

KATARZYNA SZKARADNIK*

ZAPOMNIANY ŚWIATOPOGLĄD TRAGICZNY. PRÓBA APOLOGII PEWNEJ POSTAWY

Słowa kluczowe: tragiczność, tragedia, bohater tragiczny, cierpienie, los, lęk
Keywords: tragic, tragedy, tragic hero, suffering, fate, anxiety

Wprowadzenie: lęk przed tragizmem

O ile strach zaliczany jest do emocji podstawowych, mających aspekt przystosowawczy jako reakcja obronna na konkretne bodźce, o tyle lęk zwykle się uważać za bezprzedmiotowy; już chociażby Søren Kierkegaard (1996, s. 49–50) upatruje w nim stan ducha związany z paradoksem wolności i stosunkowo niezależny od bieżących wrażeń zmysłowych, tym samym zaś odróżniający człowieka od zwierząt. Strach można analizować, a nawet zwalczać, lęk natomiast wywołuje bezradność, dezorientację, „utrąę gruntu” (zob. np. Tillich, 1983, s. 42–43). Wielu badaczy skłania się ku tezie, że

* Katarzyna Szkaradnik – absolwentka filologii polskiej i kulturoznawstwa, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Publikowała m.in. w czasopiśmie „Sensus Historiae”, „Kultura i Historia”, „Przegląd Socjologiczny”. Interesuje się antropologią literatury, problematyką tożsamości oraz filozofią hermeneutyczną i egzystencjalną.

Address for correspondence: Katarzyna Szkaradnik, University of Silesia, Department of Philology, pl. Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice. E-mail: kasiorek1987@tlen.pl.

w dobie nowoczesnej przybrał on specyficzne oblicze, gdyż towarzyszyły mu bezprecedensowe okoliczności. Jak argumentuje Richard Sheppard (2004, s. 91–123), konstytutywnym elementem modernizmu – pojętego jako formacja kulturowa, nie tylko jako prąd artystyczny – stał się lęk egzystencjalny. Należał on do głównych skutków rosnącego poczucia labilności rzeczywistości oraz bankructwa koncepcji samowładnego, „mocnego” podmiotu, z czym szło w parze przeświadczenie o kryzysie humanizmu i cywilizacji. Na nieznaną dotychczas skalę ujawniła się ambiwalencja postępu – nieprzeczuwane wcześniej zagrożenia odkrywane w nowych sferach zawojowywanych przez ludzkość; lęk okazał się zatem czymś na kształt hydry, której w miejsce odciętej głowy odrastają dwie nowe.

Jeżeli nowoczesność cechowała dwuznaczna fascynacja lękiem (czego potwierdzenie przynoszą takie książki, jak *Jądro ciemności* czy *Śmierć w Wenecji*), to w jej późnej fazie – zwanej niekiedy ponowoczesnością – lęk zdaje się wypierany ze świadomości zbiorowej. Służy temu m.in. propagowanie w mediach siły pozytywnego nastawienia i postawy *keep smiling* przy równoczesnej tabuizacji bądź estetyzacji cierpienia i umierania, a także priorytetowe traktowanie wzrostu dobrobytu i polepszania jakości życia (w domyśle: w rozwiniętych krajach zachodnich i „doganiających” je, jak Polska). Niemniej ów stłumiony lęk w istocie ulega pogłębieniu, w czym wolno dopatrywać się np. źródeł zjawiska określonego przez Viktora Frankla (2009, s. 162) mianem nerwicy niedzielnej, która rodzi się wówczas, gdy człowiek, wypadłszy z trybów powszedniej rutyny, zostaje sam ze sobą i dokuczliwym pytaniem „po co?”. Napięcie takie aktywizuje poglądy i zachowania obiecujące szybkie przywrócenie spokoju i ochronę przed rozterkami, poglądy skądinąd uznawane przez autora *Woli sensu* za patologie duchowe współczesności – koncentrację na „teraz”, fatalizm (bezrefleksyjne przyjmowanie porządku świata), myślenie kolektywne czy fanatyzm. Słowem: zachodnia kultura lęka się obecnie samego nieuśmierzonego lęku, tymczasem ten, jak przekonuje Kierkegaard (1996, s. 63), „nie jest ułomnością człowieka, raczej na odwrót: im bardziej ktoś jest autentyczny, tym głębiej się lęka”. Przytoczona opinia ewokuje choćby podobne twierdzenia o trwodze i „upadaniu” u Heideggera (1994, s. 248–255) wraz z ich wzniosłą retoryką i, wbrew zastrzeżeniom autora, niepozabawione wartościowania. Nasuwa się jednak obserwacja, że skojarzenie analizowanej tu problematyki z emfazą i pompatycznością ułatwia właśnie zepchnięcie jej na marginesy filozofii (taką ikoną egzaltowanej refleksji stał się Emil Cioran), a już na

pewno na marginesy kultury codzienności. Społeczeństwo, do którego należymy¹, wszelkimi sposobami odsuwa bowiem od siebie niepokojącą prawdę, iż „[ż]adne życie nie jest w stanie przewyciężyć skończoności (...) i **tragiczności**”². Iluzją naszej epoki była wiara, że (...) potrafi tak odnieść nad nimi zwycięstwo, że i my potrafilibyśmy uzyskać bezpieczeństwo” (Tillich, 1996, s. 30).

Ten dość obszerny wstęp był niezbędny jako kontekst dla wprowadzenia wyróżnionej w ostatnim cytacie kategorii, którą pragnę uczynić osią przewodnią poniższych rozważań. Stanowią one propozycję ponownego przemyślenia, czy może wręcz odkrycia tragiczności *vel* tragizmu. Otóż jeśli, zdaniem Tillicha (1983, s. 60–65), w starożytności paradygmatycznym lękiem był zasadniczo lęk przed losem i śmiercią, z kolei ery nowożytnej aż po XX wiek – przed pustką i bezsenssem, to jako równie znaczący dziś wolno chyba traktować lęk przed tragizmem. Dalszy wywód ma na celu wskazanie pewnych zapomnianych aspektów tragizmu, zdolnych być może wnieść coś cennego również w samorozumienie współczesnego człowieka.

Tragedia a tragizm

Nie tylko dla precyzji pojęciowej wypada najpierw odróżnić tragizm od tragedii, czyli utworu dramatycznego, który za pomocą dialogu i działań występujących postaci unaocznia sedno tragizmu. Zauważyć trzeba, że jest ona zaliczana do gatunków nieaktualnych; nowe tragedie w sensie ścisłym wydają się w naszych czasach – zwłaszcza wobec pamięci o Auschwitz – niemożliwe do stworzenia. W obliczu *pathosu* (etymologicznie: ‘cierpienia’) w dziejach miałka stała się patetyczność klasycznych tragedii, w obliczu realnej zagłady wartości ta oglądana na scenie sprawia wrażenie rażąco niewspółmiernej. Można powiedzieć, iż sytuacja omawianego gatunku obrazuje sytuację światopoglądu tragicznego jako takiego, chociaż ludzkie doznanie radykalnej klęski pozostaje w swym najgłębszym rdzeniu niezmienione.

¹ Dla celów heurystycznych będę posługiwać się takimi uogólniającymi i symplifikującymi pojęciami, jak społeczeństwo (lub kultura) „zachodnie”, „europejskie” czy wreszcie „nasze”, mając świadomość ich niepełnej synonimiczności.

² Wszystkie podkreślenia w cytatach pochodzą od autorki artykułu – K.Sz.

Czyżby [owo doznanie – K.Sz.] tak nas zmęczyło – zapytuje retorycznie Walter Hilsbecher (1972, s. 171) – że wzdramamy się przed nazywaniem „tragicznym” wiecznego szturmowania celu, którego nigdy nie osiągamy? Że cytujemy to słowo już tylko w historycznym znaczeniu, nie kryjąc przy tym pewnej obawy? Że nie udają nam się już – w literaturze – wielkie tragedie, a komedie najwyżej w zwyrodniałej formie farsy, absurdalnej paraboli?

Co ważne, o zastosowaniu przez danego pisarza estetyki komizmu lub tragizmu nie decydują wyłącznie charakter i wielkość klęski, którą zamierza przedstawić, lecz również chęć **poczytania wielkości za wielką**. Tymczasem w dobie ponowoczesnej preferuje się, właściwą kategorii komizmu, zgodę na własną małość i nieistotność; w przypadku artysty (niegdysiejszego „prawodawcy” ludzkości) – zgodę na rezygnację z roli autorytetu, odstąpienie jej ekspertom oraz celebrytom. Paradoksalnie jednak w tych warunkach także potrzeba swoistej **wielkości**, by owa postawa nie przerodziła się w farsę³, a twórca usiłujący dopasować się do realiów rynkowo-medialnych – w błazna.

Trudno zaprzeczyć diametralnej różnicy pomiędzy współczesną kulturą i mentalnością a czasami, w których rozwinęła się starożytna tragedia. Zaplecze ideowe postmodernizmu (odrzućcie metafizycznych „pierwszych zasad”, konstruktywizm, relatywizm, postawa ironiczna) jest wprawdzie jak najdalej od światopoglądu kojarzonego z Helladą, lecz przecież wychodząca z biegunowo odmiennych założeń myśl tragiczków czy presokratyków też nie odzwierciedlała Platońskiej trójjedni, symbolu klasycznej kultury greckiej. W tym świetle można spojrzeć na tragizm jako na kategorię nie estetyczną czy psychologiczną, tylko obiektywną – według Maxa Schelera (1976, s. 51) byłby on istotnym pierwiastkiem samego świata, cechą zdarzeń, nie odczuć. Jednak przekonującą kontrpropozycję stanowi pogląd Nietzschego, uważającego tragizm za efekt interpretacji, dlatego warto przyjąć poniekąd pojednawczą definicję Henryka Elzenberga (2003, s. 296). Jego zdaniem tragizm oznacza „**poczucie** nieskończoności w skończoności”, pojawia się

³ Warto zauważyć, że bohaterów dramatów współczesnych nieraz przedstawia się w konwencji farsowej; wielu jest żalonych, natomiast nie budzą trwogi. Obserwację tę niektórzy odnoszą także do wcześniejszych autorów, i to takich, z którymi kojarzone są wielkie tragedie, np. „Ibsen był realistą, a realiści być może nie potrafili napisać wielkiej tragedii. W prawdziwym życiu patos króluje nad tragizmem, i widz odczuwa tylko litość pozbawioną szacunku” (Niebuhr, 1985, s. 105).

bowiem w perspektywie podmiotowej, na styku człowieka i świata, kiedy nieskończoność myśli i pragnienie pełni rozbijają się o skończoność życia oraz o niewzruszony ład rzeczywistości.

Chcąc mieć w owej konfrontacji ostatnie słowo, przeważnie negujemy dziś tragizm jako taki, redukując go do indywidualnej skłonności do afektacji, patosu i cierpiętnictwa, aczkolwiek Scheler (1976, s. 57) kaznodziejsko przestrzega: „[M]ałe są czasy, które tego **faktu** [tj. tragizmu – K.Sz.] nie widzą”, co koresponduje z uwagami o wielkości i małości w kontekście stosowności tragedii i komedii. Wypada przypomnieć, że w epoce (wczesnej) nowoczesności rzeczony „fakt” dostrzegano zdecydowanie wyraźniej – filozoficzne rozważania nad „poczuciem tragiczności życia” u Miguela de Unamuna czy nad „tragedią kultury” u Georga Simmla stanowiły pewnego rodzaju znak czasów. Tragizm był niemal opiewany przez egzystencjalistów, chociaż w potocznej świadomości bardziej ugruntowały się ich formuły o absurdalności życia (aforystyczne „Absurdem jest, żeśmy się urodzili, i absurdem, że umrzemy” Sartre’a), czego w żadnym razie nie należy identyfikować ze światopoglądem tragicznym (do kwestii tej jeszcze powrócę). Wskazane tu egzystencjalne podejście – dla którego priorytetowe znaczenie ma dramat istnienia podległego temu, co nieuchronne – trafnie nazwane zostało tychicznym (z gr. *tyche* – ‘los’) (zob. Wolniewicz, 2003, s. 291), ponieważ *par excellence* tragizmem wydaje się właśnie tragizm losu (Juliusz Kleiner, cyt. za: Janion, 2000, s. 18).

Wobec losu

Pojęcie losu jest kolejnym, obok tragiczności, które jawi się jako wypierane z dyskursu publicznego. Hanna Buczyńska-Garewicz (2010, s. 317) twierdzi wprost, że człowieka współczesnego wolno określić mianem istoty bez losu, a jego myślenie byłoby „długim pożegnaniem” z tą tematyką. Jeśli Gadamer (2004, s. 197) powiada o tragedii greckiej, iż w niej „w obliczu losu widz rozpoznaje (...) własny skończony byt”, to w nowoczesności taka widzialna **obecność** nie jest już odczuwana. Los został przez człowieka zinternalizowany, przeznaczenie zaś, co warte podkreślenia, zastąpił przypadek występujący w sferze empirycznej, którą można manipulować (wówczas wszelkie katastrofy składa się na karb prawdopodobieństwa statystycznego albo niedostatecznej biegłości technicznej i zawodności tzw. czynnika

ludzkiego)⁴. Tę fundamentalną i brzemienną w skutki przemianę percepcji klarownie charakteryzuje Piotr Dehnel (2007, s. 230):

W społeczeństwie współczesnym również tragizm został przerobiony (...). Cierpienie, trwoga, konflikt nie przestały co prawda istnieć, ale społeczeństwo rejestruje je i planuje. Sami tworzymy los, który przybiera postać groźby, że ten, kto stawia opór, będzie zniszczony (...). [N]ie potrafimy autentycznie przeżywać tragicznych wydarzeń i konfliktów nie dlatego, że staliśmy się nieczuli (...), ale dlatego, że świat wokół nas został odczarowany i upodmiotowiony, tracąc moc czegoś, co jest dla człowieka losem czy przeznaczeniem.

Kluczowe pozostaje pytanie, do jakiego stopnia możemy racjonalnie kształtować życie (osobiste i całych społeczeństw) niezależnie od samostnej rzeczywistości, niesprowadzalnej do praw fizycznych. Prezentując stanowisko Nietzschego, Buczyńska-Garewicz (2010, s. 188) przywołuje alegoryczny obraz sternika, który nie chce płynąć z prądem, niemniej musi się liczyć z tą oto konkretną rzeką, na której pełni obowiązki. Autor *Jutrzenki* nigdy nie uwierzył, że rozum unicestwia – lub kiedykolwiek będzie zdolny unicestwić – los.

Niewątpliwie nowe światło na kwestię samodecydowania rzuciły w minionym wieku triumfy zbudowanych przeciw ludzkimi rękoma totalitaryzmów oraz Holocaust, w związku z którymi zagadnienia winy i zła tragicznego zajęły poczesne miejsce w filozofii m.in. Levinasa, Jaspersa czy Tischnera. Konkluzje różnych myślicieli mają wspólny mianownik: wszyscy musimy dokonywać wyborów, gdyż nie ma powrotu do stanu czystej potencjalności i niewinności, okazujemy się jednak równie niewinni, co niedoskonalni, równie nieodpowiedzialni, co odpowiedzialni za **pierwotne zło**. „Mit tragiczny – przypomina Ricoeur (1986, s. 295) – jest depozytariuszem Nieuchronnego uwikłanego w samo korzystanie z wolności; to on wyczula nas na **cechy przeznaczenia przez nas** samych nieprzerwanie **stwarzane**, a następnie odkrywane w miarę, jak wzrasta w nas dojrzałość”. Z powodu wpisania przeznaczenia w kondycję ludzką dobre intencje nie mogą stanowić usprawiedliwienia – dopiero poznane poniewczasie (niczym w *Królu*

⁴ Pochłonięci wyliczaniem prawdopodobieństwa zagrożenia, oddaliśmy od siebie sferę nieprzewidywalnego, dzięki czemu zachowujemy równowagę umysłową w rzeczywistości, której „chwijna” natura oznacza permanentne towarzyszenie człowiekowi lęku (zob. Bauman, 2008, s. 16, 23).

Edypie Sofoklesa) konsekwencje naszych czynów, z którymi musimy się konfrontować, wydobywają na jaw to, kim jesteśmy. W takim razie staje się zrozumiałe, że kiedy tracimy identyfikację z mitem tragicznym, niejako automatycznie następuje uśmiercenie tragedii, uwierzytelniającej się jedynie wówczas, gdy w działaniach i namiętnościach herosów odnajdujemy własne bolesne doświadczenie (zob. Gadamer, 1979, s. 239–240).

Bohater tragiczny

„Boleść” czy „cierpienie” konotują wspominany już patos, wobec czego można twierdzić, że postawa ironiczna ma tę przewagę nad światopoglądem tragicznym, iż pozwala uniknąć „dostojnego bzika tragiczności” (zob. Irzykowski, 1975), zachować rezerwę i niezmaconą świadomość, słowem: spoglądać beznamiętnie na urągający człowiekowi los. Czy jednak taką postawę da się utrzymać, kiedy miejsce abstrakcyjnego „człowieka” zajmuje „ja”? I czy dezawuowany z punktu widzenia ironisty światopogląd tragiczny w ogóle jest należycie rozumiany? Nie może on być „masowy” w takim sensie, w jakim masowe stały się zachowania romantyczne (zob. Janion, 1996, s. 93), kiedy skonwencjonalizowana, przejawiona ekspresja uległa inflacji, ważniejsza okazywała się teatralność, zewnętrzna forma aniżeli realne doświadczenie. Inaczej dzieje się w tragedii antycznej – czyli modelowym wyobrażeniu światopoglądu tragicznego – w której dotyka się spraw ostatecznych, w której istotne są nie tyle „wina i kara” (godne melodramatu), ile poszukiwanie wytłumaczenia ludzkich nieszczęść (zob. np. Pyzik, 1976, s. 31). Znana powszechnie fabuła⁵ pod warstwą naoczną skrywa jeszcze coś, czego obecność należy odsłonić (nieprzypadkowo to, co tragiczne, nie wiąże się bezpośrednio z tym, co widoczne – na takiej zasadzie, zgodnie z którą „dramatyczny” oznacza ‘brzemienny w wydarzeniu’, a dramat stanowi sztukę naśladowania wydarzeń). Nie chodzi przecież o ukazanie absurdalności zaangażowania bohatera, zmuszonego do porzucenia dystansu przysługującego obserwatorowi. „Upadający” na niego

⁵ Słowo padające ze sceny greckiego teatru (*logos*) było zarazem działaniem (*ergon*) – nie tylko w sensie posuwania akcji naprzód. Przede wszystkim na oczach widzów dokonywał się swoisty „eksperyment”, odkrywcze przedstawienie znanych treści (zob. Wachowski, 2004, s. 191).

był nie prowadzi do jego pogńębienia i niespełnienia, ponieważ rewersem gniewu bogów jest sprawdzian ducha i mocy człowieka, więc także szansa urzeczywistnienia się jego osobowości. Przejawy czy skutki owego udowodnienia swej wielkości wyszczególnia Krakowiak (2005, s. 372) – otóż dzięki niezłomnemu działaniu bohater nie zawodzi oczekiwani słabszych lub bogów, nie zdradza przyjaciół albo tajemnicy, nie godzi się z „marnością” ludzkiej doli i fatalizmem, nie wypiera się siebie, nie odstępkuje od realizacji obowiązków, nie ugina się przed trudnościami, nie uznaje winy człowieka ani przemocy sił wyższych itp.

Czy jednak powyższa charakterystyka nie oznacza, że światopogląd tragiczny wymaga iście heroicznej wielkości? Wszak w klasycznej tragedii tylko nieliczni śmiały rozerwać okowy krępujące przeciętnych ludzi, sprawiają zatem wrażenie swoistych wybrańców bogów. Lecz takiego wyboru – jak przekonująco pisze Szestow (1987, s. 76–81, 168–171) – nikt nie pragnie; tragizm dosięga bowiem jednostkę, by napiętnować ją powszechnym niezrozumieniem i alienacją, pozbawić oparcia w tym, co oczywiste i „normalne”. Z kolei wielkości bohatera tragicznego nie należałoby utożsamiać z niedostępnym geniuszem, wypada raczej zgodzić się z Elzenbergiem (2003, s. 297), który cechę tę definiuje następująco:

Wielkim jest człowiek, który stoi przed swoim celem; który (...) dążąc doń z całą usilnością, wie, że po osiągnięciu [go] będzie **szedł dalej**; dla którego cel jest tylko wyznaczonym etapem; którego **dążenie jest nieskończone** – a cel określony jest tylko rodzajem symbolu, szczytem, z którego będzie można spojrzeć głębiej w krainę nieskończoności.

Co ciekawe, wychodząc z podobnych przesłanek, Agata Bielik-Robson opowiada się przeciwko tragizmowi, z intencją, aby „marzenia o większym życiu” nie przemogła rezygnacja – pogodzenie się z ograniczeniami doczesności. Trzeba więc podkreślić, że bohater tragiczny nie ustaje w walce, jego **nieziszczalna** wola jest zarazem **niezniszczalna**, on zaś zwycięża nawet wtedy, kiedy wszystko obraca się w ruinę. Różni myśliciele uwypuklają rozbieżność między tragizmem a pesymizmem czy rozpaczą, np. według Elzenberga (2003, s. 295) ta ostatnia występuje, gdy ginie coś dla nas ważnego, do czego jesteśmy subiektywnie, emocjonalnie przywiązani, natomiast z perspektywy tragizmu świat nie tyle jest „nasz” (niczym własność), ile ma obiektywną wartość, coś w nim okazuje się istotne *per se*. Dlatego

w najwyższym stopniu tragiczne nie byłyoby cierpienie bierne (*pathos*), ale czynne, w którym – mówiąc za analizującym mit tragiczny Ricoeurem (1986, s. 209) – gniewowi bogów wychodzi naprzeciw gniew człowieka; cierpienie, w którym kulminuje protest wobec egzystencji jako klęski, wobec ułomności ludzkiej natury. Warto wyeksponować ów rys buntowników ze starożytnych tragedii: nawet postacie bezsilne występują z godnością i dumą przeciwko temu, co w wymiarze ponadjednostkowym zagraża niezależności i szczęściu, przeciwko życiu w uniżeniu (zob. Filonik, 2010, s. 10).

Na tle przedstawionych ustaleń rysuje się także wyraźna różnica między poczuciem tragiczności świata a przeświadczeniem o jego (zatem i wszelkich wysiłków) absurdalności: w tym drugim wypadku zanikła wiara w *katharsis*, a zarazem w sens klęski. Tymczasem kiedy z punktu widzenia tragizmu stwierdzamy, iż „los czegoś chciał”, uznajemy, że człowiek przegrał w **zderzeniu** ze światem, którym nie może władać (zob. np. de Romilly, 1994, s. 160), ale taka konstatacja nie pociąga za sobą wyrzeczenia się aktywności. Innymi słowy, z przystaniem na własny (i równocześnie powszechny) los idzie w parze elementarna niezgoda na krzywdę. Toteż niezupełnie słuszna wydaje się opinia Buczyńskiej-Garewicz (2010, s. 143–144), jakoby „w tragediach nie walczyło się z losem”, z drugiej strony można jednak przytaknąć sformułowaniu filozofki, że dochodzący w nich do głosu żywioł dionizyjski nakazuje „konieczność losu włączyć we własne życie”.

Ponieważ dotychczasowe rozważania mogą przywołać na myśl ideę wyrażoną we frazie z wiersza *Przedśpiew* Leopolda Staffa: „pogodny mądrym smutkiem i wprawny w cierpieniu”, trzeba dla porządku odróżnić jeszcze postawę tragiczną od stoickiej. Tę bowiem – najogólniej ujmując – określałyby wiara w duchową autonomię oraz chęć uniezależnienia się od losu dzięki wycofaniu do wewnątrz; z kolei

[w]ielkich bohaterów tragicznych (...) cechuje walka o kształt natury świata. Oni wszyscy są ponad tym, co osobiste, partykularne: to pewna wadliwa, niesprawiedliwa postać natury urąga ich rozumieniu, ich marzeniom, ich woli. Walczą w imieniu tego, co ich jakoś przekracza, ale także wbrew temu, a nigdy nie robią tego we własnym jednostkowym interesie. (...) Problemem nie są psychologiczne przeżycia, ale człowieczeństwo, natura ludzka jako taka, które odsłaniają się w procesie działania i wobec mocy świata (Krakowiak, 2005, s. 474).

Tragizm skończoności

Gdyby sięgnąć raz jeszcze do poezji, można by w usta bohatera tragicznego włożyć finałowy dwuwiersz ze *Śmierci* Jana Lechonia (nawiasem mówiąc, kontrowersyjny w świetle samobójczego kresu życia autora): „Do końca bić się będę z falami wściekłemi, / A śmierć niech mnie potarga jak żagiel rozpięty”. Czy jednak śmierć i „moc świata” stanowią ostateczny horyzont? O wyjście poza tragiczność (rozumianą jako fatalizm i zakleszczenie w zaklętym kręgu praw natury) ku obiecującej „żydowsko-mesjańskiej afirmacji” apeluje Bielik-Robson. Do pewnego stopnia zbliżony pogląd reprezentuje Karl Jaspers (1990, s. 376), który samą tragiczność – niezawierającą intencji zbawienia – nazywa „pychą nihilisty”. Niemniej soteriologia wydaje się po prostu próbą oswojenia skandalu tragiczności, opresji powodowanej przez cierpienie oraz niezawinioną winę, od której, zdaniem autorki *Errosa*, mesjanizm miałby uwalniać, zamiast wyłącznie uświadamiać ją człowiekowi i pozostawiać go z tym brzemieniem, jak czyni tragedia. Ukazuje ona, według Bielik-Robson (2012, s. 33), „wyższość wiedzy nad niewiedzą (...), prawdy nad zwykłym błędem, który tylko domaga się korekty: (...) zasada kosmicznej sprawiedliwości porządkuje eksces życia, wtłaczając je w formę *physis*”. Takiemu słamszeniu filozofka przeciwstawia witalną anarchię i perspektywę jednostki, postulując zmianę optyki: zastąpienie modelu świata-cyklu przez świat-historię. *Notabene*, również Jaspers twierdzi, że w obliczu transcendencji nieustannie dokonuje się wyboru przeciwko nicości empirycznego bycia. Wypada zatem powtórzyć, iż światopogląd tragiczny nie oznacza afirmowania zjawiskowości – jest ona przekraczana ku temu, co przewyższa egzystencję, chociaż niekoniecznie ku „zewnątrzeświatowej” transcendencji.

Podobnie rzecz wygląda z dialektyką cykliczności i niepowtarzalności: istotą tragizmu byłaby powszechność doświadczenia tragedii czasu, z którym mimo to każdorazowo zmagają się jednostka⁶, historyczna i po Heideggerowski „usytuowana”. Dlatego można powiedzieć, że Prometeusz buntuje się w imię lepszego jutra dla ludzkości, ale tragiczny rdzeń jego egzystencji

⁶ Indywidualizującą funkcję tego tragizmu istnienia podkreślali zwłaszcza filozofowie egzystencji, którym jednak nie chodziło o masochistyczne pławienie się w cierpieniu, tylko o poznawanie siebie poprzez działanie *hic et nunc*, pośród konieczności wyrażającej się w formie przypadku (zob. Prokopski, 2007, s. 6).

tkwi w przypisanej człowiekowi (i jemu samemu) skończoności (zob. Adamczewski, 1969, s. 65). Mitologiczny tytan rzuca wyzwanie nie tylko Zeusowi, lecz także – przede wszystkim – nieubłaganemu porządkowi czasu i powodowanym przez niego ograniczeniom, niemożności urzeczywistnienia w pełni potencjału ludzkiej (i swej własnej) natury. Takie ujęcie implikuje przejście do myślenia w kategoriach egzystencjalnych i zarazem uniwersalnych, które pozwala dostrzec, jak realizacja określonych możliwości na zawsze eliminuje inne i unicestwia powiązane z nimi wartości. Tragiczną świadomość, że nie sposób uchwycić życia w całej rozciągłości temporalnej ani zmienić dokonanych czynów – zaistniałych raz na całą wieczność – ilustruje chociażby nowożytny Hamlet. Na nieodłączną tragizmowi dziejowość (czyli „nie-naturalność” w znaczeniu związku z przyczynowo-skutkowo pojmowaną *physis*) zwraca uwagę już Scheler (1976, s. 80), podkreślając, że to „**konkretna** przyczynowość, która nie ma nic wspólnego z «prawidłowością natury», przyczynowość dokonywająca się w niepowracających nigdy konstelacjach – nazwana słusznie «historyczną» (...) – rządzi zdarzeniem tragicznym”. Kluczowe jest tutaj postrzeganie tragizmu jako działania się, a nie statycznego (czy **statystycznego**) stanu rzeczy, jako historii, a nie logiki: wszystko rozstrzyga się wszak w dramacie – (inter)akcji – gdyż racjonalnymi argumentami człowiek nie zdoła przemóc cierpienia, bezsensu, winy.

Poza humanizm, ku wspólnotowości

Można jednak odnieść wrażenie, że właśnie paradygmat logiczny zaciążył nad kulturą zachodniej Europy od czasów nowożytnych. On – nie zaś tragizm, jak sugeruje Bielik-Robson – byłby matrycą naszej refleksji. Analogię do wskazanej opozycji znajdziemy w zestawieniu przez Marię Janion (1996, s. 91) humanizmu z demonizmem; choć badaczka utrzymuje, że po Goethem nastąpiła dominacja tego drugiego, wydaje się, iż jest odwrotnie – związany z humanizmem racjonalizm redukuje tragizm do wspomnianej pustej formy, a wszelkie nieprzejrzyste doświadczenie stawia w stan podejrzenia. Tradycyjnie rozumiany humanizm przyjmuje samooczywistość podmiotu i umniejsza rolę owej metafizyki, do której przynależy również demoniczność-tragiczność oznaczająca (zakwestionowane w paradygmacie humanistycznym) doznanie tego, że zło stanowi część dziejów bytu

(zob. Ricoeur, 1992, s. 48) i triumfuje nad ludzką niemocą. Tragizm nie przynosi pojednania przez poznanie – to ostatnie pociąga za sobą permanentny niedosyt sensu i wikła się w antynomie rozumu, co na przykładzie Nietzschego i Dostojewskiego dobitnie pokazuje Szestow: tak zwane wieczne prawdy pozostają obojętne wobec cierpienia i negują znaczenie indywidualnego istnienia. Także w tragediach (tzn. dziełach dramatycznych) chodzi nie tyle o rozjaśnienie losu (często znanego już wcześniej), ile o wytrzymanie go – **koniecznością** jest sprostanie sytuacji, a nie pasywne pogodzenie się z nią.

Można by sądzić, że takie wytrwanie w obliczu losu zakłada ujarzmienie lęku, jednak – paradoksalnie – okazuje się on w tym wypadku siłą napędową; zdaniem Tillicha, ponieważ lęk ma charakter egzystencjalny, „męstwo bycia” nie może go zlikwidować, lecz bierze go na siebie (zob. Wójtowicz, 2005, s. 65–66). Z kolei Heidegger (1977, s. 52) zapytuje: „Czymże byłaby wszelka działalność, gdyby nie znajdowała (...) oparcia w doświadczeniu trwogi istotnej? Deprecjonując istotną trwogę i prześwitujący w niej związek bycia z człowiekiem, poniżamy w tymże stopniu istotę dzielności. Ta zaś potrafi wytrzymać Nic”. Właśnie wówczas, gdy ujawnia się kruchość bytu, ma też szansę ujawniać się siła człowieka, w której na dodatek – niczym w greckiej tragedii – mogą partycypować wszyscy, którzy identyfikują się ze zmaganiem tego oto konkretnego bohatera.

Być może kulturowe przyzwolenie na obecność „bojaźni i drżenia” oraz nieusuwalnej irracjonalności świata nie musi wywoływać społecznego niepokoju i defetyzmu, ale może pomóc odzyskać zarówno osobistą godność, jak i wspólnotowość, zagrożoną w globalnym społeczeństwie postindustrialnym z jednej strony efemerycznością, z drugiej fundamentalizmem. Sednem tragedii greckiej było wszak przeżycie nie tyle religijne, ile wspólnotowe – podczas jej wystawiania następowało wydobywanie i **współtworzenie** w czasie rzeczywistym ludzkiej natury, a ponadto odnawianie sił życia przez rytualną inscenizację, która wstrząsa widzem. W inscenizacji tej odkrywały się, po pierwsze, złożoność egzystencjalnego i społecznego uwikłania człowieka, po drugie, napięcie między regułą a ograniczającymi ją wyjątkami, rodzącymi konflikty moralne, gdyż współczuciu dla jednostki podobnej do odbiorcy („mnie”) towarzyszyło poczucie nieodzowności kary. Tragizm domaga się interakcji: nie **dyskursu**, lecz **współ-bycia** w dramacie cierpienia – słowem, tonem, gestem, spojrzeniem; przeżywania go z kimś „tu i teraz” w sposób empatyczny. Jeśli upodmiotowienie losu rodzi udrękę

samotności (zob. Kierkegaard, 1982, s. 91), to uznanie na nowo wspólnego uwikłania w ów los stwarzałoby możliwość złagodzenia alienacji.

Także bunt tragiczny „zakotwiczony” jest we wspólnocie, którą – niczym w *Człowieku zbuntowanym* Camusa – konstytuuje oczekiwanie możliwych, acz wyłącznie ludzkich wartości. Jeden z powojennych krytyków amerykańskich charakteryzuje tragedię jako gatunek następująco: „[W] swej istocie nie jest [ona] wyrazem rozpacz, ale wyrazem tryumfu nad rozpacą, wyrazem wiary w człowieka i w wartość ludzkiego życia (...). Autor tragedii nie musi wierzyć w Boga, lecz musi **wierzyć w człowieka**” (cyt. za: Pyzik, 1976, s. 40). Również Jaspers (1978, s. 197) – choć patrząc przez pryzmat odniesienia do transcendencji – kładzie nacisk na godność człowieka, która pozwala wznieść się ponad siebie. Filozof przypomina, że wszystko w świecie jest z perspektywy nieskończoności całkowicie obojętne, niemniej może stać się decydujące, gdy egzystencjalnymi wyborami wykraczamy poza nieistotność czasu.

(Samo)transcendencja

Wywód Jaspersa dotyczy też cierpienia, którego np. Frankl nie uważa za stan patologiczny, lecz za szansę. Oczywiście jeżeli takie słowa wypowiada ktoś, kto tylko z zewnątrz spogląda na cudzy ból, mogą one przypominać puste mentorstwo, jednak autor *Homo patiens* przeszedł piekło Auschwitz i wydaje się wiarygodny, gdy analizując sens cierpienia, dochodzi do problemu sensu życia jako całości. Według niego przejawem otwartości natury ludzkiej są próby wsłuchiwania się w prawdę o rzeczywistości zawartą w doświadczeniach niesionych przez los, a związane z nimi cierpienie stanowi szansę rozpoznania istoty własnej egzystencji. Uobecnia się ona przez realizację wartości i odpowiednią postawę, polega zaś na samotranscendowaniu (zob. Wójtowicz, 2005, s. 90–91). W sytuacji cierpienia następuje przyspieszenie wewnętrznego dojrzewania, spowodowane „znacznym rozszerzeniem sfery przeżywania, silnym uwrażliwieniem na «ból i nędzę» ludzką, spoglądaniem w otchłań i ciemną, **tragiczną** stronę życia ludzkiego, a także dążeniem (...) do partycypacji w nadsensie” (Mentel, 1996, s. 439).

Czy zatem wykraczania poza siebie nie można pogodzić z wiarą w zbawiający wyższy byt? Wielu filozofów wiary, afirmując tragizm oraz „męstwo bycia”, kieruje się ku religijnemu „innemu wymiarowi”

(zob. Dupré, 1991), ale nie oferują oni prostych rozwiązań i konsolacji, wzywają natomiast do sprostania grozie i mizerii kondycji ludzkiej. Zasadniczo łączy ich wizja Boga poniekąd bezradnego wobec cierpienia i nieprzeniknioności zła (u Szestowa czy Kierkegaarda idzie z tym w parze apologia Boskiej irracjonalności, przeciw czemu, jako rodzajowi eskapizmu, protestował m.in. Camus). Wbrew pozorom mesjanizm gloryfikowany przez Bielik-Robson, odsyłający do „radikalnej przyszłości” i Boga nie-obecnego, sprawia wrażenie nie tak odległego od przekonań tragicznych filozofów wiary, a nawet od tragizmu w ujęciu Elzenberga, który eksponuje nieodłączne tej postawie poczucie nieostateczności celu.

Wskazanie na możliwe zbawienie oznacza jednak przeskok do innego światopoglądu, będąc wyrazem nadziei eschatologicznych. Na koniec należałoby zapytać, czy w epoce ponowoczesnej nieufności wobec transcendencji postawa tragiczna nie jest reakcją na „śmierć Boga”, rozczulaniem się nad własną dolą, albo czy nie bierze się z chęci udowodnienia sobie i innym zdolności do wielkich uczuć. Frankl (1998, s. 18) z punktu widzenia psychoterapeuty podkreśla potrzebę odróżnienia udręek, które wynikają z konieczności losu i ugodziły kogoś jako człowieka (a więc dopominają się o egzystencjalne, sensowne przecierpienie), od obnoszenia się z nieszczęściem. Warto też zaznaczyć, że tragiczność – opierająca się na głębokim osobistym zaangażowaniu – nie wyklucza przenikliwej **świadości** (jak mógłby sądzić postmodernistyczny ironista), lecz właśnie ją zakłada. W najwyższym stopniu tragicznym bohaterem wojny okazuje się nie ten żołnierz, który składa na niej największą ofiarę, ale ten, który dystansując się od wojennego chaosu i rozumiejąc istnienie jego podłoża w mrocznych sferach psychiki, podnosi bunt przeciwko owym siłom, a gdy ulega im jako narzędzie i ofiara, wie, iż z ofiarami niezdobytymi się na taką refleksję jest połączony wspólnotą człowieczeństwa (zob. Niebuhr, 1985, s. 105). Bohater tragiczny przypomina zatem „myślącą trzcinę” z pism Pascala, której wielkość tkwi w zdawaniu sobie sprawy, że umiera – w ten sposób tragizm można uznać za domenę oraz przywilej świadomych istot śmiertelnych.

Zakończenie

Cel niniejszego artykułu stanowiła próba namysłu nad zjawiskiem wspólnie być może zbyt jednoznacznie zaszufladkowanym, a w efekcie wykazanie, że warto raz jeszcze przemyśleć wartość światopoglądu tragicznego. Bez szacunku wobec losu – przypomina Martha Nussbaum – nie da się kształtować w sobie dyspozycji moralnych typu prawość, wrażliwość, odpowiedzialność (zob. Dehnel, 2007, s. 224). W analizowanej tu wizji rzeczywistości szacunek ten, łącząc się z godnością i dumą, zapewnia poczucie właściwej miary wielkości i małości śmiertelników. Przecież „[g]dy człowiek zapomina, że jest śmiertelny, gotów jest dokonać wielkich czynów i czasami mu się to udaje. Owo zapomnienie, skutek braku miary, jest zarazem powodem jego nieszczęść. (...) Starożytność wymyśliła tragiczną skromność” (Cioran, 1993, s. 100).

Choć niektórzy postmoderniści argumentują, że tragizm lepiej zastąpić ironią, a dramatyczny gest parodią, od **własnego** cierpienia niepodobna się zdystansować. Jednak bohater tragiczny nie uważa się nad sobą i „ma być nie tym, [kt]o przynosi konsolację «pięknego pozor» (...). Raczej tym, [kt]o nie pozwala zatrzeć wiedzy o niezbywalnej ułomności bytu ani o tym, co się budzi tak samo niezawodnie, gdy rozum śpi, jak i (...) [gdy] wierzy w swoją bezgraniczność” (Kolarzowa, 2000, s. 113). Ponowoczesna formacja kulturowa na pozór porzuciła wiarę we wszechmoc rozumu czy w przeznaczenie człowieka do bycia „panem i posiadaczem przyrody”, ale w istocie można w niej wyczuć obawę, że akceptacja metafizycznego tragizmu zachwieje fundamentami społeczeństwa. Lecz o jakie fundamenty chodzi? Zdiagnozowaliśmy wszak dawno krach owych form, z których według Hamleta wypadł świat (można więc mniemać, iż w czasach Szekspira przynajmniej w same te formy jeszcze wierzono). W obliczu takiego rozpoznania otwartość na światopogląd tragiczny mogłaby stać się załączkiem doświadczenia integralnego – na tyle, na ile jest ono dziś możliwe.

Niewątpliwie jednak szanse rozpowszechnienia omawianej wizji wydają się nikłe; stoi ona w sprzeczności z tendencjami rozwojowymi zachodniej kultury, wobec czego zarysowany tu projekt nosi znamiona utopii. Gotowych mimo wszystko stawić czoła „wiedzy tragicznej” zachęca do tego nawet taki „klasyk” postmodernizmu, jak Gilles Deleuze (1993, s. 42), który interpretując Nietzschego, przekonuje: „Nie rozumiano, że tragiczność jest

(...) wieloraką pozytywnością, (...) bo afirmuje przypadek, a w przypadku konieczność, bo afirmuje stawanie się, a w stawaniu byt, bo afirmuje wielość, a w wielości jedno”.

Bibliografia

- Adamczewski, Z. (1969). *Tragiczny protest*. Tłum. Z. Kubiak. Warszawa: PIW.
- Bauman, Z. (2008). *Płynny lęk*. Tłum. J. Margański. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bielik-Robson, A. (2012). *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Kraków: Universitas.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2010). *Człowiek wobec losu*. Kraków: Universitas.
- Cioran, E.M. (1993). *Aforyzmy*. Wybór i tłum. J. Ugniewska. Warszawa: Czytelnik.
- Dehnel, P. (2007). Tragedia jako model konfliktu moralnego. W: K. Łukasiewicz, D. Wolska (red.), *Kultura i tragiczność*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Deleuze, G. (1993). *Nietzsche i filozofia*. Tłum. i posłowie B. Banasiak. Warszawa: Spacja.
- Dupré, L. (1991). *Inny wymiar. Filozofia religii*. Tłum. S. Lewandowska. Kraków: Znak.
- Elzenberg, H. (2003). Z „Księgi tragizmu”. W: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*. T. 3. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Filonik, J. (2010). *Bunt i buntownicy w tragedii greckiej*. Warszawa: Sub Lupa.
- Frankl, V.E. (1998). *Homo patiens*. Tłum. R. Czernecki, Z.J. Jaroszewski. Warszawa: Pax.
- Frankl, V.E. (2009). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Tłum. A. Wolnicka. Warszawa: Czarna Owca.
- Gadamer, H.-G. (1979). Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach duinejskich” Rilkego. Tłum. M. Łukasiewicz. W: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Wybór i wstęp K. Michalski. Warszawa: PIW.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. i wstęp B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1977). Czym jest metafizyka? Posłowie. Tłum. K. Wolicki. W: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybór, oprac. i wstęp K. Michalski. Warszawa: Czytelnik.

- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Tłum. i przypisy B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hilsbecher, W. (1972). Tragizm, absurd i paradoks. W: W. Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*. Tłum. S. Błaut. Wybór i wstęp S. Lichański. Warszawa: PIW.
- Irzykowski, K. (1975). Dostojny bzik tragiczności. W: K. Irzykowski, *Wybór pism krytycznoliterackich*. Oprac. W. Głowała. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Janion, M. (1996). „*Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*”. Warszawa: Sic!
- Janion, M. (2000). Tragizm. W: M. Janion, *Tragizm, historia, prywatność*. Kraków: Universitas.
- Jaspers, K. (1978). Sytuacje graniczne. Tłum. A. Staniewska. W: R. Rudziński, *Jaspers*. Wybór S. Tyrowicz. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Jaspers, K. (1990). O tragiczności. W: K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz. Wstęp H. Saner. Warszawa: PIW.
- Kierkegaard, S. (1982). *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć*. Tłum. i wstęp J. Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1996). *Pojęcie lęku*. Tłum. i posłowie A. Dżakowska. Warszawa: Aletheia.
- Kolarzowa, R. (2000). *Przekroczyć estetykę. Tragiczność jako kategoria transgresyjna w poezji i muzyce początku XX wieku*. Kraków: Universitas.
- Krakowiak, J.L. (2005). *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*. Warszawa: Scholar.
- Mentel, E. (1996). Sensotwórcza rola cierpienia w rozwoju jednostki – w koncepcji V.E. Frankla i K. Dąbrowskiego. W: K. Popielski (red.), *Człowiek, wartości, sens. Studia z psychologii egzystencji*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Niebuhr, R. (1985). Chryścijaństwo i tragedia. W: R. Niebuhr, *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*. Tłum. A. Szostkiewicz. Kraków: Znak.
- Prokopski, J.A. (2007). *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*. Kęty: Marek Derewiecki.
- Pyzik, T. (1976). *Teoria tragedii. Ze studiów nad koncepcją tragedii w angielskich i amerykańskich badaniach po II wojnie światowej*. Katowice: Uniwersytet Śląski.

- Ricoeur, P. (1986). *Symbolika zła*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa: Pax.
- Ricoeur, P. (1992). *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*. Tłum. E. Burska. Wstęp P. Gisel. Warszawa: Pax.
- Romilly, J. de (1994). *Tragedia grecka*. Tłum. I. Sławińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scheler, M. (1976). O zjawisku tragiczności. Tłum. R. Ingarden. W: *Arystoteles, David Hume, Max Scheler. O tragedii i tragiczności*. Oprac. W. Tatarkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Sheppard, R. (2004). Problematyka modernizmu europejskiego. Tłum. P. Wawrzyszko. W: R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu*. Kraków: Universitas.
- Szestow, L. (1987). *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Tłum. C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik.
- Tillich, P. (1983). *Męstwo bycia*. Tłum. H. Bednarek. Paris: Éditions du Dialogue.
- Tillich, P. (1996). *Prawda jest w głębi*. Tłum. i wstęp J.A. Łata. Wrocław–Oleśnica: Signum.
- Wachowski, J. (2004). *Logos i Melpomena. Teatrolologiczna refleksja nad genezą tragedii*. Gniezno: Tum.
- Wolniewicz, B. (2003). *Filozofia i wartości*. T. 3. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wójtowicz, M. (2005). *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

A FORGOTTEN TRAGIC VIEWPOINT.
AN ATTEMPT TO ADVOCATE SOME ATTITUDE

Summary

This paper aims to comprehensively describe the category of tragic, which is dislodged from the mind of present western world's human. The authoress analyses that odium's causes, but first of all, with regard to various thinkers, she tries to bring out the essence of tragic viewpoint, often represented in a simplified way as a synonym of pessimism and martyrdom. In the article problems of the tragic are considered in context of the tragedy as dramatic species, human relation to the fate, characteristics

of the tragic hero, the issue of human finiteness, rationalism's limitations, the matter of transcendence and self-transcendence. Lastly, it is demonstrated that despite the accentuation of individual experience and coping with fate, the tragic viewpoint has the community potential. In conclusion, the openness to "tragic knowledge" is shown as a chance to reinterpret contemporary culture as well as a chance of the integral experience.