzekomo niezależny od żywotów ludzkich, przy czym właśnie osadzenie pojęcia w czymś życiu sprawia, że taki termin może być sensowny. „Pojęcia bowiem zostawione samym sobie są puste, a więc głupie; jeśli coś mówią, jeśli coś dzięki nim rozumiemy, to tylko dzięki wrażliwości właściwej życiu, jakie żyjemy”²⁵.

Śmiech nie jest wyłącznie wyrazem krytycznych przekonań (jak szyderstwo) ani rezultatem pewnego poznania. Pełni w obrębie poznania również rolę sprawczą lub stanowi niekiedy narzędzie poznawcze. Po pierwsze, śmiech bywał przez niego rozpatrywany jako pewnego rodzaju znak. Jego obecność, występowanie zawsze o czymś świadczy, zaś wychwycenie tego upoważniało do wydawania określonych sądów, na zasadzie: *S* się śmieje w określony sposób, co wskazuje na cechę *P*, a zatem *S* posiada *P*. Przykładowo, śmiech w nietzscheańskiej nauce wiecznego powrotu jest rękomią pozytywności i wyzwalającego charakteru tej koncepcji; w obliczu wiecznego powrotu „wszystkie dobre rzeczy śmieją się”²⁶. Śmiech, jakkolwiek w tym kontekście występuje jako metafora, stanowi pewne poświadczenie wartości określonych zjawisk czy życia. A zatem w krytyce poznania śmiech jest pewnym narzędziem, k r y t e r i u m, pozwalającym odróżniać jedne rzeczy od drugich: „Fałszywą każda prawda, która choć jednym nie obdarczyła uśmiechem!”²⁷. W tym kontekście trzeba dodać, że na wskutek krytyki poznania Nietzsche przyjmował za fałsz wszystko to, co osłabia życie, co nie sprzyja tworzeniu się wysokich szczebli woli mocy, która manifestuje się w radości, pasji twórczej i upojeniu.

Po drugie, śmiech może być również pewną procedurą przygotowawczą do krytyki lub dalszych rozważań nad danym zagadnieniem. W stanie rozbawienia, człowiek staje się rozluźniony, czuje się swobodniej i bardziej bezpośredni, pozbawiony oporów. Taki zaś stan pozwala na dojrzenie pewnych rzeczy, które wcześniej mogły być przed nami niejawne. Nietzsche pisał,

²⁴ K. Michalski, *Nihilizm*, [w:] *Idem, Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 30.

²⁵ *Ibidem*, s. 34–35.

²⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, s. 365.

²⁷ *Ibidem*, s. 261.

że istnieją ludzie, którzy są święcie przekonani, iż „istnieje coś, z czego bezwarunkowo już śmiać się nie wolno!”²⁸. Tym czymś może być sąd o istnieniu absolutnej prawdy lub przekonanie o tym, że wszystko na tym świecie posiada ostateczny sens, który stanowi r a c j ę dla wszystkiego, co się w świecie zdarza. Próbę przejrzania rzeczywistej wartości takich można podjąć dopiero po zdjęciu z nich nimbu p o w a g i, zakazu śmiania się. Krytyka dogmatów może być możliwa tylko wtedy, gdy przestaną być traktowane jak dogmaty. Wynika stąd, że śmiech, wesołość stan pełni coś w rodzaju *epoche* redukującego określone uprzedzenia, procedury uzdatniającej rzetelnych rozważań.

Warto zwrócić uwagę, że jeśli odrzucane przez Nietzschego stanowisko głosi, że „istnieje coś, z czego bezwarunkowo już śmiać się nie wolno!”, to w takim razie Nietzsche jest ironistą, filozofem posługującym się ironią, którą najlepiej widać w krytycznej i destrukcyjnej części jego filozofii. Stanowisko Nietzschego w epistemologii jest na tyle pełne dystansu i niejednoznaczne, na ile dystans i niejednoznaczność jest cechą samego śmiechu i ironii: „W s z y s t k o , co ludzkie, ze względu na swój p o c z ą t e k , zasługuje na rozważanie ironiczne”²⁹.

Śmiech a perspektywa poznawcza

Wyżej określono śmiech jako swego rodzaju epistemologiczne *epoche*. Należy dodać w tej kwestii parę słów i potraktować śmiech jako coś, co u m o ż - l i w i a nam poznanie określonych przedmiotów tudzież poznawanie ich w określony sposób. Wynikałoby stąd, że śmiech jest przejawem n a s t r o j u i drogą do niego.

W fenomenologii nastrojów jest to „zabarwienie naszych przeżyć”, które otwiera nam dostęp do określonych fenomenów³⁰. Okoliczność, że *X* jest dla nas otwarte znaczy, że *X* może być dla nas poznawalne, że owo *X* może stać się udziałem naszych intencjonalnych przeżyć. Co ważne, niekiedy d o - p i e r o dzięki określonym nastrojom możliwe staje się zauważenie czegoś, spostrzeżenie go. Przykładowo, wielu z nas doświadczyło sytuacji, że zaczęło d o s t r z e g a ć w a r t o ś ć czegoś dopiero wtedy, kiedy popadło w tęsknotę, gdy nieobecność tego czegoś stała się boleśnie odczuwana.

Podobnie można odnieść się do wesołości. Immanentnie związana ze śmiechem wesołość³¹ można potraktować na gruncie filozofii Nietzschego

²⁸ *Idem*, *Wiedza...*, s. 37.

²⁹ *Idem*, *Ludzkie...*, s. 253.

³⁰ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 78.

³¹ Ten związek z pewnością zachodzi w ramach kontekstu, w jakim obecnie się poruszamy. Nie twierdzimy bynajmniej, że śmiech jest z a w s z e wyrazem wesołości, ale na gruncie „wiedzy radosnej” – już tak.

jako nastrój, umożliwiającą uobecnienie się dla podmiotu określonych aspektów rzeczywistości. Wskazuje na to polemika Nietzschego z romantykami, w której została podkreślona rola śmiechu w całościowym oglądzie rzeczywistości, zwłaszcza, że w przekreśleniu tzw. „metafizycznej” filozofii:

Najpierw winniście się nauczyć sztuki pociechy z tego świata, winniście śmiać się nauczyć, moi młodzi przyjaciele, jeśli koniecznie pesymistami pozostać chcecie; może po tem, jako śmiejący się, pošlecie kiedyś całe metafizyczne pocieszycielstwo do dyabła – a metafizykę przodem³²!

Przybranie określonej postawy lub znajdowanie się w pewnym stanie może mieć wpływ na nasze postrzeganie rzeczywistości. Czymś takim jest właśnie nastrój, który określa nasze położenie rozumiane jako bycie właśnie tu i właśnie takim: „Nastrój ujawnia, ‘jak komuś jest’. Przez to, ‘jak komuś jest’, bycie nastrojonym wprowadza bycie w jego ‘tu oto’³³. Nastrój jest elementem ontycznej struktury egzystującej jednostki, za pomocą którego ona osiąga określony sposób oglądu rzeczywistości. Te fenomenologiczne cechy nastroju odpowiadają w pewnej mierze nietzscheańskiemu perspektywizmowi. Nie twierdzimy bynajmniej, że te koncepcje pokrywają się ze sobą lub, że są równoznaczne. Naczelną ideą perspektywizmu jest myśl, że położenie jednostki oraz kondycja witalna warunkują jej poznanie. Jeśli stanowisko Nietzschego było właśnie tym, to należałoby włączyć nastrój do nietzscheańskiej koncepcji perspektywy, jako jeden z jej momentów; do pozostałych należałyby np. zasoby energetyczne, odmienna biografia, itp. „Nastroyenie jest aprioryczną wrażliwością *Dasein*”³⁴, czyli tym, co umożliwia mi spotkanie czegokolwiek, zaś perspektywa u Nietzschego jest tym, co zakreśla pewne ramy tego, co nam się zjawia oraz w jaki sposób to jawi się nam – świat wygląda inaczej z każdej perspektywy. W związku z nawoływaniem Nietzschego o nauczenie się śmiechu, kierowanych zwłaszcza do „ludzi wyższych”³⁵, zaznaczyć trzeba, że wesoły, pogodny nastrój, którego naturalnym wyrazem jest śmiech, stanowi wyróżniony przez autora *Zmierzchu bożyszcz* nastrój, który jest znamieniem gruntowniejszego, pełniejszego poznania świata.

Będąc rozbawionym, czerpiemy radość z rzeczy przypadkowych. Przypadków jest wiele: rozentuzjasmowani uczestnicy gry planszowej cieszą się z korzystnych rzutów kością, ogarnia nas wesołość, gdy niespodziewanie

³² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 14.

³³ M. Heidegger, *op. cit.*, s. 191.

³⁴ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 80.

³⁵ Zob. np. F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, s. 364, 368.

spotykamy dobrego znajomego, itp. Na gruncie filozofii Nietzschego owa radość z konkretnych przypadków uogólnia się w radość z przypadku w ogóle, z przypadkowego charakteru zdarzeń i istnienia. Przypadek i chaos nie występuje tu „w znaczeniu zbywającej konieczności, lecz zbywającego ładu, rozczłonkowania, formy, piękności, mądrości”³⁶.

Przyjęcie wesołej postawy (w sensie omawianego nastroju) przez poznający podmiot, jest jednym z czynników umożliwiających przyjęcie „dionizyjskiego oglądu” wobec świata i stanowi jeden z warunków osiągnięcia *amor fati*. Dopiero po krytyce poznania ukazuje się nam dominacja elementu przypadkowości w świecie, zaś „wiedza radosna” jest stanem, w której afirmatywnie postrzegamy ów brak ładu. Zdolność do pozytywnego spoglądania na taki obraz świata jest wedle Nietzschego oznaką siły.

Śmiech a „wiedza radosna” i estetyzacja poznania

Należy zastanowić się nad związkiem tak wyżej określonego nastroju do śmiechu z koncepcją „wiedzy radosnej”.

Nietzsche nie definiuje jednoznacznie tego pojęcia. Odnosząc się do terminu „wiedza” jak do rezultatu pewnego procesu poznawczego, koncepcję wiedzy radosnej należy wiązać z pewną konkluzją, jaką według Nietzschego powinien przyjąć wyższy typ człowieka. W pierwszym paragrafie *Die fröhliche Wissenschaft* „wiedza radosna” pojawia się w kontekście krytyki teleologii i finalizmu, na rzecz a-teleologii, tezy o przypadkowości i bezcelowości wszechrzeczy, co pozwala sądzić, że „wiedza radosna” jest wyzwoleniem się od tego rodzaju przesądów starej metafizyki³⁷ i że wskazuje na okoliczność, iż wszelkie poznanie służy życiu. Z kolei § 327 tego samego dzieła konfrontuje ze sobą dwa paradygmaty myślenia: pierwszy, traktujący intelekt jako poważne narzędzie poznawcze oraz przeciwstawną mu „wiedzę radosną”, gdzie śmiech jest integralnym elementem myślenia i poznawania, którego rezultaty są uprawnione i służą obalaniu przesądów „poważnej” filozofii³⁸, traktującej rezultaty poznawcze jako coś adekwatnego wobec rzeczywistości samej w sobie, a nie jako twórcze konstrukcje podmiotu, jego dzieło.

Warto podkreślić, że rozpoznanie niemożliwości poznania absolutnego oraz braku absolutnego punktu oparcia, „gruntu” (w sferze ontycznej – absolutu), nie byłoby dla każdego pokrzepiającą wieścią. Zdolność do

³⁶ *Idem, Wiedza...*, s. 152.

³⁷ *Ibidem*, s. 33–37.

³⁸ *Ibidem*, s. 264.

szczerego, wesołego śmiechu wobec takiego rozpoznania charakteru rzeczywistości jest jedną z rzeczy, która pozwala odróżnić wyższy typ człowieka od przeciętnego. Przykładem pierwszego byłby podmiot wypowiedzi § 343 *Wiedzy radosnej*, wzywający do dzielnego wędrowania na morzu³⁹, mimo zniknięcia wszelkiego ładu, jakiegokolwiek niewzruszonej podstawy.

Okazuje się, że „wiedza radosna” jest nie tyle samym nastrojem, co takim właśnie nastrojem, do którego dołącza się (samo)świadomość znajdowania się w nim oraz świadomość zasadniczego charakteru poznania w ogóle. „Wiedza radosna” stanowi rozpoznanie perspektywicznego i fikcyjnego charakteru wszelkiego poznania, z czym wiąże się upadek absolutnego punktu widzenia („na zewnątrz” życia) oraz ujawnienie bezsensowności pojęć takich jak „Absolut”, „czysty rozum”, „poznanie bezpośrednie” czy klasycznie rozumiana „prawda”.

„Wiedza radosna” nie jest „radosna” z tej przyczyny, że wypływa z upojenia się epistemologiczną i metafizyczną destrukcją; owa destrukcja stanowi raczej pierwszy krok albo warunek powstania w ł a ś c i w e j radości „wolnego ducha” – po burzeniu dopiero staje się możliwe tworzenie⁴⁰. Przedstawiciel wyższego typu ludzkiego, ten, który posiada „wiedzę radosną”, odczuwa radość, ponieważ widzi perspektywiczny charakter poznania jako takiego, ponieważ widzi, że ono jest pewnego rodzaju grą, której nie musi już traktować poważnie⁴¹, a może ją swobodnie podejmować, gdyż nie jest to usiłowanie osiągnięcia bezwzględnej prawdy. Śmiech jest tu ekspresją lub symbolem owej radości, która wypływa z uczestnictwa w grze (o moc), jaką jest poznanie. Cała sfera epistemiczna okazuje się być tylko sferą czysto ludzką, ukształtowaną wedle ludzkiej kondycji, jako wytwór ludzkich popędów, wobec którego można postępować jak artysta i oddawać się filozofowaniu, czyli upiększaniu wiedzy. Po tym jak się okazało, że obowiązujące wartości i znaczenia nie pochodzą od Boga ani od niezmiennego porządku rzeczy, możliwe staje się ustanawianie nowych wartości. Dzięki „wiedzy radosnej”, na jej stanowisku rozpoznajemy, że wartości są naszym dziełem, które bynajmniej nie są ostateczne. Wszak pierwszym warunkiem ustalenia nowej hierarchii wartości jest świadomość, że jest to m o ż l i w e , a drugim – świadomość, że c z u j e m y s i ę n a s i ł a c h d o t e g o .

Pojęcie „wiedzy radosnej” wiąże się u Nietzschego z estetyzacją poznania. Po jego krytyce i ukazaniu pustoty „prawdy” ujętej w sposób absolutny, w oderwaniu perspektywicznego charakteru egzystencji i od tego, co p r z e -

³⁹ *Ibidem*, s. 287–288.

⁴⁰ Por. *idem*, *Tako rzecze...* s. 26–27.

⁴¹ *Idem*, *Wiedza...*, s. 264.

ż y w a n e, Nietzsche ogłasza, że „Fałszywość jakiegoś sądu nie jest jeszcze dla nas przeciw sądowi temu zarzutem [...] Chodzi o to, o ile wpływa on na wzmożenie życia, na utrzymanie życia, na utrzymanie gatunku, może nawet na chów gatunku”⁴². „Fałszu” nie należy rozumieć tu jako samozakłamania albo zaprzeczenia realności, lecz jako cechę sądu lub przekonania, które nie ujmuje rzeczywistości z całą adekwatnością. Nasz obraz świata jest fałszywy z tego tytułu, że według Nietzschego główną funkcją naszego aparatu poznawczego jest upraszczanie oraz operacjonalizacja percepcji, czyli sprawienie, żeby percepcja służyła przede wszystkim celom praktycznym, osiągnięciu konkretnych wyników. „Prawdziwy świat przyczyn jest przed nami ukryty”⁴³ i dlatego, w związku z niemożnością całkowitego ujęcia jego natury, możemy osiągnąć jedynie fałsz, czyli poznanie nie-adekwatne.

A co ma do tego estetyzacja? Na czym ona polega? Nietzsche polemizował z Schopenhauerem, wedle którego w kontemplacji estetycznej wola (życia) „zastyga” na moment i zatrzymuje swój beznadziejny i bolesny pęd. Autor *Ecce homo* twierdził, że piękno służy czemuś zgoła odwrotnemu, że jego celem „jest uwodzenie ku istnieniu”⁴⁴, że ono samo pobudza ku płodności zarówno w zmysłowym jak i duchowym wymiarze (co ciekawe, w tej kwestii Nietzsche zgadza się z Platonem) oraz że piękno można określić za Stendhalem jako „obietnicę szczęścia”⁴⁵. Wynika stąd, że postrzeganie piękna nie tylko wzmacnia pragnienie istnienia, ale również pobudza do powiększania istnienia (przez twórczość, płodność lub wzmożenie poczucia, że się uczestniczy w pierwotnym, „dionizyjskim” potoku życia). Sama „wiedza radosna” jest manifestacją efektów estetyzacji poznania, ponieważ radość wiąże się z poczuciem, że się istnieje więcej i bardziej⁴⁶.

Z powyższych wywodów wynika, że Nietzsche charakteryzował przy pomocy śmiechu „wiedzę radosną” nie tylko jako specyficzną treść o anty-absolutystycznym, uwarunkowanym i perspektywicznym charakterze wszel-

⁴² *Idem, Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905, s. 10.

⁴³ *Idem, Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 179.

⁴⁴ *Idem, Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 218.

⁴⁵ *Idem, Co znaczą ideały ascetyczne?*, [w:] *Idem, Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905, s. 122.

⁴⁶ Zob., A. Masłow, *Poznanie istnienia w doświadczeniach szczytowych*, [w:] *Idem, W stronę psychologii istnienia*, przeł. I. Wyrzykowska, Poznań 2004, s. 115, gdzie radość została uznana za wartość-B (*B-value*), czyli wartość istnienia. Zob. także: B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myśliński, Warszawa 2008, s. 216 (cz. III, def. af. II), gdzie radość została przedstawiona jako „przejście człowieka od mniejszej do większej doskonałości”, przy czym w filozofii Spinozy doskonałość jest tym samym co rzeczywistość (*ibidem*, s. 18 (cz. I, tw. XI, przyp.)).

kiego poznania⁴⁷, ale również jako postawę gotowości do nadawania nowych treści i wartości w świecie wolnym od wszelkiego transcendentnego sensu⁴⁸.

Śmiech a dowcip

Współcześnie słowo „dowcip” funkcjonuje jako synonim „żartu, kawału”, ale dzieje pojęcia „dowcip” uzasadniają osadzenie go przy kwestiach epistemologicznych: „Etymologia germańskiego *Witz* wywodzi to słowo z indoeuropejskiego źródłosłowa ‘*ueid*’, co oznaczało ‘widzieć’, a więc i ‘wiedzieć’. Aż do późnego XVII wieku używano słowa *Witz* w znaczeniu takim jak rozum, mądrość, wiedza⁴⁹. Dopiero na początku XVIII wieku zaczął być kojarzony z tym, co *stricte* zabawne lub komiczne, zachowując jednocześnie konotacje epistemiczne i epistemologiczne. Z tego względu można wskazać na dowcip jako pewną zaletę umysłu, „dar szybkiego, dosadnego i oryginalnego formułowania sądu oraz wyrażania go”⁵⁰ oraz jako pewną władzę umysłu. Te dwa intelektualne znaczenia dowcipu zostaną odniesione do Nietzschego w celu sprawdzenia, czy znajdują one swoje miejsce w jego filozofii.

Zacznijmy od dowcipu w sensie biegłości formułowania oryginalnych sądów. Tego rodzaju bystrość i zaleta intelektualna znajduje zdecydowane uznanie w filozofii Nietzschego. Tak rozumiany dowcip zostaje przypisany „wolnym duchom” jako ich zaleta i jedna z wyróżniających cech. „Wolne duchy” odróżniają się od społeczeństwa nie tylko w tym, że treści ich myśli są inne, (np. bo są immoralistami i wierzą w coś innego niż masy), ale również co do formy, tj. sposobu myślenia, odmiennych dróg formułowania myśli. Dowcip i aforyzm jest stawiany ponad sylogistyczne rozważania i myślenie oparte na dowodzeniu: „Teraz wyrokuje przeciw chrześcijaństwu nasz smak, nie nasze rozumowania”⁵¹. Rękojmią wyższości dowcipu nad rozumowaniami ma być dający się bezpośrednio uchwycić wdzięk oraz dostojność wyrażana przez tego, kto posługuje się dowcipem – dostojność polegałaby tu na lekkości i wysokim stylu dowcipnej wypowiedzi oraz na tym, że osoba dostojna nie czuje potrzeby, by musiała dowodzić racji swojego twierdzenia. To jedna z przyczyn, dla której Nietzsche oskarżał Sokratesa o dekadencję⁵². Wydaje się, że tak pojmowanej dowcipności Nietzsche nadaje

⁴⁷ F. Nietzsche, *Wiedza...*, s. 378.

⁴⁸ Powyższe zdanie może brzmieć nieadekwatnie do opisu filozofii Nietzschego z tego względu, że na gruncie perspektywizmu trudno o rozdzielenie przyjmowanej postawy, stanoiska od wynikających stąd treści przekonań.

⁴⁹ M. Geier, *op.cit.*, s. 100.

⁵⁰ H. Plessner, *op.cit.*, s. 95.

⁵¹ F. Nietzsche, *Wiedza...*, s. 173.

⁵² Por. *Idem, Pisma pozostawione 1862–1875...*, s. 282.

miano *esprit*, a za jego mistrzów uznaje Francuzów, nieprześcignionych w lekkości stylu: „Po francusku duch i dowcip noszą jedną nazwę: *esprit*”⁵³. Dowcip-*esprit* może być zarówno wrodzony (*Mutterwitz*), jak nabyty; rzecz jasna, Nietzsche, w myśl zasady, że wszystko dobre jest zasługą instynktów i dziedziczenia po przodkach, preferowałby dowcip wrodzony nad nabytym. Niemniej, dowcip nabyty, wyuczony jest lepszy od swego braku, tak jak zły smak jest lepszy niż bycie pozbawionym go.

Dostojność ta jest w silnym związku z estetyzacją poznania, czyli upiększaniem wiedzy⁵⁴. Dowcipność sprawia, że nasze poznanie jest piękniejsze, a przeto bardziej przywabia do życia, w związku z czym dowcip ukazuje się jako jedno z kolejnych narzędzi służących wzmaganiu życia w jednostce, budowaniu jej poczucia mocy oraz afirmowaniu świata. Wydaje się, że Nietzsche traktuje dowcip jako właściwą formę uprawiania filozofii. Używając słów Kanta: „jeśli ktoś przedstawia prawdziwe i ważne zasady, tyle że w przebraniu [...], to jest to dowcip z wyższej półki, bo jego z a j ę c i e j e s t p o w a ż n e i wywołuje raczej podziw niż rozbawienie”⁵⁵.

Dowcipne zwroty mają też to do siebie, że wykorzystują wieloznaczność słów, kontekstu, sytuacji, zdarzeń, przez co wymagają one pewnej interpretacji i pobudzają do niej. To doskonale koresponduje z nietzscheańskim pluralizmem aksjologicznym, z jego witalistycznym perspektywizmem oraz wizją świata, w której nie istnieją fakty, lecz tylko interpretacje, przy czym żadna z nich nie jest jedyną słuszną. Śmiech staje się metaforą ogólnego stanowiska Nietzschego na gruncie teorii poznania. „Śmiejący się jest otwarty na świat”⁵⁶.

Przejdźmy teraz do dowcipu w drugim znaczeniu, jako pewnej władzy poznawczej. Kant pisze o niej następująco:

Jak zdolność do przyporządkowania temu, co ogólne (regule), czegoś poszczególnego to w ł a d z a s ą d z e n i a , tak zdolność wymyślenia dla tego, co poszczególnie, ogólnej zasady zwie się d o w c i p e m (*ingenium*). Ta pierwsza dotyczy dostrzegania różnic wśród tego, co różne, ale częściowo identyczne, ta druga zaś identyczności w tym, co wielorakie i częściowo różne⁵⁷.

⁵³ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 152.

⁵⁴ Por. F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, s. 321–322.

⁵⁵ I. Kant, *Antropologia...*, s. 148. Por. tę charakterystykę Kanta z: F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 1.

⁵⁶ H. Plessner, *op.cit.*, s. 120.

⁵⁷ I. Kant, *Antropologia...*, s. 118.

Nietzsche zaprzeczyłby realnej różnicy między władzami umysłu, jak również ich substancjalności. Nietzsche nie rozważał również takiego uposażenia mentalnego, choć analizował właściwości (domniemanej) woli czy intelektu. Niemniej, można na gruncie jego filozofii pokazać na pewne funkcje umysłu, za pomocą których umysł dokonuje tego, co Kant przypisywał dowcipowi. Ukazują one ogólne tendencje Nietzschego w epistemologii.

Dowcip jako zdolność jest czymś twórczym, co wyraża się w tym, że dowcip ustatnawia coś o rzeczach, to on nadaje rzeczom określone podobieństwa (Kant sprzeciwiłby się temu, twierdząc, że dowcip nie nadaje, lecz ustala). Wynajdując podobieństwa między rzeczami, dowcip nabiera rysów dostojności z tego względu, że prawo nadawania mian i nazywania rzeczy było pierwotnie udziałem kasty panów⁵⁸. Dowcip ukazuje zatem swoją wyższość nad czysto analitycznym i zestawiającym użyciem intelektu. Twórczość dowcipu-zdolności wyraża się również w tym, że jest on jednym ze źródeł oryginalności, którą Nietzsche określa jako widzenie czegoś, „co jeszcze żadnego nie ma miana, [...] jakkolwiek leży przed oczami wszystkich”⁵⁹. Okazuje się zatem, że dowcip w tym znaczeniu jest silnie związany, jeśli nie podporządkowany dowcipowi jako *esprit*.

Podsumowanie


Jak się okazuje, śmiech wraz ze zjawiskami pokrewnymi nie jest wyłącznie stylistycznym lub retorycznym ozdobnikiem nietzscheańskiej epistemologii, ponieważ dookreśla istotne pojęcia jego filozofii, jak „wiedzę radosną” lub krytykę „bożyszcz”. Co szczególnie ważne, pełniąc tę rolę w „wewnętrznej logice” jego filozofii, śmiech pozostaje wieloznaczny. Niniejsze rozważania wskazały na obecność co najmniej czterech sensów, jakie śmiech przybiera w jego epistemologii: krytyka poznania, nastrojowość, „wiedza radosna” wraz z estetyzacją poznania oraz dowcip.

Najwyraźniejsze związki śmiechu z epistemologią widać właśnie w sferze krytyki poznania (zresztą sam Nietzsche najczęściej odwołuje się do takiego sensu śmiechu), dlatego temu aspektowi poświęcono najwięcej miejsca. Właśnie tu śmiech najpełniej ujawnia zawarte w nim destrukcyjne i degradujące momenty, zwłaszcza jako figura retoryczna. Niemniej, śmiech zaznacza się również jako rezultat krytycznego poznania (a tym samym, jako pewien znak, który coś nam mówi o owej treści poznawczej lub o poznającym), jako jego kryterium lub coś przysposabiającego do określonego sposobu poznawania.

⁵⁸ F. Nietzsche, „Dobre i złe”, „Dobre i liche”, [w:] *Idem, Z genealogii...*, s. 18.

⁵⁹ *Idem, Wiedza...*, s. 216–217.

Nie mniej ważne są pozostałe ze wskazanych sensów. Szczególnie interesujące wydaje się być połączenie śmiechu z wesołością ujmowaną jako fenomenologiczny nastrój, czyniący podmiot otwartym na określone interpretacje rzeczywistości. Tak ujmowany śmiech doskonale wpisuje się w nietzscheański perspektywizm. Obecność nastroju wesołości (lub jego brak) nie tylko służy jako cecha wyróżniająca tych, którzy dysponują lepszą motoryką popędowo-witalną lub osiągnęli wyższy typ poznania, ale stanowi drogę do przyjęcia afirmującej postawy wobec świata. Szczególnie uwidacznia to idea „wiedzy radosnej”, która oponując przeciw teleologii i wszelkim absolutyzmom podnosi, iż „Może i śmiech ma jeszcze przyszłość przed sobą!”⁶⁰, tj. śmiech będący pogodną ekspresją osoby, którą cieszy twórczo-artystyczny charakter poznania oraz „niewinność stawania się”, czyli wszechobecna i zupełna przypadkowość rzeczywistości. Warte odnotowania są również przytaczane przez Nietzschego konteksty dowcipu, jako biegłości lub władzy poznawczej, która w wyrazisty sposób pozwala określić, czy jej posiadacz jest dostojny. Poza tym, namysł Nietzschego nad *esprit* uwypukla twórczy charakter ducha ludzkiego oraz pozwala lepiej zrozumieć niektóre elementy jego estetyki (np. pochwałę stylu Francuzów).

Niniejsze rozważania pokazały, że na gruncie nietzscheańskiej epistemologii nie można odnosić do niej śmiechu, nie pytając o *conditio humana*. Wielokrotnie wzywając do nauczenia się śmiechu, Nietzsche dawał wyraz przekonaniu o głęboko człowieczym charakterze tego fenomenu. To pozwala domniemywać, że śmiech z pokrewnymi zjawiskami stanowi integralną część epistemologii Nietzschego oraz zapewne – co wymagałoby dalszych badań – doniosły element całokształtu jego filozofii. 

ANTONI PŁOSZCZYNIEC – doktorant Studiów Nauk o Polityce, Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Przygotowuje rozprawę doktorską o antropologii Henryka Elzenberga. Absolwent filozofii oraz dziennikarstwa i komunikacji społecznej w ramach Kolegium Międzyobszarowych Studiów Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Interesuje się aksjologią, filozofią kultury, antropologią filozoficzną, fenomenologią oraz filozofią Fryderyka Nietzschego, Henryka Elzenberga i Andrzeja Nowickiego.

ANTONI PŁOSZCZYNIEC – doctoral student of Studies of Sciences of Politics, Philosophy and Sociology. He's preparing doctoral thesis about Elzenberg's anthropology. Graduate of philosophy and journalism and social communication within College of Inter-Faculty Individual Studies in the Humanities and Social Sciences in University of Wrocław. He is interested in axiology, philosophy of culture, philosophical anthropology, phenomenology and philosophy of Friedrich Nietzsche, Henryk Elzenberg and Andrzej Nowicki.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 34.