

JOANNA BATOR
IFiS PAN

ANTROPOLOGICZNE KONCEPCJE ŚMIECHU RITTERA I PLESSNERA

„Śmiejąc się prawdę powiedzieć któż broni”
(Horacy, *Satyry*)

Lachen und Weinen zu jeglicher Stunde
Rucht bei der Lieb' auf so mancherlei Grunde
Morgens lacht' ich vor Lust;
und warum ich nun weine
Bei des Abends Scheine
Ist mir selb' nicht bewusst
(Friedrich Rückert *Lachen und Weinen*)

1. Wstęp

Celem tego tekstu jest porównawcze przyjrzenie się dwóm antropologicznym koncepcjom śmiechu: Joachima Rittera i Helmutha Plessnera. Wstępne założenie, pozwalające mi wierzyć w zasadność takiej pracy opiera się na przekonaniu, że rozwiązania i sugestie powstałe na gruncie antropologii filozoficznej Rittera i Plessnera zachowują swą inspirującą siłę dopóty, dopóki pytanie o tożsamość człowieka będzie interesujące i godne namysłu. Śmiech nie jest uznawany przez Rittera i Plessnera za ostateczny czynnik, który pozwoli w pełni uchwycić istotę człowieka. Programowym założeniem antropologii filozoficznej, wpisującej się w antypozytywistyczny nurt filozofii niemieckiej, był antyredukcjonizm. W pluralistycznym oglądzie natury ludzkiej proponowanym w koncepcjach Rittera i Plessnera, śmiech stanowi wszakże, jeden z wielu, warunków ludzkiej tożsamości.

Pojawienie się fenomenu antropologii filozoficznej wiązało się z kulturowymi przemianami lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, które szczególnie natężenia nabrały na terenie Niemiec. Był to okres bujnego rozwoju nauk szczegółowych, implikujący — w mniemaniu filozofów — konieczność redefinicji ich dyscypliny wobec nowej intelektualnej aury. Wzrastała empiryczna wiedza o człowieku, a nauki przyrodnicze stawały się miarą i synonimem naukowości. Mariaż filozofii i ekspansywnego przyrodoznawstwa budził nadzieje na nową syntezę, która nareszcie ujmie człowieka w jego pełni i bogactwie.

Tak oto w obliczu upadku idealizmu Heglowskiej proveniencji—tłumaczącego człowieka jako etap w procesie rozwoju wiedzy Absolutu—i rozczarowania historią, nastąpił zwrot ku naturze, a „ufilozoficznienie empirii i uempirycznienie filozofii” cechujące antropologię filozoficzną, miało stać się jedną z dróg wyjścia ze wspomnianego kryzysu. Dokonana między innymi przez Rittera i Plessnera próba syntezy wykraczała poza tradycyjne modele, poszukujące wyznaczników szeroko tu rozumianej tożsamości człowieka w transcendentálním (Bóg, Logos), czy naturalistycznym uprawomocnieniu. Do tej pory — twierdził Plessner — konstytutywne w obrębie filozofii przekonanie o przynależności człowieka zarówno do świata badanego przez humanistykę, jak i przez przyrodznawstwo, potęgowało jedynie dychotomiczne pojmowanie natury ludzkiej². Ambicją antropologii filozoficznej jest „zasypanie tej przepaści”³ i stworzenie nowego modelu tożsamości człowieka, konkurencyjnego wobec tych, które—zdaniem twórców orientacji antropologicznej — traciły właśnie historyczno-kulturowe uzasadnienie. Zdaniem Plessnera, najbardziej radykalnego wśród antropologów antykardezjanisty, podział na dwie ludzkie prawdy: wewnętrzną, przynależną filozofii i zewnętrzną, będącą domeną przyrodznawstwa, jest niewłaściwy i nie pozwala zadowolająco i w pełni odpowiedzieć na pytanie o tożsamość człowieka. Istotę ludzką bowiem cechuje cielesno-duchowa jedność. Cieleśność człowieka, odrzucona przez transcendentalnie zorientowaną filozofię, w koncepcjach Rittnera i Plessnera staje się istotnym przedmiotem dociekań. To też właśnie szczególnie zasługuje dzisiaj na przypomnienie w obliczu dostrzeganych przewartościowań w pojmowaniu ludzkiego ciała, które — oddane w ręce wszechobecnych fachowców: lekarzy, cudotwórców i terapeutów—jawi się nam często jako nie nasze i obce. Antropologię filozoficzną interesuje ciało człowieka „związane z jego pozycją w otoczeniu, ciało, za którego pośrednictwem przed człowiekiem otwiera się świat G..”⁴, w którym spotyka się z innymi.

„Czymże jest człowiek?” — tym pytaniem z *Psalmu* ósmego rozpoczyna Robert Spaemann, uczeń Rittnera, rozprawę *O pojęciu natury ludzkiej*⁵, pytaniem—dodajmy za autorem — którego doniosłość tak zasadniczo podkreślał Kant w wykładach z logiki, sprowadzając do niego podstawowe problemy filozofii. To właśnie akceptacja ważności tej kwestii i próby jej rozwiązania konstytuują antropologię filozoficzną, rozumianą jako refleksja o istocie człowieka. Tak pojmowana antropologia filozoficzna skupia się na badaniu granic oddzielających istotę ludzką od tego, co nią „jeszcze” nie jest (roślin, zwierząt, przedmiotów martwych) i od tego, co „już” nią nie jest, otaczającego ją świata⁶. Powstała w obliczu kryzysu Heglowskiego stylu myślenia i, jak dodaje Heinrich Schnädelbach⁷, również kryzysu tych, którzy filozo-

¹ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Warszawa 1992, s. 8.

² H. Plessner *Pytanie o conditio humanae*. Warszawa 1988, s. 40.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 110.

⁵ R. Spaemann: *O naturze ludzkiej*. W: *Człowiek w nauce współczesnej*. Paris 1988, s. 129.

⁶ S. Czerniak: *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia M. Horkheimera*. Warszawa 1990, s. 38.

⁷ H. Schnädelbach: *Op. cit.* s. 8.

fuja — jako „dziedzina peryferyjna”⁸, lecz spełniająca główne cele filozofii. Refleksja poszukująca odpowiedzi na odwieczne pytanie: „czymże jest człowiek? ”, a będąca, według Plessnera, syntezą współczesnej biologii i filozofii, otwierała nowe horyzonty interpretacyjne. Pozwoliła ujrzeć w innym świetle niż dotychczas, świat człowieka, a tytułowy śmiech został uznany przez Rittera i Plessnera za doświadczenie egzystencji typowe tylko dla człowieka, różniące go od innych istot żywych i — Boga. Śmiech to ten właśnie rodzaj doświadczenia, które w konstruowanej od Arystotelesa „drabinie istot” nadaje mu szczególne miejsce: równie uprzywilejowane, co trudne do zniesienia. Plessner określił je jako „ekscentryczną pozycjonalność”, która sprawia, że człowiek jest istotą „odśrodkową”, zdolną do zachowania dystansu wobec siebie, otwartą na świat, będącą ciałem i posiadającą ciało⁹. Ów dystans nie oznacza, zdaniem autora pracy *Pytanie o conditio humana*, alienacji i wewnętrznego rozdarcia, lecz jest warunkiem samoistności człowieka i źródłem kultury. Umiejętność abstrahowania od siebie, umiejętność stawiania się w miejscu innego, osiągnane są dzięki swoiście ludzkiemu sprawowaniu kontroli nad własnym ciałem. Jako jednym z instrumentów tego niedoskonałego panowania, którego ciągle musimy się uczyć, wymienia Plessner śmiech.

2. Ritter — „myślenie o śmiechu czyni melancholijnym”

Śmiech w ujęciu Rittera odsyła właśnie do tego, co w swej istocie najczęściej nie jest pogodne, bo dotyczy niepokojących obszarów życia, jego wewnętrznej dwuznaczności czyniącej człowieka istotą wiecznie błądzącą, zagubioną i naiwną, często skłoną małość traktować jak wielkość. „Katastrofy okrętowe i nagłe upadki, nieszczęścia i plagi, rozrzutne kobiety i pijący mężczyźni, fatalnie zakochani i spragnieni głupcy tworzą ten świat, w którym rodzi się śmiech”¹⁰ — czytamy w *Über das Lachen*.

Śmiech — kontynuuje Ritter — nie łączy się z pogodą i szczęściem, lecz z tym, co staje im na przeszkodzie, powoduje ból, każe wątpić w wielkość i wartość ludzkiego życia, które w ujęciu Rittera jest poważne. Śmiech, który sięga w głąb życia, w rejony tej powagi i wielkości, ma moc przywoływania ich na codzienny poziom człowieczego bytowania, moc osvajania, lecz nie w negatywnym sensie czynienia przez to mniej ważnym. Tym samym odżegnuje się Ritter od degradacyjnych teorii śmiechu, które ujmują go jako narzędzie służące do pomniejszania rzeczywistości budzącej niepokój i lęk¹¹. Śmiech rozłamuje uznany porządek powagi, odsłania go i odkrywa w jego istocie stanowiącej zawsze tabu, spokrewnia (*Versöhnung*) to, co niskie z tym, co wysokie. Poprzez śmiech człowiek oswaja na moment świat, który w jego codziennym życiu jest odbierany jako niebezpieczny, potężny i groźny, nienawistny. Śmiech może stanowić maskę, zza której ukazuje się Nieoczekiwane i Niespodziewane wobec tego, co jest. Innymi słowy, w śmiechu uwidacz-

⁸ Z. Krasnodębski: *Człowiek w ujęciu Helmuta Plessnera*. W: H. Plessner *Pytanie o...* Op. cit., s. 21.

⁹ Tamże, s. 22.

¹⁰ J. Ritter *Über das Lachen*. W: Tegoż: *Subjektivität*. Frankfurt/Main 1974, s. 62.

¹¹ J. Ziomek: *Powinowactwa literackie*. Warszawa 1980, s. 321-322.

nia się paradoksalna natura ludzkiego świata. Okazuje się, że wszystko to, co w powadze życia znajduje usankcjonowaną postać, zawiera w sobie ukrytą część przeciwną wobec tego, co jasne i widoczne wprost. Na poparcie swoich wstępnych tez przytacza Ritter słowa Oktawiana s *Juliusza Cezara* Szekspira:

„Gra jest poważna.
Mamy wielu wrogów.
Niektórzy z nich
uśmiechem maskują nienawiść,
którą noszą w sercu”¹².

Ritter zdaje sobie sprawę z trudności, jakie nastęrcza dla każdej teorii śmiechu — konieczne według niego — przedarcie się przez gąszcz potocznych i tradycyjnych interpretacji, które łączą śmiech z przyjemnością i pogodą raczej, niż z nicością i rozpadem. Czego wyrazem jest śmiech? — pyta Ritter i odpowiada, że kategoria wyrazu nie daje nam rozstrzygnięcia co do istoty śmiechu. Tym bowiem, co decyduje o jego swoistości i odmienności od innych ludzkich wyrazów ekspresji, jest strona zewnętrzna: to, co oglądamy, co napotykamy na swoich drogach w świecie. Śmiech, który interesuje Rittera, jest zawsze śmiechem z czegoś: to, co śmieszne jest przyczyną i podstawą śmiechu, a sam fakt śmiechu następuje jako wtórny wobec przedmiotowo związanego sensu. Tak, jak Scheler wychodząc z założenia, że to, co tragiczne stanowi istotę tragedii, analizuje fenomen tragiczności¹³, tak Ritter próbuje określić istotę tego, co śmieszne. Śmiech o nieznaney przyczynie nie jest dla niego znaczący. Owe „wybuchy duchowej fantazji” i „oznaki przewrażliwienia”¹⁴ stanowią dla Rittera jedynie zjawiska fizjonomiczne. Zauważa jednak przy tym, że śmiech już w swoim aspekcie fizjonomicznym odróżnia się od innych ekspresji i form ich przebiegu.

Śmiech, kontynuuje Ritter, jest momentalny — wybucha, ogarnia śmiejącego się i przemija — nie ma początku, kulminacji i etapu wygasania. Śmiechowi, podobnie jak językowi, nadaje Ritter status zjawiska ogólnoludzkiego. Równie istotne jest to, że każdy się śmieje, jest również dla niego sposób, w jaki to czyni — „zabarwienie, tonacja jego śmiechu, przyczyny, które go wywołały”¹⁵, bo śmiechów jest wiele, zauważa Ritter, i wymienia dwadzieścia trzy ⁶ jako przykładowe określenia, nie wyczerpujące całości. Autor *Über das Lachen* podkreśla różnorodność kulturowych i społecznych kontekstów formowania się śmiechu, które sprawiają właśnie, że nie tylko rasy i ludy, lecz także poszczególne jednostki śmieją się w sposób tak odmienny. Nie zgodziłby się więc Ritter z Nietzschem, który — rozmyślając o naturze kobiet — stwierdził, że badacz dusz ludzkich powinien za Horacym (choć z odmiennych powodów) namawiać: *ridete puellae*¹⁷, bowiem rodzaj śmiechu pozwala człowieko-

¹² W. Szekspir: *Juliusz Cezar*. Tłum. J. S. Sito. Warszawa 1967, s. 134.

¹³ Por.: M. Scheler: *O istocie tragedii*. Warszawa 1987.

¹⁴ J. Ritter Op. cit., s. 66.

¹⁵ Tamże, s. 66.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyludzkie, cz. I*. Warszawa 1910, s. 163.

wi określić siebie lub innych nie bardziej prawomocnie niż podręcznik chiroman-tycznych wróżb. Ritter podkreśla z uporem konieczność spojrzenia na śmiech w szerszym aspekcie niż ten, który nasuwa się zwykle jako pierwszy, wiąże z radością i pogodą, a śmiech czyni ich „naturalną” ekspresją. Tymczasem, według Rittera, owo ekspresyjne znaczenie śmiechu zasadza się dopiero na jedności z jego przyczyną. Konstytuując tę jedność — śmiech jako działanie i przyczyna, która go wywołała — nadają mu własny sens bytowy. Innymi słowy: nie można, zdaniem Rittera, mówić o ekspresyjnym znaczeniu śmiechu bez fenomenologicznego wglądu w jego istotę, w to, co śmieszne.

Na czym polega spotkanie z „tym, co śmieszne”, czym dla człowieka jest „to, co śmieszne”? Ritter nie uważa, aby istota tego, co śmieszne, polegała wyłącznie na komicznym kontrastowaniu i podważaniu powszechnie i bezdyskusyjnie na pozór uznanego porządku powagi życia. Próby wywiedzenia natury śmiechu z owego kontrastu wydają mu się niewystarczające i zarzuca im, że są zbyt formalne. Dystansuje się więc również Ritter od tradycji pojmowania śmiechu, łączonej z nazwiskami Kanta, Hegla, Schopenhauera i wspomnianego przez autora *Über das Lachen* Bergsona, którą (mimo wielu odmienności) łączyło przekonanie o zasadniczej roli kontrastu w rozumieniu istoty śmiechu¹⁸. Polemizując z koncepcjami Bergsona i Vischera, Ritter podkreśla, że śmiech nie stanowi wyizolowanej, odrębnej warstwy życia, bowiem i śmiech, jak i to, co śmieszne, będące jego przedmiotem, podlegają tym samym prawom, prawom całości życia. Śmiech nie wywyższa „serca i ducha” (jak chce Vischer), ani nie jest naturą swą związany z niskim, zewnętrznym i pospolitym aspektem ludzkiej egzystencji (jak sugeruje Bergson). Istotę śmiechu widzi Ritter w spokrewnianiu sfer życia rozdzielonych konwencją. Tak pojęty śmiech usensownia i czyni zrozumiałym świat kulturowych tabu.

Ritter zauważa istnienie pewnych stałych elementów śmiechu, powracających motywów, z których człowiek się śmieje. Postaci teatru lalkowego: „rabuś, smok, stara kobieta, policjant, diabeł”¹⁹, powodują śmiech znaczący i zrozumiały dla innych. Podobnie Szekspirowski błazen (i cała plejada jego literackich i teatralnych odpowiedników) znany jako igrający słowami (Wortverdrehler) nieodmiennie budzi śmiech, który—podkreśla znów Ritter—odsyla nie do owych słów jako formalnych możliwości języka, ale poza nie, do tego, co śmieszne. Bowiem „sens i znaczeniowy zamęt, które igrający słowami puszcza w ruch nie mogą być zrozumiałe (...) poprzez samo wykorzystanie wieloznaczności i rozchwiania słów i pojęć”²⁰. To, co śmieszne, nie tkwi więc w wieloznaczności słów, ale owa wieloznaczność naprowadza na to, co śmieszne. Tabu tak uchwycone w „blasku i komicznej sile”²¹ spokrewnia się ze śmiejącym. W żartach i aluzjach, rzeczy nieprzyzwoite lub niedopuszczalne pojawiają się w masce przyzwoitości i dopuszczalności, ale jest to tylko maska, spoza której zakres wykluczony na co dzień poprzez dany porządek powagi, a uobecniony mocą śmiechu, staje się widoczny.

¹⁸ J. Ziomek: Op. cit., s. 321-322.

¹⁹ J. Ritten Op. cit., s. 72.

²⁰ Tamże, s. 76.

²¹ Tamże.

Śmiech ma u Rittera sens pozytywny, bo będąc tym, co pozwala przekroczyć tabu, nie niszczy, lecz odsłania i oswaja. Do struktury życia należy i śmiech, i to, z czego śmiech się śmieje. Można zresztą również — zauważa Ritter — śmiać się z rzeczy błahych, manifestując witalną radość, bo one także istnieją w świecie życia człowieka i współtworzą jego pozytywny porządek. Ritter podkreśla ów moment podporządkowania, ale jeśli ludzkie istnienie określa się pozytywnie, poprzez społecznie usankcjonowane normy, obyczaje i prawa, to jednocześnie, po platońsku mówiąc, jak stwierdza Ritter, powoduje to powstanie czegoś wobec powagi Innego, chociaż również należącego do struktury życia. Codzienny porządek ustanowiony dla powagi uniemożliwia uchwycenie tej wewnętrznej dwoistości i dwuznaczności ludzkiego świata — z punktu widzenia powagi śmiech może być dostrzeżony tylko w sensie negatywnym. „Tym, co poprzez śmiech zostaje uzewnętrznione i ujęte, jest przynależność tego, co błahę do bytu”²², ale warunek śmiechu i sensu, który tworzy, stanowi powaga. Wszystkie żarty, twierdzi Ritter, zarówno te kunsztowne, jak i grubiańskie, są dobrym środkiem, aby ukazać ową dwuznaczność materii życia, to, co ona wyklucza w swej powadze. Śmiech to współgranie Wykluczanego i Wykluczającego. Dopiero w tym stopieniu materii życia z dowcipnym i aluzyjnym przedstawieniem, śmieszność rzeczy staje się widoczna i wybucha śmiech.

Od wieków aż do dziś, poczynając od kultury starożytnej poprzez średniowieczne misteria, śmieszą ludzi te same rzeczy, zauważa Ritter. Powtarzają się teatralne maski i literackie motywy. Zmienny historycznie i kulturowo jest tylko porządek życia, który sprawia, że średniowieczna karykatura, szesnasto- czy siedemnastowieczny dowcip słowny nie śmieszą i nie są odczuwane jako nasze. Podobnie dzieje się w indywidualnym wymiarze życia: dorosły człowiek bardzo często nie rozumie powodu wesołości dziecka.

Śmiech na rozmaite sposoby ujawnia Inne pierwiastki życia, niedostępne dla powagi, ale zawsze czyni to na drodze odmiennej niż „poważna” praktyka codziennych doświadczeń. Tabu wyrażone w żartem staje przed nami nie jako bezsensowne, ale jako gra sensu; nie jako należące do porządku odrębnego niż życie, ale zanurzone w nim. Bowiem w komicznym działaniu „rzeczy dotąd sensownie zajmujące mieszkanie zostają postawione na głowie i poprzekręcane”²³. Śmiech to manifestacja przynależności zabawnego sensu do świata ludzkiego życia, obcego powadze tak, jak strój clowna. Taki strój, dodaje Ritter, śmieszę dlatego, że jest jednocześnie dostatecznie podobny i wystarczająco różny od poważnego, codziennego stroju człowieka.

Warunkiem śmiechu jest ludzka możliwość uznania Innego za pozytywne, należące do jego rzeczywistości²⁴. Granice śmiechu bliskie są u Rittera granicom możliwości udzielenia konstruktywnej odpowiedzi na zagrożenia i przeciwności losu, na ludzką niepewność, zwątpienie i lęk. Śmiejąc się w teatrze z potężnego tyrana, który się potyka na scenie, choć na moment zyskujemy nad nim demaskującą przewagę. Jest ona chwilowa i nie korzystamy z niej bezpośrednio, ale odsłania nam

²² Tamże, s. 82.

²³ Tamże, s. 83.

²⁴ Tamże, s. 67.

ona aspekt przeciwny temu, który pojmujemy jako oczywisty na co dzień i usankcjonowany prawem powagi. Właśnie ta pozytywna komiczna demaskacja, która czyni tabu rzeczą naszą, jest dla Rittera istotna, a nie degradacja świętości i poniżanie autorytetów. „Tam, gdzie kończy się możliwość pozytywnego przyjęcia tego, co inne”²⁵, twierdzi Ritter, milknie śmiech. Śmiech jest dany człowiekowi „istotowo i pierwotnie”²⁶ w życiu przepełnionym cierpieniem i troskami. Gdy możliwość śmiechu gaśnie, pozostaje „martwe pole bezgranicznej rozpacz i powaga zwierząt”²⁷, które śmiechu nie znają. Nie śmieją się także bogowie, dla których wszystko jest przejrzyste.

3. Plessner — „śmiech to dla człowieka ostatnia karta w grze”

Podobnie jak w przypadku Rittera, Plessnerowska koncepcja śmiechu implikowana jest przez całokształt poglądów filozoficznych autora i nie mieści się w tradycyjnych schematach. Dla autora *Pytania o conditio humana*, śmiech stanowi jedną z dwóch (obok płaczu) możliwości specyficznie ludzkich odpowiedzi na sytuacje graniczne. Tylko człowiek może o sobie powiedzieć: „Ich bin, aber ich habe mich nicht” (jestem, ale siebie nie posiadam) i nieustannie musi się uczyć tego panowania nad własnym ciałem. Dystans, który cechuje człowieka w odniesieniu do niego samego, jawi się jako przeszkoda do ciągłego pokonywania, ale jednocześnie jako świadectwo ludzkiej samoistości. „Człowiek rodzi się, aby przekraczać granice”²⁸ — mógłby zgodzić się Plessner ze słowami Georga Simmla z *Zur Philosophie der Kunst*.

Podobnie jak Ritter, Plessner dostrzega nieprzystawalność do rzeczywistej jego natury, potocznego schematu łączącego śmiech i pogodną stronę życia, bowiem „radość i cierpienie, przyjemność i ból są zbyt prymitywnie wyznaczonymi przeciwieństwami wobec bogactwa życia”²⁹. Śmiech nie jest prostą, jednoznaczną ekspresją jakiegoś uczucia, lecz elementem ludzkiej natury—jest matowy, bo śmiać się można z różnych powodów. Śmiechu nie sposób powstrzymać i dezorganizuje on stosunek człowieka do własnego ciała, ale nie jest przyczyną destrukcji, mimo wstrząsu, jaki wywołuje. „Śmiejemy się i płacemy tylko w sytuacjach, na które nie ma już żadnej innej odpowiedzi”³⁰, z którymi nie wiadomo, co dalej począć, bo została sparaliżowana umiejętność dyskusji, objaśniania czy ugody. Śmiech, z jednej strony, jawi się więc jako wyraz ludzkiej niemożności, zaś z drugiej — stanowi specyficzną gotowość człowieka na ową egzystencjalną katastrofę, rodzaj wyposażenia na spotkanie z sytuacją graniczną. Świat człowieka, który Plessner nazywa jego przestrzenią gry, jest zrozumiały albo możliwy do zrozumienia, lecz jednocześnie naznaczony granicami przecinającymi go na wskroś. Granice czynią bycie w świecie

²⁵ Tamże, s. 53.

²⁶ Tamże, s. 67.

²⁷ Tamże.

²⁸ G. Simmel: *Zur Philosophie der Kunst*. Potsdam 1922, s. 87.

²⁹ H. Plessner: *Der Ursprung von Lachen und Weinen*. W: Tegoż: *Lachen und Weinen*. Bem 1961, s. 187.

³⁰ Tamże, s. 184-185.

balansowaniem między obcością a bliskością i — jak u Rittera — śmiech może wybuchać w każdej chwili.

Człowiek, według Plessnera, ma skłonność do rozpatrywania wszystkiego w kategoriach celu i zawsze pragnie mieć jasność sytuacji, a tymczasem świat nie jest celowy ani logiczny sam w sobie. W tym pęknięciu między ludzkim pragnieniem racjonalnego ładu a nieracjonalną rzeczywistością rodzi się śmiech. Gdy stabilność zachowania zostaje zakłócona, to ów dystans charakteryzujący człowieka jako istotę „ekscentryczną”, ujawnia się wówczas jako „utrata panowania nad sobą”³¹, a w miejsce słowa wkracza ciało. Dla Rittera, Plessnerowska sytuacja graniczna byłaby momentem pojawienia się tego, co śmieszne. Człowiek—w ujęciu obu autorów — dąży do racjonalności, rozumianej jednak szerzej niż logika rozumu i celu, bowiem nazywanie, porządkowanie i usensownianie świata nie implikują tu ogólnej przyczynowości i teleologii, lecz raczej różne rodzaje znaczących relacji ze wszystkim, z czym człowiek obcuje w świecie. Gdy ten warunek jest spełniony, człowiek znajduje się w normalnej sytuacji bytowej i potrafi odnaleźć taki stosunek między sobą a swoim ciałem, któremu odpowiada jakieś zachowanie. Śmiech wybucha w sytuacji granicznej, ale nie są to okoliczności zagrażające życiu, sprawiające ból, destrukcyjne. Gdzie więc znajduje się źródło śmiechu? „Sytuacje takie, jak figle, zabawy, błazenady, żarty, komiczne tarapaty ukazują poprzez swą ambiwalencję wieloznaczność i wielosensowność antagonizmu istniejącego między związaniem i odrzuceniem, odpowiedzialnością i brakiem odpowiedzialności”³².

Dla Plessnera, podobnie jak dla Rittera, to, co śmieszne i rodzące śmiech, leży w ambiwalencji tkwiącej w życiu na co dzień uznawanym za jednoznaczne, oczywiste i nasze. Gdy zostaje ona odkryta, „kwestionuje normalny obraz świata, do którego jesteśmy tak przyzwyczajeni, że nie zwracamy nań uwagi”³³. Dowcip, komizm, żart pojawiają się tu również na granicach przecinających ludzkie uniwersum i poprzez karykaturalne wyolbrzymienie, ironiczne wzięcie w nawias, „dysproporcję między *understatement* a wagą rzeczy”³⁴, odsłaniają ukryty świat nonsensu i wykraczają poza niego w geście charakterystycznym tylko dla człowieka. Śmiech jako reakcja wybuchowa (w odróżnieniu od śmiechu kontrolowanego, gestu)³⁵, to utrata panowania nad ciałem, które jawi się już nie jako „instrument działań, mowy, gestów, min, lecz jako bezpośredni przeciwnik”³⁶. Jednak w tej chwilowej dezorganizacji zachowany zostaje jeszcze dystans i ocalona suwerenność człowieka. Według Plessnera, śmiech (obok płaczu) jest ostateczną kartą, którą człowiek zagrywa w obliczu braku innej możliwości³⁷.

Śmiech, według Plessnera, jest zawsze współśmiechem: śmiejący się otwiera się na świat i w tym otwarciu, byciu wśród innych ukazuje się „obiektywna” natura

³¹ H. Plessner: *Pytanie o...*, s. 97.

³² Tamże.

³⁵ Tamże, s. 190.

³⁴ Tamże, s. 96-97.

³⁵ Tamże, s. 96.

³⁶ Tegoż: *Der Ursprung...*, s. 191.

³⁷ Tamże, s. 191.

śmiechu. Tutaj, podobnie jak u Rittersa, śmiech momentalnie wybuchu i gaśnie, a fakt, że inni się śmieją, pobudza śmiech, który, w przeciwieństwie do płaczu, ma „towarzyską” naturę. Nie jest on definiowany przez Plessnera jako bezpośrednia reakcja uczuć i ruch ekspresyjny, lecz jako wyraz doświadczenia sytuacji kryzysowej, paraliżującej zachowanie, uniemożliwiającej tworzenie i rozumienie sensu. Poważne działanie orientuje się na jednoznaczność. Poważne, czyli jednoznaczne działanie naukowe, artystyczne, religijne może, poprzez żartobliwe nawiązanie, odkryć się w swojej ambiwalencji i stać się śmieszny. Plessner pisze: „jednoznaczność i jeden sens nie są ograniczone tylko przez wieloznaczność i wielość sensów, lecz także przez wielość sensów i znaczeń”³⁸. Należy w tym momencie dodać, że sens w koncepcji autora *Pytania o conditio humana* jest związany ze sferą „życia”, a nie jedynie przedmiotem, czy podmiotem. Gdy wspomniany przez Rittersa błazen igrający słowami puści tę wolność w ruch — wybuchu śmiech, ukazując człowiekowi zakryte dotąd elementy jego świata i ustanawiając tożsamość tego Innego, które było źródłem lęku przerażenia, poddania. Śmiech u Rittersa i Plessnera jest ludzką odpowiedzią na ograniczenia spowodowane wielością determinujących odniesień i ma aspekt emancypacyjny — detabuizuje świat i zwiększa wolność człowieka³⁹.

Plessner odróżnia śmiech i uśmiech, polemizując z wcześniejszą tradycją interpretacyjną, która je łączyła, opierając się między innymi na językowym podobieństwie określeń. To znamienne rozgraniczenie pojęć dokonane przez autora *Pytania o conditio humana* i jego implikacje, mogłoby stać się przedmiotem osobnej rozprawy, zatem dla potrzeb tego tekstu nie będę się nim zajmować dokładnie. Wspomnę tylko te aspekty Plessnerowskiego rozróżnienia, które istotę śmiechu uczynią jeszcze bardziej wyraźną.

Śmiech u Plessnera to zanik możliwości grania twarzą i — w przeciwieństwie do rozumienia tej kwestii przez Rittersa — reakcja nieartykułowana. Tymczasem uśmiech, niekiedy przypominający śmiech w wizualnym uzewnętrznieniu, ma charakter językowy (tak jak będący działaniem językowym śmiech u Rittersa) i jest narzędziem stabilnego zachowania, a nie zatrażenia w sytuacji granicznej. Uśmiech można zastąpić śmiechem rozumianym jako kontrolowany gest, a nie wybuchowa reakcja, bo śmiech jako gest także cechuje zrównoważony stosunek do własnej ekspresji. Uśmiech w swej istocie sprzyja ekscentrycznej pozycjonalności człowieka, jest świadomie symboliczną „ekspresją w pomniejszeniu”, co nie znaczy jednak, że nie może wyrażać wielkich uczuć, bowiem potrafi powiedzieć o wszystkich tych, które nie mają „wyrazistej formy pobudzania”⁴³. Uśmiech jawi się więc jako mimiczny ruch uobecniający dystans człowieka do siebie i otaczającego świata, a przez to ludzką duchowość. Śmiech w rozumieniu Plessnera to „reakcja-katastrofa na granicy ludzkiego zachowania”⁴², zagubienie w wieloznaczności, która odbiera człowiekowi możliwość innej odpowiedzi. Śmiech czyni człowieka „ofiara swego duchowości”

³⁸ Tamże, s. 207.

³⁹ Tamże, s. 210.

⁴⁰ Tegoż: *Pytanie o...*, s. 195.

⁴¹ Tamże, s. 196.

⁴² Tamże, s. 203.

podczas gdy „uśmiechając się dajemy jej wyraz”⁴³. Uśmiech, zdaniem Plessnera, jest wielką pozytywnością i wyraża ludzkie człowieczeństwo. Wprawdzie nie znaczy to, że śmiech nie jest pozytywny, bo (podobnie jak u Rittera) stanowi on niezbędną jakość określającą i wyróżniającą człowieka na „drabinie istot”. Plessner zaznacza, że są sytuacje, na które człowiek o bardziej wyrafinowanym umyśle odpowie raczej uśmiechem niż śmiechem, ale nie zgodziłby się zapewne z radykalnym podejściem Nietzschego, który pisał: „śmiać się i uśmiechać—im pogodniejszym i pewniejszym staje się duch, tym bardziej odzwycyzają się człowiek od głośnego śmiechu, natomiast bije zeń ustawicznie bardziej duchowy uśmiech podziwu dla ukrytych niezliczonych przyjemności dobrego istnienia”⁴⁴. Parafrazując kolejną myśl Nietzschego, Ritter i Plessner mogliby powiedzieć, że „człowiek rżąc od śmiechu przewyższa wszystkie zwierzęta swym człowieczeństwem, a nie przechodzi swą gminnością”⁴⁵.

4. Pochwała śmiechu

W rozważaniach o śmiechu — od czasów starożytnych, poprzez najbardziej znane analizy Hobbesa, Kanta, Hegla i Schopenhauera — zawsze była dostrzegana jego bliskość względem człowieka i zgadzano się, że tylko to, co ludzkie i uczłowieczone może się stać przesłanką śmieszności. Bliskości tej nadawano jednak różne waloryzacje.

Tradycja zapoczątkowana przez pisarzy starożytnych ugruntowała pogląd, którego dobre odzwierciedlenie znajdujemy w słowach Platona: —jeśli ktoś przedstawia ludzi godnych szacunku jako pokładających się ze śmiechu, nie można się z tym zgodzić, tym mniej, jeśli to mają być bogowie”⁴⁶. Przekonanie, że uleganie wybuchom śmiechu nie licuje z godnością człowieka, śledzi w tradycji filozoficznej Ritter, którego koncepcja stanowi próbę dowiedzenia pozytywnej mocy śmiechu. Poprzez śmiech, twierdzi Ritter, jest współtworzone niezmierzone bogactwo życia i — podobnie jak u Plessnera — ratowane i dookreślane szczególne miejsce człowieka w świecie. Śmiech, fenomen specyficznie ludzki, rozpatrywany jest na gruncie antropologii filozoficznej dwóch omawianych autorów jako niezbywalny czynnik współtworzący tożsamość człowieka. Przy czym bardziej istotny wydaje się nie ów fakt już wcześniej konstатовany w tradycji filozoficznej i estetycznej, że umiejętność śmiechu stanowi cezurę oddzielającą człowieka od zwierząt i przedmiotów martwych, lecz jego konsekwencje w ludzkim życiu.

W przypomnianym przez Rittera tradycyjnym rozumieniu, śmiech czyniono swoistą chorobą i wykluczano z prawdziwego życia rozumu (jak to interpretował Platon w *Theaitetos* i w *Państwie*). Tymczasem zarówno Ritter, jak i Plessner, zgodnie uważają pojęcie rozumu za niewystarczające wobec pełni życia, które w ich interpretacji przywodzi na myśl kategorie Simmłowskie: „rozum przestaje być bogiem, a staje się ludzkim rozumem, który tam, gdzie przykładamy go do czołści

⁴³ Tamże, s. 204.

⁴⁴ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Op. cit., cz. I., s. 324.

⁴⁵ Tamże, s. 413.

⁴⁶ Platon: *Państwo*, 3, s. 389.

zmienia się w uzurpatora ślepego na bogactwo bytu⁴⁷. W takim ujęciu Platońskie oddzielenie rozumu i śmiechu świadczy raczej o ograniczeniu niż wyższości tego pierwszego. Śmiech ukazuje i nadaje sens temu, co tak pojęty rozum wyklucza, a poprzez „świat na wspak” spostrzegamy pełnię i — co istotne — determinanty, z których przez śmiech możemy się wyzwolić. Okazuje się, że „za pozornym brakiem powagi kryje się często najgłębsza powaga”⁴⁸.

Śmiech tańczy rozumowi na głowie, a wszyscy humoryści uprawiają metafizykę, twierdzi Ritter, bowiem nieraz w śmiechu jaśniej ukaże się rzecz, o której rozum bez powodzenia próbował mówić⁴⁹. Wydaje się, że silne przekonanie Plessnera i Rittera upatrujące w ludzkiej umiejętności śmiechu przynajmniej jedną z odpowiedzi na przypominane na wstępie pytanie Kanta, nie straciło swej zasadności. Nie ma więc nic złego w tym, aby niekiedy filozof nałożył czapkę błazna.

⁴⁷ J. Ritter: Op. cit., s. 38.

⁴⁸ I. Pasi: *Powaga śmieszności*. Warszawa 1980, s. 138.

⁴⁹ J. Ritter Op. cit., s. 90.