

ŁUKASZ MUSIELAK
Uniwersytet Zielonogórski

CZŁOWIEK WOBEC ŚMIERCI, CZYLI ZYGMUNTA BAUMANA KONCEPCJA KULTURY

Zygmunt Bauman jest niezwykle płodnym i popularnym autorem książek z dziedziny socjologii teoretycznej. Balansują one na pograniczu eseju i literatury. W tej bogatej twórczości, oprócz socjologicznych analiz zjawisk społecznych i opierających się na ich wynikach ekstrapolacji dotyczących przyszłości, można odnaleźć mnogość refleksji filozoficznych dotyczących kondycji ludzkiej w świecie oraz kultury jako takiej. Rozsiane są one po wielu pracach i wypowiedziach w różnych, często bardzo konkretnych społecznych, ekonomicznych i politycznych kontekstach. Te refleksje na temat człowieka i kultury, moim zdaniem, nie tylko zawierają założenia filozoficzne niezbędne świadomemu uczoneму, ale mają pierwszorzędne znaczenie dla myślenia o rzeczywistości społecznej, będąc zarazem punktem odniesienia i kryterium oceny przez Baumana własnej pracy jako socjologa. Składające się na nie idee zazwyczaj nie są oryginalne, ale świadomie i wybiórczo zapożyczane od bardzo różnych myślicieli. Nie jest to jednak eklektyzm „dumny z siebie”, lecz — jak pisze Keith Tester — „eklektyzm wymuszony przez fakt, iż materia ludzkiego życia jest wszechogarniająca i wielce zróżnicowana, nie mieszcząca się w ograniczonych formułach poszczególnych dyscyplin”¹. Ponadto pod piórem Baumana idee te, otrzymując nowy kontekst, nabierają świeżości ponownego odkrycia czy nowego odczytania. Warta zainteresowania jest także teoretyczna konstrukcja, która — jak się wydaje — powstaje z tych zapożyczonych składników.

Moim celem jest tu próba rekonstrukcji Zygmunta Baumana koncepcji kultury, którą — jak pokażę — można w jego twórczości wyodrębnić. Nie twierdząc przy tym, że jest to jedyny możliwy sposób rozumienia przez Baumana kultury. Pisząc o kulturze, w różnych tekstach i kontekstach akcentuje on różne jej

Adres do korespondencji: drumless@interia.pl

¹ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Kraśńska, wyd. Sic!, Warszawa 2003, s. 17.

aspekty. Niewykluczone, że dadzą się one ująć w jedną spójną koncepcję. W tej rekonstrukcji, opierając się przede wszystkim na tekście *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, wyodrębniam antropologiczno-filozoficzny kontekst Baumana refleksji na temat kultury. W tym kontekście kluczowe znaczenie ma ludzkie doświadczenie własnej śmiertelności.

ŚWIADOMOŚĆ ŚMIERCI JAKO CECHA SZCZEGÓLNA CZŁOWIEKA

W centrum zainteresowania socjologii Zygmunta Baumana leżą „indywidualna świadomość” i „indywidualne rozumienie świata”² lub — z uwagi na cele badawcze — „rozumienie świata” jakiejś wyodrębnionej zbiorowości ludzkiej. Owo „indywidualne rozumienie świata” stanowi przy tym dla socjologii zarówno punkt wyjścia do zrozumienia społecznych i kulturowych zjawisk, jak i jej punkt dojścia, ponieważ reinterpretuje ona dla poszczególnych indywidualów ich własne doświadczenie, a więc „przekłada na język ludzkiego doświadczenia” mechanizmy, prawidłowości i zależności rozpoznane w badanych zjawiskach.

Naprzeciw tak rozumianej socjologii wychodzi „hermeneutyka socjologiczna”, która jest deklarowaną metodą badawczą Baumana. Polega ona, jak pisze autor, na „tłumaczeniu zjawisk społecznych jako strategii ludzkich podejmowanych w doświadczanych w określonym miejscu i czasie warunkach”³, na „interpretacji rozmaitych odmian myśli jako strategii działania poczętych ze zborowego doświadczenia jej autorów”⁴. Ponieważ zaś same „strategie działania” są już „laicką” interpretacją doświadczenia, zatem hermeneutyka socjologiczna staje się „nieustającym dialogiem między interpretacjami”⁵. Taka socjologia bada zjawiska społeczne i kulturowe jako wynik określonych strategii działania zrodzonych z określonego indywidualnego bądź zbiorowego doświadczenia. W książce *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia* Bauman sięga do fundamentalnego, uniwersalnie ludzkiego doświadczenia, jakim jest doświadczenie śmierci. Z doświadczenia tego zamierza wyprowadzić fundamentalne dla współczesnego myślenia o człowieku pojęcie kultury, zawierające w sobie całe bogactwo ludzkiej twórczości.

Zauważmy, że Zygmunt Bauman, nadając zasadniczą rangę „indywidualnej świadomości”, bierze w ten sposób w nawias dominującą dzisiaj tradycję filozoficzną doprowadzania do „desubstancjalizacji” i teoretycznej „destruk-

² Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 329.

³ Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, *Humanista w ponowoczesnym świecie*, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 23.

⁴ Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 258.

⁵ Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, *Humanista w ponowoczesnym świecie*, cyt. wyd., s. 23.

cji” podmiotu oraz próby całkowitego usunięcia tego pojęcia z refleksji filozoficznej. Zamiast więc do angielskiego empiryzmu, materializmu francuskiego oświecenia, pozytywizmu, filozofii analitycznej, strukturalizmu, fizykalizmu, postmodernizmu i wszelkich innych filozofii redukcjonistycznych, które pojęcia podmiotu, duszy, osoby, a nawet umysłu mają za hipostazy czy zbędne konstrukty pojęciowe, sięga autor — niespodziewanie, jak można by sądzić — do tradycji wyznaczonej przez Kartezjusza, a podjętej współcześnie przez fenomenologię, egzystencjalizm i filozofię dialogu. W tej tradycji podmiot, osoba i jej elementarna świadomość siebie mają charakter pierwotny, niezapośredniczony i nieredukowalny, będąc zarazem nie tylko podstawą poznania, ale także warunkiem moralności.

Zygmunt Bauman, przyjmując tę „nieredukcjonistyczną” perspektywę, uznaje za cechę szczególną człowieka, nie jedyną, ale być może najbardziej interesującą ze względu na implikacje, umiejętność samouprzedmiotowienia, a więc istnienie świadomości odnoszącej się do samej siebie oraz, jako jej konsekwencja, zdolność do tworzenia wiedzy, która za przedmiot ma samą siebie⁶. Poszukując zaś w ludzkim doświadczeniu jakiejś pierwotnej relacji między świadomym Ja a czymś, co względem niego zewnętrzne, sięga ku śmierci, która z jednej strony przedstawia się podmiotowi jako jego nieodłączna część, z drugiej zaś jako coś wyraźnie obcego. Szczególnym przypadkiem uniwersalnej i typowo ludzkiej zdolności czynienia siebie przedmiotem własnej refleksji będzie więc dla Baumana świadomość śmierci, świadomość własnej śmiertelności, a dalej — świadomość samej świadomości śmierci. Jest to — jak pisze — cecha człowieka „najbardziej znamienita i brzemienna w skutki”, stanowiącą zarazem „fundament jego wyjątkowej chwały i niedoli”⁷.

Zasadniczą cechą wiedzy o własnej śmiertelności jest, zdaniem Baumana, jej nieusuwalna obecność, zaznaczająca się na „długo przed nadejściem śmierci, czy choćby chwilą, gdy staje się ona bliską, bezpośrednią lub określoną w czasie perspektywą”⁸. Jest ona nieusuwalna, to znaczy „nie może być obiektem naszych pragnień”, „nie może być zniesiona przez zwykłe użycie woli”⁹. Może, co najwyżej, zostać stłumiona, wyparta ze świadomości czy przesłonięta przez inne sprawy. Istnieje jednak nadal, „nieustępliwie, nieugięcie, «permanentnie» w tym sensie, że trwa dłużej niż nasza aktywna świadomość jej obecności”, podobnie jak znajdujące się wokół nas przedmioty istnieją nadal, jak wierzymy, po zamknięciu przez nas oczu¹⁰.

⁶ Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, PWN, Warszawa 1998, s. 20.

⁷ Z. Bauman, *Razem osobno*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 77.

⁸ Tamże.

⁹ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 19.

¹⁰ Tamże.

Zewnętrznym wyrazem tej nieustannej obecności świadomości śmierci w ludzkich społecznościach, a zarazem argumentem z dziedziny empirycznych nauk o człowieku na rzecz uznania jej za cechę istotną człowieka, jest dla Baumana powszechne, ponadhistoryczne i ponadkulturowe występowanie rytuałów pogrzebowych. Dotychczas „nie odnaleziono żadnej formy życia ludzkiego, nawet najbardziej prymitywnej, gdzie nie przestrzegano by jakiegoś wzorca narzucającego konieczność troszczenia się o ciała zmarłych i podtrzymywania ich pośmiertnej obecności w pamięci potomnych” — pisze autor, powołując się na odkrycia etnografii porównawczej¹¹. Uniwersalność tego wzorca pozwala badaczom wręcz uznać go za dowód na to, że gatunek człękoksztalnych przekroczył próg człowieczeństwa¹².

Max Scheler, inspirowany ówczesnymi badaniami z zakresu biologii, pisał, że istotami żywymi są rzeczy, które „mogą umrzeć”, „które powstają i przemijają absolutnie”¹³. Bauman, przyjmując wyniki badań współczesnej antropologii kulturowej, uznaje rytuały i obrzędy pogrzebowe za fakty „pierwotne”, a świadomość śmierci, której mają być one zewnętrznym wyrazem, za cechę istotną człowieka, stanowiącą zarazem kryterium człowieczeństwa¹⁴.

Jak wiadomo, Kartezjusz wychodząc od zasady *cogito* chciał zrekonstruować całą ontologię. Bauman, mając za punkt wyjścia świadomość śmierci jako zasadniczą cechę ludzkiej kondycji w świecie, chce z niej uczynić hermeneutyczny klucz do zrozumienia kultury. Zobaczmy zatem, w jaki sposób Bauman dochodzi dzięki niemu do pojęcia kultury i jakie drzwi za jego pomocą udaje mu się otworzyć.

ŚMIERĆ JAKO PORAŻKA ROZUMU

„Nie istnieje nic bardziej przykrego niż myśl o śmierci; lub raczej o jej nieuchronności; o krótkotrwałości naszego bycia-w-świecie”; „świadomość śmierci jest i pozostanie traumatyczna” — pisze Bauman¹⁵. Owa traumatyczność jest dla niego przede wszystkim rezultatem ostatecznej porażki, jakiej doznaje rozum ludzki w zetknięciu ze śmiercią. W obliczu takiej konfrontacji rozum uświadamia sobie swoją ostateczną bezzadność poznawczą i ostateczne granice własnej wolności. Wówczas odsłania się też absurdalność ludzkiego bycia w świecie.

¹¹ Tamże, s. 65.

¹² Zob. tamże.

¹³ M. Scheler, *Śmierć i dalsze życie*, w: M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, PWN 1994, s. 88.

¹⁴ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 20. Bauman przychyliła się tutaj do stanowiska Edgara Morina, którego zdaniem: „świadomość śmierci stanowi o wiele bardziej decydującą różnicę między modalnością ludzką a egzystencją zwierzęcą niż wytwarzanie narzędzi, umysł czy język”; tamże.

¹⁵ Tamże.

Możliwość wyboru, zdolność rozstrzygnięcia i podejmowania decyzji, swoboda i nieskrępowanie myśli wydają się tymi własnościami rozumu człowieka, z którymi najtrudniej mu się rozstać. Nawet jeśli rozum podporządkowuje się pewnym prawom, które traktuje jako powszechne i konieczne, to uznaje zarazem, że sam jest ich twórcą lub odkrywcą oraz prowadzi myśl w taki sposób, że „konieczności” te nie ostają się nazbyt długo, będąc bardziej wyzwaniem i przestrzenią realizacji jego wolności niż ostatecznym ograniczeniem. Śmierć zaś, jak pisze Bauman, „nie jest przedmiotem wyboru”¹⁶. Pojawia się jako ostateczna konieczność, która nie podlega racjonalnej dyskusji czy negocjacji. Jawi się zarazem rozumowi jako nietakt, skandal, jako rzecz wobec niego nie na miejscu. Rozum bowiem nie jest nośnikiem śmierci, ale podlega jej niejako pośrednio, przy okazji śmierci ciała.

Przede wszystkim jednak śmierć jako przedmiot myślenia paraliżuje poznawcze możliwości rozumu. Dzieje się tak, zdaniem Baumana, dlatego że „myślenie o śmierci przeczy samej myśli”¹⁷. Myśl bowiem, przyzwyczajona do nieograniczonego przestrzeni i czasem podróży, do możliwości tworzenia obrazów i pojęć niezależnie od „realnego” świata, jednego dokonać nie może mimo wszelkich starań. Nie może uchwycić swojego własnego nieistnienia, swojej własnej śmierci. Każdy akt myślenia bowiem, niezależnie od jego przedmiotu, zawierać musi w sobie zdolność myślenia, a więc zakładać istnienie myśli. Myślą, której nie można pomyśleć, jest więc myśl o nieistnieniu myśli, podobnie wyobrażeniem, którego nie można sobie wyobrazić, jest wyobrażenie nieistnienia umysłu. Śmierć oznacza koniec wszelkiej aktywności podmiotu, koniec wszelkiej percepcji. Takiego stanu nie można wywołać, a później go kontemplować czy postrzegać. Jak pisze Bauman, nie można „ukryć się» przed percepcją i nadal pragnąć postrzegania”¹⁸.

Dlatego też śmierć jest dla Baumana pojęciem pustym, niedefiniowalnym, a każda próba zbliżenia się do jego znaczenia jest mnożeniem metafor. Metafory te zaś „bardziej skrywają niż odkrywają to, co ma być postrzeżone”¹⁹, więcej mówią o tworzącym je podmiocie, a więc ostatecznie o samym bycie, niż o śmierci, która jawić się chce w tych metaforach jako zaprzeczenie bytu, jako „ostateczna pustka”, „nieistnienie”, „absolutny inny bycia” „niewyobrażalny inny” czy „absolutne nic”, jak sam próbuje określić śmierć Bauman²⁰. Ale mimo niemożności jakiegokolwiek uchwycenia „śmierć jest, jest realna i wiemy o tym”²¹. Skąd jednak ta pewność? Skąd w ogóle wiedza o kresie życia, skoro w tym szczególnym przypadku *neosis* (akt poznaw-

¹⁶ Tamże, s. 23.

¹⁷ Tamże, s. 21.

¹⁸ Tamże, s. 7.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Zob. tamże, s. 6–7.

²¹ Tamże, s. 22.

czy) i *noemat* (przedmiot poznania) nie mogą się spotkać, a więc, jak chce Husserl, w ogóle nie istnieją?

Warunkiem koniecznym pojawienia się świadomości śmierci u *Homo sapiens* jest, zdaniem Baumana, umiejętność posługiwania się innym ludzkim powszechnikiem: językiem. „Ponieważ my, ludzie, władamy językiem, nie możemy nie zdawać sobie sprawy, że wszystkie żywe istoty są śmiertelne, a więc śmiertelny jest też każdy z nas” — pisze autor²². Śmierć nie jest sprawą bezpośredniego doświadczenia, a więc nie może być też sama źródłem wiedzy o sobie. Język natomiast — jako sfera symboliczna pośrednicząca między przedmiotem a podmiotem, między rzeczą a jej doświadczeniem — jest tym narzędziem, które pozwala oderwać doświadczenie od konkretnych rzeczy, uogólnić je i swobodnie nim operować. Dzięki niemu, zdaniem Baumana, możemy „uobecnić się” w świecie, w którym nas nigdy nie było lub już nas nie ma, i dowolnie ten świat kreować. W ten sposób możliwa staje się myśl o własnym nieistnieniu, w ten sposób możliwa jest świadomość śmierci²³.

Rozwiązanie tkwi więc w gramatyce, a ściślej w zdaniach warunkowych, dzięki którym snuć możemy fikcyjne opowieści, jak powiedziałby Bauman za Georgem Steinerem²⁴. Aby jednak śmierć z „możliwości” przerodziła się w „realność”, oparcie musi znaleźć w jakiejś formie doświadczenia. Bezpośrednie doświadczenie śmierci, zdaniem Baumana, jest dla nas niedostępne. Wobec śmierci stajemy zawsze jako świadkowie, widzowie, doświadczamy jej zawsze z zewnątrz, z perspektywy osoby trzeciej. My sami nie umieramy, umierają wokół nas inni ludzie. Prostota sylogizmu wspartego na indukcyjnie niezachwianej jak dotąd przesłance, rozwiewa przy tym wątpliwości dotyczące naszej własnej śmierci i zaświadcza o jej bezwarunkowości: „wszyscy ludzie są śmiertelni, jestem człowiekiem, zatem ja też umrę”. Pustka zaś, jakiej z całą mocą doznajemy po odejściu innych — bliskich nam osób, odkrywa przed nami namiastkę i przeciwbiegun tej pustki, której sami doświadczyć nie możemy, a która wiąże się z brakiem nas w świecie.

Nasza wiedza o śmierci ma więc charakter pośredni. Ale śmierć innych jest „wydarzeniem — jak pisze Bauman — w świecie przedmiotów «na zewnątrz»; postrzegam ją jak każde inne wydarzenie lub przedmiot”²⁵. Takie doświadczenie niewiele więc może powiedzieć nam o naszej własnej śmierci, która zdaje się polegać właśnie na zaburzeniu percepcji. Dlatego wnioskowanie przez analogię wydaje się tutaj nieadekwatne. Co przy tym znamienne, człowiek wcale nie chce wierzyć w śmierć, jak powie Bauman, wcale nie chce o niej wiedzieć czy pamiętać. Zarazem jednak każdy z nas posiada, jak się wydaje, indywidualną pewność śmierci i wyraźną, choć dyskursywnie niesprecyzowaną, wiedzę na

²² Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 158.

²³ Tamże.

²⁴ Por. tamże, s. 159.

²⁵ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 7.

jej temat²⁶. Taka sytuacja może sugerować istnienie jakiejś formy bezpośredniego doświadczenia. Chociaż Bauman nie mówi nigdzie tego wprost, mamy wrażenie, że zgodziłby się z Maxem Schelerem co do istnienia czegoś, co nie znajduje analogii w całej wiedzy empirycznej, a co Scheler nazywa „intuicyjną pewnością śmierci”²⁷.

Zderzenie pojęciowej nieuchwytności śmierci z jej realnością i pewnością powoduje, że jawi się ona jako „ostateczny absurd, będąc zarazem ostateczną prawdą”. Dla Baumana, który widzi w niej „archetypiczną *contradictio in adiecto*”, ustanawia także przerażającą perspektywę: „absurd i prawda są jednym”²⁸. Kartezjusz tą swoistą ułomność myśli przedstawił jako jej zaletę. Na niezdolności myśli do wyobrażenia sobie własnego nieistnienia zbudować chciał całe poznanie, które miało być nie tylko prawdziwe, ale i pewne. Akt naszego myślenia jest bowiem, jak wnioskował, jedyną formą istnienia, w którą nie możemy wątpić. Dla Baumana natomiast niemożność ta eksponuje jedynie absurdalność, która leży u podstaw logiki rozumu, ujawnia jego pustkę i ostateczną bezradność, a zarazem podważa zaufanie wobec niego²⁹.

ŚWIADOMOŚĆ ŚMIERCI JAKO ŹRÓDŁO EGZYSTENCJALNEJ AMBIWALENCJI BYCIA

Rozum ludzki nie radzi sobie z obecnością śmierci w jeszcze innym kontekście. Aby to pokazać, Bauman sięga do freudowskiej metaforyki, przechodząc od naturalistycznej charakterystyki kondycji ludzkiej do jej egzystencjalnych konsekwencji.

Zdaniem Freuda, życie wszystkich organizmów żywych determinowane jest przez dwa podstawowe instynkty. Jest to instynkt śmierci (*thanatos*), dążący ostatecznie do stanu materii nieorganicznej i instynkt życia (*eros*), objawiający się jako instynkt samozachowawczy lub popęd seksualny (*libido*), dążący do podtrzymania gatunku³⁰. Z „nie-ludzkiej”, „obiektywnej” perspektywy natury, pisze Bauman, oba instynkty spełniają i zaspokajają wymogi natury³¹. Śmierć jednostkowego życia i dążenie do przetrwania gatunku są aspektami tego samego procesu, współpracują ściśle w celu ochrony i podtrzymania gatunku oraz zachowania równowagi w przyrodzie. To jednak, pisze Bauman, co z perspektywy natury jawi się jako funkcjonalna spójność, z punktu widzenia jednostkowego życia świadomego własnej śmiertelności przeradza się

²⁶ Por. tamże, s. 6, 7, 22.

²⁷ Zob. M. Scheler, *Śmierć i dalsze życie*, cyt. wyd., s. 84, 89.

²⁸ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 22.

²⁹ Tamże, s. 24.

³⁰ Zob. tamże, s. 28.

³¹ Tamże.

w konflikt. Niespójność bowiem, zdaniem autora, „nie jest cechą niemyślącej «rzeczywistości», lecz jej świadomych, starających się sprostać modeli”³².

Jeśli uznamy „niespójność” czy „sprzeczność” za cechę modelu, a nie rzeczywistości, to podobnie powinniśmy potraktować „spójność”, czy „niesprzeczność”, niezależnie od tego, czy pojęcia te oddają logiczną czy funkcjonalną charakterystykę przedmiotu. Oba pojęcia bowiem w sposób analogiczny mogą służyć do orzekania o tym samym przedmiocie. Kiedy zaś czytamy Baumana, mamy wrażenie, że chociaż „niespójność” jest dla niego typową cechą ludzkiego myślenia, to „spójność” przysługuje samej „niemyślącej” rzeczywistości. Jeśli taką sugestią potraktujemy dosłownie, a nie metaforycznie, to możemy posądzić Baumana o metodologiczną niekonsekwencję oraz dyletanckie wkraczanie na obszar ontologii. Uznając oba pojęcia za cechę modelu, zostajemy zaś na tym samym poziomie teorii. „Perspektywa” natury okaże się wówczas także modelem, tyle że zbudowanym na gruncie nauk szczegółowych. Mielibyśmy więc w tej sytuacji do czynienia nie z „perspektywą” natury i perspektywą człowieka, ale co najwyżej z „obiektywną” perspektywą nauk szczegółowych, które model swój chciałby przypisać naturze, i z perspektywą konkretnego człowieka. Takie ujęcie pozwala łatwiej zrozumieć kierunek myślenia Baumana. Zmieniając perspektywę, przechodzi on od interpretacji naturalistycznej, traktującej człowieka jako przedmiot, do interpretacji egzystencjalistycznej, mającej człowieka za podmiot.

Z perspektywy podmiotu zaś, a ta perspektywa wydaje się dla Bauman zasadnicza, *thanatos* i *eros* objawią się jako dążenia niespójne, sprzeczne, zmierzające w przeciwnych kierunkach. Tracąc naturalistyczną charakterystykę, przybiorą zarazem postać nieodwracalnego rozdarcia, zarówno ducha, jak i ciała, pomiędzy śmiertelnością a nieśmiertelnością. Z jednej strony myśl „może lekceważyć czas i sięgać poza ograniczenia cielesnej śmiertelności”, może przebywać w świecie wyobrażeń i pojęć, które wydają się nie mieć ograniczeń jednostkowych bytów, z drugiej strony ma zarazem świadomość nieodzowności własnej indywidualnej śmierci. Myśl „wie” także, że wraz ze śmiercią indywidualnego ciała wcale nie kończy się naprawdę egzystencja cielesna: będzie ona „trwała dalej w formie cielesnej obecności innych ludzi”³³. Świadomość tej niespójności, świadomość tego rozdarcia, pisze Bauman, objawi się człowiekowi jako „nieodwracalna”, „nieusuwalna” ambiwalencja jego przypadkowej egzystencji³⁴. Przypadkowej, ponieważ wrzuconej w świat jako szczelina pomiędzy życiem przodków a potomków, którzy ją otaczają, pozostaje ona jednak nadal „w niczym nie zakotwiczona, nie zakorzeniona, nie uwiązana”³⁵. Brakuje bowiem powodów, dla których „moja własna egzystencja została wciśnięta w to

³² Tamże, s. 30.

³³ Tamże, s. 26.

³⁴ Tamże, s. 31.

³⁵ Tamże, s. 26.

szczególne miejsce, a nie w jedno z wielu innych, o których wiem lub które mogę sobie wyobrazić”³⁶.

Ambiwalencja ludzkiego bycia w świecie objawia się także w samym dążeniu człowieka do przetrwania. Własne osiągnięcia mogą mierzyć tylko porównując je z osiągnięciami innych — pisze Bauman. Miarą sukcesu mojego przeżycia będzie więc wcześniejsza śmierć innych, to ona nadawać będzie sens mojemu powodzeniu. Przeżycie polega zatem, zdaniem Baumana, na „makabrycznym przywileju danym nam, a nie innym”³⁷. Rzecz w tym, że to właśnie życie innych sprawia, iż pożądamy tego sukcesu. Chcemy przetrwać nie dlatego, żeby być tym „jedynym, który przetrwał”, ale dlatego właśnie, żeby cieszyć się współobecnością innych. „Moje pragnienie przeżycia jest tym silniejsze, im bogatsze i bardziej satysfakcjonujące jest doświadczenie bycia z innymi” — stwierdza Bauman³⁸. To inni bowiem, zamieszkując moje życie, nadają mu sens, wypełniają jego pustkę, sprawiają, że życie warte jest przeżycia. Ich śmierć istotnie zubaża więc moje życie, jest jednak zarazem miarą mojego sukcesu przeżycia.

Egzystencjalna ambiwalencja ludzkiego (współ-)bycia w świecie jest więc dla Baumana konsekwencją egzystencjalnej sytuacji człowieka, w której jego „wola życia”, jak powiedziałby Schopenhauer, zostaje skonfrontowana ze świadomością konieczności śmierci. Inaczej: jest ona konsekwencją stosunku świadomego człowieka do pewnej konstytucji samej natury, która przedstawia mu się jako sprzeczna. Życie w cieniu tej ambiwalencji będzie, jak powie Bauman, walką i kompromisem między sprzecznymi dążeniami, walką nieustannie na nowo podejmowaną, kompromisem zawsze niezadowolającym, prowizorycznym i kruchym³⁹.

Jak zobaczymy, ambiwalencja ta będzie kulturę i społeczeństwo poprzedzać i warunkować. Dostarczy ona, powie Bauman, „surowego materiału, z którego utkane są organizacje społeczne i z którego wyciosane zostały kultury”⁴⁰. Zarazem jednak społeczeństwo „grać” będzie ową ambiwalencją, tłumiąc lub podtrzymując jej świadomość, w zależności od własnych celów.

CZŁOWIEK JAKO PROJEKT NIEDOKOŃCZONY

Ratunkiem przed frustrującą, „traumatyczną” świadomością śmierci, która stanowi źródło poczucia absurdu i ambiwalencji ludzkiego bycia w świecie, jest właściwa ludzkiemu rozumowi umiejętność „zasłaniania”, „chowania”, „usuwania”, „odsuwania” czy zapominania tego, z czym trudno mu się pogodzić, nad czym nie może zapanować. „Odkąd odkryto śmierć, społeczności ludzkie

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 48.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 30.

⁴⁰ Tamże, s. 27.

nie ustają w poszukiwaniu wymyślnych sposobów na to, by zapomnieć o tym skandalu” — pisze Bauman⁴¹.

Zdaniem Maxa Schelera, to usilne dążenie do „stłumienia”, wyparcia świadomości śmierci jest „powszechnym i normalnym zjawiskiem ludzkiej natury”. Dzięki niemu człowiek może zachować „powagę, ważność i znaczenie” swoich pojedynczych działań, które przy stałej obecności świadomości śmierci straciłyby jakiegokolwiek znaczenie, objawiając jedynie nieusuwalny absurd ludzkiego życia. Co więcej, to „generalne stłumienie” pozwala człowiekowi zachować spokój, pogodę ducha, swoiste poczucie pewności czy szczęścia, umożliwia mu „metafizyczną lekkomyślność”. To współwystępowanie niezachwianej pewności śmierci — pisze Scheler — nieporównywalnej z jakąkolwiek pewnością dotyczącą przyszłych wydarzeń, z umiejętnością spokojnego życia stanowi wielki sukces, a zarazem jedno z najbardziej osobliwych zjawisk, budzących najżywsze zdumienie⁴².

Dla Schelera owo „tłumienie” ma swoje źródło w „popędzie życiowym”, ma więc podstawy biologiczne. Bauman, przyjmując freudowską metaforę *thanatos* i *eros*, podziela to stanowisko, ale jako socjolog i filozof kultury zwraca uwagę na inną kwestię. Tym bowiem, co pozwala zasłonić śmierć, a zarazem dzięki owej potrzebie zasłaniania nieustannie się rozwija, jest kultura. Bauman określa ją jako swoiste „antymnemotechniczne narzędzie do zapominania”⁴³, „metawynalazek” człowieka sprawiający, że życie ludzkie świadome własnej śmiertelności staje się możliwe do zniesienia⁴⁴.

Z tej perspektywy śmierć, czy raczej świadomość śmierci, jawi się jako „ostateczny warunek twórczości kulturowej jako takiej”⁴⁵. „Bez śmiertelności nie byłoby historii, nie byłoby kultury — nie byłoby ludzkości” — stawia twardą tezę Bauman⁴⁶. Tezie tej nie należy jednak przypisywać jednoznacznej, kauzalistycznej interpretacji. Zależność między świadomością śmierci a kulturą, jak się wydaje, ma dla autora raczej charakter „koła hermeneutycznego”, w którym poszczególne elementy wzajemnie się warunkują i nadają sobie znaczenie. W ten sposób mamy do czynienia nie ze statyczną jednokierunkową relacją, ale z zależnością dynamiczną, dwukierunkową, owocującą wciąż nowymi rozwiązaniami po obu stronach: zmieniającym się stosunkiem do śmierci oraz zmieniającymi się jakościowo twórcami kultury. Podobną strukturę spirali ma także proces rozumienia tej zależności i konstytuujących ją elementów, w którym poszczególne elementy relacji odsyłają wzajemnie do siebie na coraz wyż-

⁴¹ Tamże, s. 23.

⁴² Zob. M. Scheler, *Śmierć i dalsze życie*, cyt. wyd., s. 91–93.

⁴³ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 41.

⁴⁴ Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, cyt. wyd., s. 153; Z. Bauman, *Razem osobno*, cyt. wyd., s. 77.

⁴⁵ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 9.

⁴⁶ Tamże, s. 12; por. tamże, s. 41 (nieco łagodniejsze sformułowanie: „Gdyby ludzie nie byli świadomi swojej śmiertelności, najprawdopodobniej nie byłoby kultury”).

szych poziomach rozumienia. Teza o zależności między świadomością śmierci a kulturą nie implikuje jednak, zdaniem Baumana, twierdzenia, że „wszystkie twórcze impulsy kultury ludzkiej wywodzą się ze zmywy na rzecz zapomnienia o śmierci”⁴⁷. „Świadomość śmierci nie jest korzeniem wszystkiego, co kulturowe” — pisze autor. Jest raczej impulsem pobudzającym „wynalazczość kulturową”, która zyskuje następnie swoistą dynamikę i rozwija się według własnej logiki⁴⁸.

Relacja między świadomością śmierci a kulturą nabiera pozoru jednoznacznie przyczynowej charakterystyki podczas jej logicznej rekonstrukcji, którą właśnie próbuję tu przeprowadzić. Logiczna zależność nie musi jednak implikować zależności genetycznej (historycznej). Jeśli zaś chcielibyśmy, aby zależność między świadomością śmierci a kulturą obowiązywała także przy jej genetycznej rekonstrukcji, a niektóre sformułowania autora mogą skłaniać nas do takiej interpretacji, to stajemy przed poważnymi sprzecznościami w myśli Baumana. W tej sytuacji musielibyśmy na przykład konsekwentnie uznać, że przyjmuje on jakąś „przedkulturową” czy wręcz, podobnie jak niegdyś Jean Jacques Rousseau, „przedspołeczną” formę egzystencji ludzkiej (Bauman oddziela od siebie społeczeństwo i kulturę). To zaś wydaje się mało prawdopodobne nie tylko ze względu na jego podejście jako socjologa, które choć nie implikuje tezy o społecznej naturze człowieka, to ją w zasadzie zakłada, ale także ze względu na wiele wypowiedzi, w których wskazuje on na niemożność oddzielenia człowieczeństwa od kontekstu kulturowego i społecznego. Przyjąć zatem należy, po pierwsze, że wraz z pojawieniem się świadomości śmierci możemy mówić zarówno o człowieczeństwie człowieka, jak i jego kulturze, po drugie, że te trzy elementy wzajemnie się zakładają i faktycznie nie sposób ich od siebie oddzielić.

Jak powiedzieliśmy, kultura jest dla Baumana swoistym narzędziem pozwalającym człowiekowi „żyć ze świadomością śmierci”. Realizując swoje zadanie, kultura wyciągnęła człowieka ze „stanu surowego”, ze stanu „zwierzęcej egzystencji”, która streszcza się w realizacji funkcji życia biologicznego. Rzeczywista „treścią życia”, a więc tym, co w życiu najwartościowsze i najważniejsze, uczyniła zaś to, co wraz z jednostkową śmiercią ustać wcale nie musi, co wykracza daleko poza jednostkowe życie człowieka. Instytucje, grupy społeczne, majątki, kolekcje, ideologie, wytwory intelektu i wyobraźni. Zanurzenie w tych twórcach kultury pozwala zapomnieć o śmierci, przykryć myśl o niej grubą warstwą codziennych problemów i spraw „do załatwienia”. Zdaniem Baumana, kultura osiągnęła tutaj spektakularny sukces. Dzięki kulturze „nie musimy się zbytnio starać, by nie wierzyć w śmierć”⁴⁹, po prostu „żyjemy tak, jakbyśmy

⁴⁷ Tamże, s. 8.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 24.

nie mieli umrzeć”⁵⁰. To, że niewiara w śmierć jest absurdalna i nielogiczna, że w oczywisty sposób przeczy faktom, nie przeszkadza życiu niepomiernemu śmierci. To myśl o śmierci wymaga specjalnego pobudzenia i aktywnego wysiłku, pojawia się zazwyczaj po prostu z racji zawodu lub też w sytuacjach niecodziennych czy granicznych, jak powiedziałby Jaspers, który wprowadza to pojęcie na oznaczenie szczególnie ważnej dla człowieka sytuacji traumatycznej.

Kultura — pisze Bauman — przekroczyła jednak zadanie, jakie „dostała do realizacji”. Sukces kultury spowodował, że odtąd lęk przed śmiercią czaić się będzie za naszymi plecami przez całe życie, mimo że sama śmierć jawi się jedynie jako „odległa i abstrakcyjna perspektywa”. Kiedy zaś spojrzymy za siebie, absurd naszego życia ukaże się nam ze wzmożoną, obezwładniającą siłą. Cele i zadania bowiem, których realizacja nadaje wartość naszemu życiu, zostaną najprawdopodobniej przez śmierć przerwane, zanim uznamy je za ukończone czy zrealizowane. Dlatego też, zdaniem Baumana, rozumowanie Epikura, które miało pomóc odeprzeć lęk przed śmiercią, mimo całej swojej logicznej poprawności, wydaje się rażąco nieadekwatne. Póki ja żyję, śmierci nie ma, kiedy pojawi się śmierć, mnie już nie będzie — powiadał Epikur. Rozumowanie to brzmi przekonująco, jeśli wobec śmierci stalibyśmy w „stanie surowym”. Ale dzięki kulturze śmierć nie jest tylko zwykłym ustaniem czynności „życia biologicznego”. To, co wypełnia „treść naszego życia”, wykracza daleko poza serię doraźnych realizacji biologicznych funkcji organizmu, a polega na nieustannym projektowaniu życia i transcendowaniu tego projektu w przyszłość.

Bauman, snując refleksje bliskie egzystencjalizmowi, zbliża się tutaj do zasadniczej tezy Sartre’a. Człowiek tym różni się od innych bytów — twierdził Sartre — że w przeciwieństwie do nich jest „bytem dla siebie”. Oznacza to, że egzystencja poprzedza u niego esencję (istotę), a mówiąc inaczej, że człowiek istnieje przed możliwością zdefiniowania go. „Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni” — pisze Sartre⁵¹, jest swoim własnym projektem, realizowanym przez nieustanne wybory i działania, za które ponosi całkowitą odpowiedzialność.

Bauman, nadając tezie Sartre’a kontekst kulturowy, wydaje się wyciągać z niej taką oto konsekwencję: człowiek jest swoim własnym projektem dzięki kulturze, ale dzięki śmierci jest on także zawsze projektem niedokończonym. To kultura, jak moglibyśmy powiedzieć, posługując się pojęciami używanymi przez Sartre’a, uczyniła człowieka „bytem dla siebie” — pozwoliła mu projektować siebie dowolnie według udostępnianych schematów. Schematy te — czy też zadania, jakie stawiamy przed sobą do wykonania, jak woli pisać w tym miejscu Bauman, przyjmując chętnie perspektywę pierwszoosobową — mają jednak tę przykrą cechę, że ich realizacja zazwyczaj przekracza możliwy zasięg biologicznego życia człowieka. Co gorsza, tej „irytującej” cechy zadań, które na-

⁵⁰ Tamże, s. 25.

⁵¹ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Muza, Warszawa, s. 27.

szemu życiu dają „prawdziwą treść”, nie jesteśmy w stanie zmienić. Dlatego, powiada Bauman, jedynym, co zawsze będziemy mogli o człowieku powiedzieć, jest to, że jest on i pozostanie niedookreślony⁵².

KULTURA JAKO DAŻENIE DO TRANSCENDENCJI

Uświadomienie sobie tej sytuacji, a więc uświadomienie sobie własnej śmiertelności, sprawia, że wszelkie wysiłki służące przetrwaniu objawiają się człowiekowi jako *a priori* skazane na niepowodzenie, a największe projekty i osiągnięcia jawią mu się będą jako daremne i pozbawione sensu⁵³. „Prawdziwa treść” życia okaże się jedynie grubą warstwą pudru i szminki, jak mógłby powiedzieć Baudelaire, nałożoną na nieusuwalny absurd egzystencji. Bauman zdaje się zgadzać tutaj z Schopenhauerem. Życie ludzkie nie ma prawdziwej i autentycznej wartości w sobie, jest puste i beznadziejnie pozbawione celu. Jego jedynym uprawomocnieniem jest śmierć, jeśli więc mielibyśmy już doszukiwać się jakiegoś celu, to śmierć właśnie będzie jedynym prawdziwym i bezwarunkowym celem⁵⁴.

Ale kultura i na to znalazła ratunek. To, że realizacja zadań, jakie stawiamy przed sobą, przekracza zasięg naszego życia, oznacza także, że wartości czy idee, które zadania te mają urzeczywistnić, nie muszą wcale „pójść razem z nami do grobu”. Nadać im trwałość, uchronić przed ustaniem, nie dopuścić, by odeszły wraz z nami — oto, jak pisze Bauman, misja, jaką obarcza nas kultura⁵⁵. Oto cel, który nadaje życiu sens. Bauman, uchylając pesymizm Schopenhauera, wypełnia zarazem optymizm Sartre’a żywą treścią. Cele i sensy nie są „dane”, ale pustka, jaka towarzyszy ludzkiej egzystencji, jest pustką do wypełnienia, która „w żaden sposób nie ogranicza bogactwa wypełniających ją treści”⁵⁶. „Cel może być więc wybierany, a sens tworzony *ab nihilo*”⁵⁷. Możliwość ta jest dla Baumana nie tyle uciążliwym, beznadziejnym obowiązkiem, ile szansą i błogosławieństwem. Dzięki śmiertelności czas nabiera nie tylko miary, ale także wartości, „byt” przekształca się w „czyn”, a „egzystencja w cel i zadanie”⁵⁸. Paradoksalnie więc zadania, które stawiamy przed sobą, mogą nadać życiu sens wykraczający, podobnie jak same te zadania, poza biologiczne ograniczenia życia, a kruchość sensu będzie jednym z głównych motorów życia.

Kultura jawi się więc Baumanowi jako „ogromny (spektakularnie skuteczny) i stale ponawiany wysiłek zmierzający do nadania życiu sensu”⁵⁹. Sens

⁵² Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 107.

⁵³ Zob. tamże, s. 12.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 106–108.

⁵⁵ Tamże, s. 9.

⁵⁶ Tamże, s. 12.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 43.

⁵⁹ Tamże, s. 12.

ten, jak widzieliśmy, jest przez kulturę podwójnie obwarowany. Z jednej strony na poziomie realizacji z a d a n i a, z drugiej na poziomie utrwalania tego, co realizowane, tłumiąc w ten sposób jednostkową i zbiorową świadomość śmierci, i zmieniając „grozę śmierci” w „siłę napędową życia”. W ten sposób, powiada Bauman, kultura „wyciska sens życia z absurdalności śmierci”⁶⁰. Aby jednak to zadanie kultury mogło być skutecznie i trwale realizowane, musi zostać spełniony jeszcze jeden warunek. „Kultura najbardziej skuteczna jest wtedy, kiedy uchodzi za naturę”, a więc za coś, co nie podlega naszej woli, ale ma charakter konieczny — pisze Bauman⁶¹. Kultura zadbać musi zatem także o to, aby sens, który „wyciska z absurdalności śmierci”, nie objawił się człowiekowi nigdy jako jedynie namiastka, konwencja czy substytut. Jeśli zaś tak się już stanie, to kultura musi dążyć do stłumienia tej destrukcyjnej świadomości, podobnie jak dąży do stłumienia samej świadomości śmierci⁶². W przeciwnym razie „fundamentalne pytanie filozofii”, jakie stawia Albert Camus na początku eseju *Mit Syzyfa*, o to, „czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć”⁶³, znajdzie wyraźną odpowiedź: śmierć jest jedynym lekarstwem na udręki i nędzę życia⁶⁴. Oba dążenia kultury: tłumienie świadomości śmierci i świadomości prowizoryczności nałożonego na śmierć sensu, będą określać zachodzące w niej przemiany oraz wyznaczać bieg indywidualnej i zbiorowej historii człowieka.

Konsekwencją działania tak rozumianej kultury okazuje się jej dążenie do transcendencji. Oznacza ono, jak pisze Bauman, że kultura będzie zmierzać do rozszerzania przestrzennych i czasowych granic bytu, a ostatecznie do ich całkowitego zniesienia. Dążenie to przebiegać ma na dwóch zasadniczych poziomach, które będą się wzajemnie warunkować. Pierwszy dotyczy przetrwania, „odsunięcia momentu śmierci, wydłużenia czasu życia, powiększenia życiowych oczekiwań, a przez to zwiększenia zdolności do przyjmowania treści życia”⁶⁵. Pełnego powodzenia na tym poziomie aktywności, jak wiemy, dotychczas kultura osiągnąć nie może. Drugi typ aktywności odnosi się zatem do nieśmiertelności jako przetrwania po śmierci, do transcendowania życia poza śmierć i przeżywania go w „przyszłym świecie”⁶⁶.

Sens i perspektywa nieśmiertelności, jak pokazuje Bauman, będą się ze sobą w historii ludzkości ściśle splatać i warunkować. Szukanie sensu będzie zawsze poszukiwaniem jakiejś formy nieśmiertelności, nieśmiertelność zaś sens ten pomoże odnaleźć i zalegitymizować. Przy czym nieśmiertelność staje się zrozumiała jedynie w kontekście śmierci i jedynie pewność śmierci pozwala sens

⁶⁰ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, cyt. wyd., s. 153.

⁶¹ Z. Bauman, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 163.

⁶² Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 13, 31.

⁶³ A. Camus, *Mit Syzyfa*, w: A. Camus, *Eseje*, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa 1971, s. 91.

⁶⁴ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 10.

⁶⁵ Tamże, s. 11.

⁶⁶ Tamże.

i nieśmiertelność spleść. Jak pisze Bauman za Simmlem: „świadomość śmierci jest główną siłą, która rozdziela życie i jego treść: [...] umożliwia «obiektywizację» treści życia, uodpornienie ich na jego kaprysy i sprawienie, że stają się one silniejsze od życia — na tyle nieśmiertelne, na ile śmiertelne jest życie”⁶⁷.

Dlatego też, zdaniem Baumana, gdyby udało nam się kiedykolwiek osiągnąć faktyczną nieśmiertelność, kultura straciłaby dla nas sens. Dla nieśmiertelnych bowiem, wobec perspektywy nieograniczonego czasu, każdy czyn i każda myśl traci swoją wyjątkowość i niepowtarzalność, jest echem innych czynów i myśli, które poprzedziły je w przeszłości, i dokładną zapowiedzią tych, które nastąpią w przyszłości. Takie życie jawi się jako bezużyteczne i bezwartościowe, jako tragiczny żart uczyniony człowiekowi przez śmierć, która puszcza oko do nieśmiertelności⁶⁸. Dlatego nieśmiertelni, o których pisze przywoływany w tym kontekście przez Baumana Jorge Louis Borges, utraciwszy pamięć o swoich śmiertelnych korzeniach i uznawszy za bezwartościowe i sensu pozbawione wszystko to, czego jako śmiertelne istoty się nauczyli, powrócili ostatecznie do stanu zwierzęcego⁶⁹. Przy czym — kwituje przewrotnie Borges — „być nieśmiertelnym nie jest rzeczą niezwykłą; wszystkie stworzenia oprócz człowieka są takie, gdyż nie znają śmierci”⁷⁰.

Bauman pisze zatem: „gdyby nie świadomość ulotności życia i nieuchronności śmierci, nie byłoby impulsu do tworzenia form nieśmiertelnych, niezniszczalnych”⁷¹. Jedynie „ciągłe ryzyko śmierci — ryzyko zawsze uświadamiane, nawet jeśli zepchnięte jest w mroczną głębię podświadomości” — może położyć pod kulturę fundamenty i dać jej możliwość rozwoju, a życie człowieka uczynić wartym przeżycia⁷². Cokolwiek liczy się w życiu ludzkim, liczy się dlatego właśnie, że życie ludzkie ma kres i ludzie są tego świadomi⁷³. Bauman świetnie wyraża tę tezę w lakonicznym stwierdzeniu: „Ponieważ wiemy, że musimy umrzeć, tak bardzo pochłania nas robienie życia. Ponieważ jesteśmy świadomi śmiertelności, chronimy przeszłość i tworzymy przyszłość”⁷⁴.

Nieśmiertelność ma zatem znaczenie i wartość jedynie z perspektywy śmiertelnego życia, które uczyni ją marzeniem przetkanym w zadanie do wykonania, a zarazem w „ogromną twórczą siłę”, której konsekwencje dadzą o sobie znać w postaci kumulacji wytworów kultury, daleko poza obszarem bezpo-

⁶⁷ Tamże, s. 41.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 42–43; Z. Bauman, *Medycyna, informatyka i życie wieczne*, w: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Sic!, Warszawa 2000, s. 253–255.

⁶⁹ Zob. Z. Bauman, *Medycyna, informatyka i życie wieczne*, cyt. wyd., s. 254.

⁷⁰ Tamże, s. 255.

⁷¹ Z. Bauman, *O sztuce, śmierci i demokracji i o tym, jak się one do siebie mają*, „Teksty Drugie” 1998, nr 51, s. 203.

⁷² Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 41.

⁷³ Z. Bauman, *Medycyna, informatyka i życie wieczne*, cyt. wyd., s. 255.

⁷⁴ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, cyt. wyd., s. 12.

średnio związanym ze sferą ludzkiej śmiertelności⁷⁵. Nieśmiertelność nie jest więc dla Baumana po prostu nieobecnością śmierci, ale wyzwaniem i twórczym śmierci zaprzeczeniem. Bauman wiąże przy tym węzłem konieczności świadomość śmierci i pragnienie nieśmiertelności. Dla niego „być świadomym śmiertelności to tyle, co wyobrazić sobie byt nieśmiertelny; tyle, co marzyć o nieśmiertelności; tyle, co trudzić się, by życie wieczne uzyskać”⁷⁶. Nie zapominajmy jednak, napomina Bauman, że „to tylko marzenie o nieśmiertelności wypełnia życie śmiertelników sensem, zaś życie wieczne, gdyby się kiedykolwiek ziściło, byłoby sensu pozbawione”⁷⁷.

*

Jeśli przyjmiemy zarysowaną wyżej rekonstrukcję Zygmunta Baumana koncepcji roli świadomości śmierci w twórczości kulturowej człowieka, to musimy się zgodzić z określonymi założeniami i zaleceniami metodologicznymi w badaniu wszelkich kultur i społeczności. Śmiertelność pełnić będzie uniwersalną i stałą rolę w procesie społecznej strukturyzacji i ustanawiania porządku kulturowego, co więcej, decydować będzie w szerokim zakresie o ogólnym charakterze społeczeństwa jako całości, warunkując także te aspekty życia, które są pozornie niezwiązane lub związane tylko pośrednio ze zjawiskami śmierci i umierania. Zasadnicze różnice między różnymi kulturami i epokami historycznymi, objawiające się porażającymi nieraz różnicami w formie i stylu życia ludzkiego, ująć będzie można jako różne reakcje na uniwersalny fakt ludzkiej śmiertelności⁷⁸. Konieczność życia z trwałą świadomością tego faktu będzie więc „przesłanką rozpoznania wielu zasadniczych aspektów społecznej i kulturowej organizacji wszelkich znanych społeczeństw”⁷⁹, a sama historia „zapisem kolejnych zmian wyobrażeń na temat śmierci i sposobów radzenia sobie z nią”⁸⁰.

MAN TOWARDS DEATH — THE ZYGMUNT BAUMAN CONCEPT OF CULTURE

Summary

The aim of this essay is to present Zygmunt Bauman's concept of the sources of culture, as described in his book *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, although that can also be found in other works. That concept incorporated in philosophical and anthropological reflections concerning people and their attitudes to death. In the Z. Bauman's opinion the source of culture and its development is that only people are

⁷⁵ Zob. Z. Bauman, *Medycyna, informatyka i życie wieczne*, cyt. wyd., s. 255–256.

⁷⁶ Tamże, s. 256.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 16.

⁷⁹ Tamże, s. 15.

⁸⁰ Tamże, s. 32.

aware of the possibility of death. This awareness means that to most people life is absurd, ambivalent and deprived of any sense. Thus, it imposes a need to create tools which allow that awareness to be stifled. Such an “anti-mnemonic” tool is culture which ensures that life actually becomes worth living through. From that perspective mortality possesses an important role in the social structure and the establishment of a cultural order which also determines those aspects of life which seem to be only unrelated to death or dying.

Key words/słowa kluczowe

Zygmunt Bauman; culture / kultura; death / śmierć