

JEDNAK KSIĄŻKI

GDAŃSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2020 nr 11

Artyści działają. Działaczki tworzą

WARSZTATY I KONFRONTACJE

POLITYKI CIEMNEJ ESEISTYKI

PAWEŁ TOMCZOK

UNIwersytet Śląski w Katowicach

ORCID: 0000-0003-3618-4844

68

Liczne studia z socjologii wiedzy inspirują do poszukiwania ideologicznych treści nawet w tych tekstach kultury, które chcą uchodzić za najbardziej oddalone od wszelkiej polityki czy spraw społecznych. Takie podejście zainspirowało mnie do przyjrzenia się różnym ciemnym, nocnym i pustynnym skłonnościom polskiej eseistyki filozoficznej w ostatnich trzydziestu latach. Właśnie owe mroczne metafory, sygnalizujące podjęcie tematu zła i nihilizmu, kresu i katastrofy, wydają się kreślić dość spójną linię łączącą dalekich od siebie autorów – linię, która ustanawia jedną z niewielu ciągłości w polskiej humanistyce ostatnich lat.

Autorzy podejmujący wspomnianą tematykę i korzystający z ciemniej metaforyki dość często bowiem nawiązują do siebie, a także do wspólnych patronów ciemnego myślenia. W artykule chciałbym zatem potraktować ów zbiór tekstów powstałych w ostatnich trzech dekadach jako pewien teoretyczny – filozoficzny, humanistyczny i krytyczny – prąd. Ten prąd nie tylko w pozytywny sposób rozwija refleksję o złu, człowieku czy nihilizmie, nie tylko rozbudowuje

teoretyczną metaforykę ciemności, nocy czy pustyni, ale – co chciałbym tu szczególnie podkreślić – jest odpowiedzią na sytuację społeczną i polityczną czasów transformacji.

W artykule przedstawię badania dość szerokiego korpusu tekstów takich autorów jak Józef Tischner, Barbara Skarga, Ryszard Przybylski, Zbigniew Mikolejko, Cezary Wodziński, Dariusz Czaja i Dawid Szkoła, a zatem twórców z różnych pokoleń i rozmaitych dziedzin wiedzy – od filozofii przez antropologię po filologię polską. We wszystkich tych książkach, esejach czy choćby fragmentach pojawia się zagadnienie zła, rozumiane jako problem metafizyczny, ale też odnoszony do współczesnych i aktualnych zdarzeń. Refleksja nad złem porusza się zatem pomiędzy filozoficzną abstrakcją a historycznym i estetycznym konkretem. Dzięki temu wydaje się bardzo dogodnym zbiorem tekstów, które można ująć jako teoretyczną artykulację współczesności, jej problemów, często niedających się wyrazić bezpośrednio, wprost, w realistycznej analizie znanych wszystkim zagadnień. Chciałbym poszukać powiązań między tą ogólną problematyką zła a doświadczeniami współczesnego społeczeństwa. Wychodzę zatem z przyjmowanego w krytyce ideologii założenia, że nawet dla najbardziej abstrakcyjnych i ogólnych, a także dla historycznych tematów badań, można znaleźć pewien związek z aktualnymi doświadczeniami społecznymi, politycznymi czy ekonomicznymi, z doświadczeniami, których nie można wyartykułować bezpośrednio, lecz trzeba szukać dla nich okrężnych sposobów wypowiedania.

Po określeniu założeń metodologicznych oraz korpusu tekstów możemy wstępnie zarysować tezę artykułu. Ciemna eseistyka filozoficzna, nawracająca refleksja o skrajnych postaciach zła wydaje się artykulacją doświadczenia czasów ekonomicznej i ustrojowej transformacji jako czasu marnego, czasu dominacji zła – a przede wszystkim kryzysu społeczeństwa i myślenia o tym, co społeczne. Zahamowanie i stłumienie krytyki transformacji (szerzej o alternatywnych możliwościach transformacji zob. Kowalik 2009), z jakim mieliśmy do czynienia przez wiele lat, spowodowało, że musiała ona zostać wyrażona w tak okrężny i zawily sposób, jednocześnie artykułujący bezradność i rezygnację autorów wycofujących się do analizy problemów egzystencjalnych samotnej jednostki, ewentualnie jej najbliższego otoczenia.

1. Gnoza czasów transformacji

Zło należy do podstawowych problemów filozofii (w omawianym okresie ukazało się wiele prac poświęconych filozofii zła, zob.: Safranski 1999; Eagleton 2012; Mukoid 1999), ale szczególne zainteresowanie nim wiąże się z sytuacjami gwałtownych przemian historycznych, gdy załamuje się stary porządek, a nowy wylania się bardzo powoli. W tych momentach wielkich

przemian i kryzysów pojawiają się, a często nawet dominują, nastroje nadziei, związane z projektowaniem nowej przyszłości, wolnej od dotychczasowych wad – w polskim przypadku to na pewno wielkie marzenie o nowoczesności, modernizacji, wpisane w narrację o nadrobieniu historycznych zapóźnień w stosunku do lepiej rozwiniętych (politycznie, ekonomicznie, społecznie) krajów zachodnich.

Negatywny skutek tego modernizacyjnego liberalizmu stanowią jednak różne doświadczenia traumatyczne – takie jak bezrobocie, utrata poczucia sprawczości czy wzrost przestępczości związany ze społeczną anomią. Te doświadczenia określają drugą stronę optymistycznego neoliberalizmu czasów ponowoczesnych, głoszącego koniec historii określonej już tylko przez sojusz demokracji i wolnego rynku. Ale ciemne tematy zmieścić się muszą nawet w narracjach liberalnych – stąd mowa o koniecznych ofiarach transformacji, a także, co będzie tematem tego artykułu, potrzebie skonstruowania systematycznej opowieści o negatywnym aspekcie transformacji, która w eseistyce filozoficznej przybiera postać rozważań o złu.

Możemy zatem zapytać, jak polska refleksja teoretyczna konstruuje pojęcie i obraz zła? Od razu warto zauważyć, że w tych badaniach wiele będzie głosów gnostyckich, manichejskich, stwierdzających substancjalny charakter zła, które nie jest tylko brakiem dobra, ale stanowi stałą cechę ludzkiego czy społecznego świata, szczególnie jednak ujawniło się w XX wieku za sprawą totalitaryzmów. Cezary Wodziński, autor dwóch ważnych książek ze złem w tytule (*Heidegger i problem zła* oraz *Światłocienie zła*) tak podsumowuje swoje badania, zauważając, że sens słowa „być” zamyka się w konstatacji: „zło jest”: „Skąd wiemy tedy, że zło jest? Z doświadczenia gruntownej zapaści naszego świata” – i dodaje: „Świat pokazuje się jako radykalny non-sens. Bo wszelkie sensy zawodzą. Doświadczenie radykalnego non-sensu to właśnie zło. Osnowy i spoiny sensowności legły w gruzach. Jeśli kto woli, poszły z dymem...” (Wodziński: 124-125). Oczywiście, Wodziński swoje diagnozy wiąże raczej z wielkimi wydarzeniami połowy XX wieku, ale trudno nie zauważyć, że „gruntowna zapaść” i gruzy można raczej odnieść do upadku wielu gałęzi gospodarki w latach pięćdziesiątych, co skutkowało masowym bezrobociem i zepchnięciem wielu milionów obywateli w poczucie bezsensu i zawodu (o negatywnych doświadczeniach transformacji zob. Duda 2019; Rakowski 2009).

W jeszcze mocniejszy sposób wyraził rozczarowanie skutkami transformacji Ryszard Przybylski. Dariusz Czaja zauważył, że „Przybylski nie miał nigdy najmniejszych złudzeń co do infernalnej natury świata, w którym przyszło mu żyć” (Czaja 2018a: 28). Obrazy „ohydneho stulecia” (zob. Przybylski 2001) przechodzą w krytykę „państwa, w którym zamiast komunistów rządzi teraz bank”, a „życie codzienne jest oglupiające” (Przybylski 1994: 11). Przybylski swoją

diagnozę odnosi przede wszystkim do instytucji społecznych, także demokratycznych, które „nabrały satanicznej właściwości” (Przybylski 2006: 152):

ponieważ żyjemy wśród instytucji społecznych, musimy godzić się z ich złą naturą. Nie chodzi mi tylko o instytucje „ohydne i naganne”. Mam na myśli również niewinne, takie chociażby jak parlament. Samo bowiem społeczeństwo w akcie wolnego wyboru, w porywie infernalnej głupoty potrafi przekształcić w koszmar zadreżdżający potem wspólnotę przez wiele lat. (Przybylski 2006: 153)

W innych miejscach zaś wzmacnia jeszcze swoją diagnozę, pisząc o plugawym układzie społecznym, zapaści duchowej i wulgarności współczesnego życia duchowego (zob. Przybylski 1993: 5, 7). Negacja wspólnego świata, w której zapewne pobrzmiewa rozczarowanie wynikami kolejnych wyborów parlamentarnych i medialną komunikacją polityczną, nie prowadzi jednak do jakiegось systematycznego oporu. Przybylski wybiera inną drogę: „Ponieważ żyjemy wśród instytucji społecznych, musimy godzić się z ich złą naturą” (Przybylski 2006: 153). Manichejska wizja społeczeństwa oraz instytucji czasów transformacji zmierza zatem do wycofania się ze sfery społecznej, tak mocno naznaczonej złem, że obietnicę lepszego życia można znaleźć tylko u pustelników.

Eseistyka Przybylskiego ukazuje w skrajny sposób ważną tendencję omawianego korpusu tekstów – odrzucenie społeczeństwa jako sfery naznaczonej złem, ulegającej rozpadowi, i ucieczkę w indywidualne, jednostkowe problemy, najczęściej samotnego człowieka postawionego wobec problemu śmierci i wieczności.

2. Negatywna antropologia

Ciemna eseistyka często podejmuje tematykę antropologiczną, by zakwestionować tradycję humanizmu i pokazać, że nie powinno się już traktować człowieka jako istoty dążącej do moralnej i estetycznej doskonałości. Tytuł zbioru esejów Barbary Skargi *Człowiek to nie jest piękne zwierzę* może charakteryzować także narracje ukazujące różne zbrodnie dokonane szczególnie w XX wieku – choćby w esejach Zbigniewa Mikolejki, Dariusza Czaja czy Dawida Szkoły znajdziemy różne analizy zarówno głośnych spraw medialnych (np. Mikolejko 2009), jak też klasycznych tekstów literackich i znanych wydarzeń historycznych. Wszystkie one mają najczęściej dokumentować przepastność ludzkiego zła, ludzkiej zdolności do zbrodniczych czynów. Czaja poszukuje zatem historii pokazujących „Skalę tego, do czego jako ludzie jesteśmy zdolni” (Czaja 2009: 16), a jego pisma mają referować „Kurs antropologii *in extremis*. Tego typu nauki nie ulegają przedawnieniu” (Czaja 2009: 15). Autor *Lekcji ciemności* wykorzystuje na przykład

kolonialne narracje Josepha Conrada, by snuć antropologiczne rozważania – skierowane przeciwko europejskiemu humanizmowi, którego iluzje pisarz „brutalnie obnażył”, a także „opisał i nazwał koniec pewnego europejskiego złudzenia”. W odpowiedzi na owe brutalne obnażenie pozostaje przyjąć, że „nasza skłonność do złego jest naturalna” (Czaja 2009: 149), a zło „tkwi głęboko w nas, nie zaś w strukturach społecznych, kulturowych przebraniach czy kulturowych ideologiach” (Czaja 2009: 150). Do tego wyliczenia można dodać wypowiedź Wodzińskiego: „zło zakwestionowało radykalnie antropologię” (Wodziński 2007: 123) – znikają zatem różne pozytywne wizje człowieka, a w ich miejsce pojawia się refleksja eksponująca ludzką zdolność do zbrodni.

Zło zostaje zatem wyrwane z kontekstu społecznego czy psychologicznego, by jawić się jako fenomen nieoddzielnie związany z ludzkim istnieniem. Także historia traci tu status ważnej płaszczyzny wyjaśniania, choć zło człowieka miały ujawnić przecież wydarzenia z ostatniego stulecia. Można by zatem przypuszczać, że zło zostanie zestawione z jakimiś strukturami nowoczesności. Ten wykorzystywany często sposób argumentacji wydaje się jednak niedostateczny, chodzi bowiem raczej o skierowanie uwagi w stronę ponadhistorycznych zagadnień teologicznych czy naturalnych. Dawida Szkoła deklaruje w tym kontekście, że „Nihilizm nie może być rozumiany dłużej jako dziewiętnastowieczny wynalazek, lecz jako całościowy pierwiastek dziejów i nasz naturalny stan” (Szkoła 2015: 20). Także Wodziński konstruuje swoistą antropologię apofatyczną, antropologię po śmierci człowieka (Wodziński 2014), mocno naznaczoną przez metafizyczną nicość.

Antropologia coraz mocniej wydaje się odrywać od kontekstów – historycznych, socjologicznych, psychologicznych. A przecież w tych rozważaniach o nihilistycznej antropologii dostrzec można nie tyle jakiś ahistoryczny obraz człowieka, co artykulację procesów, jakim podlegało polskie społeczeństwo od początku transformacji. Kurs ekstremalnej antropologii przedstawiają przecież choćby wspomniane już badania Tomasza Rakowskiego, które ukazują doświadczenie masowej degradacji spowodowanej bezrobociem. Teoretyczną odpowiedzią na społeczną i kulturową katastrofę znacznej części polskiego społeczeństwa początkowo była filozofia i publicystyka Józefa Tischnera i jego koncepcja *homo sovieticus* (samo pojęcie występuje w trochę innych znaczeniach w pracach sowietologicznych. Tischner nadaje mu jednak odmienne znaczenie, charakteryzujące nie tyle obywateli państw socjalistycznych, co problematyczną tożsamość ludzi okresu transformacji). Definicja tego terminu ma u autora *Filozofii dramatu* niewiele cech opisowych, a znacznie więcej wartościujących. *Homo sovieticus* to zatem klient komunizmu – co odsyła do szlacheckiego klientelizmu; to także niewolnik – uzależniony od instytucji, które zapewniają mu pracę i poczucie godności (Tischner 1992: 125). Dla Tischnera

główny problem początku lat dziewięćdziesiątych tkwi w tym, że po zawaleniu się „komunistycznego straganu” (Tischner 1992: 175) pozostali jego klienci, którzy od nowej sytuacji oczekują zaspokojenia dawnych potrzeb. Trudno uznać ten opis za coś innego niż usystematyzowany wyraz pogardy dla ludzi, niepotrafiących odnaleźć się w sytuacji, gdy upadają instytucje, z którymi przez lata wiązali swoje życie. Ale trudno też nie powiązać obrazu *homo sovieticus* z bardziej teoretycznymi pracami Tischnera, w których zawsze ważną rolę odgrywają badania zła. Zły człowiek okresu transformacji nie będzie przecież twórcą totalitarnych obozów, lecz raczej właśnie „klientem” niezdolnym do samodzielnego radzenia sobie w nowej gospodarce. Ten dyskurs odzywa się dziś w różnych wyrazach pogardy dla biedniejszej części społeczeństwa, a wśród omawianych autorów jego echa odnaleźć można choćby w podróżniczych esejach Dawida Szkoły, pełnych opisów codziennego życia mieszkańców, na które autor patrzy z dystansem metafizycznego turysty poszukującego w tych obrazach jakiejś „istoty życia” (Szkoła 2018).

3. Retoryka ciemności

Negatywna antropologia mocno odgranicza się od innych nauk, podobnie jak ona próbujących odpowiedzieć na pytanie o ludzkie zbrodnie i szukających odpowiedzi w różnych traumatycznych doświadczeniach czy społecznych układach, które (re)produkują złe zachowania. Dla omawianych autorów te wytłumaczenia zawsze są jednak zbyt powierzchowne, by choćby dotknąć tajemnicy zła. Zauważmy, że mamy tu do czynienia z kluczowym przesunięciem – rezygnuje się z naukowych teorii tłumaczących zło na poziomie psychologii czy socjologii, a w miejsce tych „przyrodzonych” wytłumaczeń wstawia się nadprzyrodzoną sferę, której nie można badać, a jedynie przeczuwać, opukiwać czy sondować. W miejsce teorii naukowej wkracza retoryka wielkiego i trudnego zadania, które z ogromnym lękiem podejmuje autor – wiele przykładów takiej retoryki znajdziemy w pismach Wodzińskiego, Czai i Szkoły.

Ten lęk wzmacnia rozbudowana metaforyka gnostycka – ciemność, noc, pustynia. Tworzy ona spójny obraz epistemologiczny i ontologiczny. To właśnie bowiem „lekcje ciemności”, deklaruje Ireneusz Kania we wprowadzeniu do esejów Czai, wyostają nam wzrok (Czaja 2009: 5), zaś tytułowa „ścieżka nocy odsłania tajemnicę zła, ciemnej strony istnienia, tragizmu ludzkiego życia. Mówiłem już, że doświadczenie zła jest w mojej perspektywie doświadczeniem prymarnym człowieka; dlatego też uważam, że podążanie w tę właśnie stronę może nam powiedzieć więcej o najgłębszej istocie rzeczywistości niż wnikanie w wymiar jasny, w sferę dobra i wartości” (Kania 2001: 16). Na czym polega ta nocna epistemologia? Omawiani autorzy rzadko wykorzystują dokładne analizy rzeczywistych przypadków, a jeśli odnoszą się do

historycznych zdarzeń, to ujmują je w dość abstrakcyjny i wybiórczy sposób, jako wielkie symbole zła (jak Auschwitz, Kołyma, Hiroszima) albo jako przykłady ekstremalnych sytuacji, w których dochodzi do epifanii zła. Wodziński proponuje traktować je jako metafory epifaniczne, dające wgląd w istotę epoki (Wodziński 1998), zaś Czaja szuka obrazów emblematycznych, stanowiących „rodzaj jakiejś ciemnej epifanii” (Czaja 2009: 25) oraz sytuacji granicznych, rozumianych jako rozświetlenia egzystencji „za ciemniejącą linią horyzontu ludzkich zdarzeń” (Czaja 2018: 8-9). Dodajmy jeszcze, że eseje Mikolejki „dotykają dojmującej i ciemnej strony świata, w którego władaniu się znajdujemy” (Mikolejko 2009: 7).

Najpełniej epifanijna epistemologia ciemnej ontologii i antropologii ujawnia się w przypadku pisania na temat Auschwitz. Nie chodzi tu jednak o szerokie badania i dyskusje nad przyczynami i przebiegiem Holokaustu, które obejmują rozległą literaturę, czy o teorie próbujące znaleźć historyczne konteksty ludobójstwa. W pracach omawianych autorów Auschwitz pojawia się, powtórzmy, jako symbol „zła naszych czasów” (Tischner 2013: 183; autor odnosi się też do Kołymy), który „pozwala wejrzeć w metafizyczny wymiar zła” (Wodziński 1998: 202). Owa metafizyka potrzebuje specyficznej topiki bólu, odczuwanego przez piszących, który zbliża ich wypowiedzi do lamentu. Czaja zaznacza swój dyskomfort związany z pisaniem na ten temat, gdyż nie wie „w ogóle, czy [...] [ma – PT] prawo pisać o tej książce. Może o świecie wyciągniętych z ognia, wypalonych tylko im podobni powinni pisać” (Czaja 2009: 14), a „cień zbrodni, o której pisze, do której obsesyjnie wraca Kertész, dosięga także i mnie” (Czaja 2009: 14). Przykładem takiej sytuacji granicznej jest scena z *Nocy* Eliego Wiesela, gdzie autor przedstawia śmierć ojca i własny lęk przed pobiciem i poniżeniem z powodu podjęcia próby pomocy konającemu. Fragment ten interpretują Czaja (Czaja 2013: 276) i Szkoła (Szkoła 2018), traktując go jako przykład niepojmowalnej dehumanizacji, jakiej doświadczają ofiary. Takie skrajne przykłady potwierdzać mają często powtarzaną tezę, że „kluczowe wydarzenia naszego czasu – Auschwitz i Gulag – nie zostały myślowo przetrawione” (Czaja 2009: 23), gdyż trudno znaleźć dla nich racjonalne wytłumaczenie. Stanowią także argument dla różnych ogólnych twierdzeń o „fizycznej i metafizycznej śmierci człowieka” (Wodziński 2007: 126), samobójstwie ludzkości, a także snucia rozważań o ciągłym zagrożeniu ludobójstwem symbolizowanym przez „ciągle tkwiącą w nas realną możliwość Auschwitz” (Czaja 2009: 49). Granicę tego myślenia u Wodzińskiego dość przewrotnie dostrzegł Tischner: „Oto sam Wodziński postawił mnie w środku Oświęcimia, a teraz zmusza do tego, bym badał strukturę tekstów, jakie filozofowie napisali o Oświęcimiu. Nie mam płakać nad losem ludzi, lecz nad losem »metafizyki«,” (Tischner 1999: 110). Według Tischnera nawet w obozie dostrzec można przykłady epifanii dobra, związane na przykład z

oddaniem życia za innego więźnia. Nie można natomiast mówić o epifanii zła, gdyż zło – przynajmniej w uwolnionym od manicheizmu chrześcijaństwie – nie może się objawić.

Jak wytłumaczyć tę retorykę ciemności, krążącą wokół traktowanych jako symbole ludobójstw XX wieku? Andreas Huyssen zauważa, że „o ile lata osiemdziesiąte były dekadą szczęśliwego postmodernistycznego pluralizmu, to lata dziewięćdziesiąte zdają się nawiedzone przez traumę jako ciemną stronę neoliberalnego triumfalizmu” (Huyssen 2003: 8). Paradygmatem artykulacji tej traumy stała się pamięć o Holokauście. Badania Huysse na wiążą zatem studia prowadzone wokół historycznych traum z aktualną sytuacją gospodarczą, i dowodzą ich szczególnie mocnego oddziaływania na kraje „strefy przejścia” (Buden 2012), które doświadczyły gwałtownej, szokowej transformacji – właściwie jednocześnie z niektórymi elementami konsumpcyjnego pluralizmu. Ta społeczna i ekonomiczna sytuacja na pewno jeszcze wzmocniła ciemny nastrój gnostycki i przekonania o złu otaczającej rzeczywistości.

4. Zakończenie

Polską ciemną eseistykę okresu transformacji możemy zatem potraktować jako ciemną stronę triumfującego neoliberalizmu, oficjalnie głoszącego optymistyczną wizję historii, w której rozprzestrzeniać się miała demokracja, państwo prawa i dobrobyt, a faktycznie coraz większe grupy ludności zostały zepchnięte w stan anomii, przestępczości i degradacji (o powiązaniu neoliberalizmu z karceracją dużej części społeczeństwa zob. Wacquant 2012). Metafizyka złej natury człowieka artykułowała, a zarazem usprawiedliwiała właściwie tę wielką degradację: artykułowała, gdyż w jej rozważaniach wyrażała się określną drogą ciemna strona transformacji; a jednocześnie usprawiedliwiała, gdyż wizja złego człowieka legitymizuje różne negatywne procesy społeczne, których źródło ma tkwić w naturze, a nie w wadliwych instytucjach społecznych, możliwych do zmiany dzięki odpowiedniej polityce.

Ciemna eseistyka skupia się na jednostce, ewentualnie na jednostce w dialogu, spotkaniu z innym, najbliższym. Trudno nie zauważyć w tym geście radykalnego zawężenia relacji międzyludzkich – a właściwie rezygnacji ze społeczeństwa, z myślenia o tym, co społeczne. Z czego wynika ta decyzja? Przede wszystkim z kryzysu samego społeczeństwa, które w czasie transformacji doświadczyło rozpadu i anomii (zob. też Sztompka 2000). Nic dziwnego zatem, że nastąpił zwrot w stronę jednostkowości i małych grup społecznych. Dopiero w ostatnich latach możemy dostrzec próby splatania na nowo tego, co społeczne, często także w relacji z naturą (Bińczyk 2018).

Polska filozofia przeprowadziła metafizyczne rozpoznanie zła transformacji i pogodziła się z nim, postanowiła „trwać w ciemnym zawieszeniu” (Czaja 2018: 308), co właściwie

oznaczało akceptację konserwatywnego i neoliberalnego *status quo*. Dziś zadaniem musi być inne postawienie pytania o zło – ciemne strony człowieka można bowiem ulokować nie w metafizycznej antropologii, a w sytuacji społecznej neoliberalnej transformacji, która doprowadziła do degradacji szerokich mas i uczyniła z nich jednostki złe, zasługujące na sprawiedliwą karę. W tym naznaczeniu winą czy grzechem neoliberalizm świetnie współgra z ciemnym gnostycyzmem. Kolejne przewyciężenie gnozy (zob. Blumenberg 2019) musi być zatem także uwolnieniem społeczeństwa z neoliberalnej winy, w której pogrążyło się ono w ostatnich trzydziestu latach. To uwalnianie się od niezawinionej winy, od pierwotnego grzechu jednostek żyjących w neoliberalizmie, musi być zwrócone zarazem przeciwko ekonomii i teologii, gdyż te złączone są ze sobą w ciemnym rytuale winy i długu (zob. Benjamin 2007; Graeber 2018). Polityka wyjścia z tej neoliberalnej pustyni powinna zatem spleść ponownie to, co społeczne, by dało się stworzyć społeczeństwo i odzyskać jego relacje z otchłani zła, w którym pogrążyła je kapitalistyczna transformacja.

BIBLIOGRAFIA

- Benjamin Walter. 2007. „Kapitalizm jako religia”. Mościcki Paweł, tłum. Krytyka Polityczna (11/12): 132-134.
- Bińczyk Ewa. 2018. Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu. Warszawa: PWN.
- Blumenberg Hans. 2019. Prawowitość epoki nowożytnej. Zatorski Tadeusz, tłum. Warszawa: PWN.
- Buden Boris. 2012. Strefa przejścia. O końcu postkomunizmu. Sutowski Michał, tłum. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Czaja Dariusz. 2009. Lekcje ciemności. Wołowiec: Czarne.
- Czaja Dariusz. 2013. Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe. Kraków: WUJ.
- Czaja Dariusz. 2018. Gramatyka bieli. Antropologia doświadczeń granicznych. Kraków, Nowy Sącz: Wydawnictwo Pasaze.
- Czaja Dariusz. 2018a. Elementarz humanisty, 9-30. W: Jarzyna Anita, Kuczyńska-Koschany Katarzyna, red. Mistrz. Ryszard Przybylski (1928-2016) in memoriam. Warszawa: Sic!
- Duda Katarzyna. 2019. Kiedyś tu było życie teraz jest tylko bieda. O ofiarach polskiej transformacji. Warszawa: Książka i Prasa.
- Eagleton Terry. 2012. Zło. Baran Bogdan, tłum. Warszawa: Czytelnik.
- Graeber David. 2018. Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat. Kuźniarz Bartosz, tłum. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Huyssen Andreas. 2003. Present pasts. Urban palimpsests and the politics of memory. Stanford: Stanford University Press.
- Kania Ireneusz. 2001. Ścieżka nocy. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Kowalik Tadeusz. 2009. www.polskatransformacja.pl. Warszawa: Muza.
- Mikolejko Zbigniew. 2009. W świecie wszechmogącym. O przemocy, śmierci i Bogu. Warszawa: „W.A.B.”.
- Mikolejko Zbigniew. 2018. Prowincje ciemności. Eseje przygodne. Warszawa: Sic!
- Mukoid Ewa. 1999. Filozofia zła. Nabert, Marcel, Ricoeur. Kraków: Universitas.
- Przybylski Ryszard. 1994. Pustelnicy i demony. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Przybylski Ryszard. 2001. Sardanapal. Opowieść o tyranii. Na pożegnanie ohydneho stulecia. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Przybylski Ryszard. 2006. Ogrom zła i odrobina dobra. Cztery lektury biblijne. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Rakowski Tomasz. 2009. Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz Terytoria.
- Safranski Rudiger. 1999. Zło. Dramat wolności. Kania Ireneusz, tłum. Warszawa: Czytelnik.
- Skarga Barbara. 2007. Człowiek to nie jest piękne zwierzę. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Skarga Barbara. 2005. Kwintet metafizyczny. Kraków: Universitas.
- Szkoła Dawid. 2015. Eseje. Kraków: Wydawnictwo Libron, Filip Lohner.
- Szkoła Dawid. 2017. Ciemno, coraz ciemniej. Wrocław: Wrocławski Dom Literatury. Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy.
- Szkoła Dawid. 2018. Galicyjskie żywoty. Opowieści o stracie, doli i pograniczu. Łódź: Wydawnictwa Officyna.
- Sztompka Piotr. 2000. Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji. Warszawa: ISS PAN.
- Tischner Józef. 1992. Etyka solidarności oraz Homo sovieticus. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Tischner Józef. 1998. Filozofia dramatu. Wprowadzenie. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Tischner Józef. 1999. „Myślenie w odwrocie”. Znak nr 6 (529): 106-112.
- Tischner Józef. 2011. Spór o istnienie człowieka. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Tischner Józef. 2013. W krainie schorowanej wyobraźni. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

Paweł Tomczok

Wacquant Loïc. 2012. „Trzy kroki w stronę historycznej antropologii faktycznie istniejącego neoliberalizmu”. Praktyka Teoretyczna 5.

Wodziński Cezary. 1994. Heidegger i problem zła. Warszawa: PIW.

Wodziński Cezary. 1998. Światłocienie zła. Wrocław: Leopoldinum

Wodziński Cezary. 2007. Między anegdotą a doświadczeniem. Gdańsk: Słowo/obraz Terytoria.

Wodziński Cezary. 2014. Esseje pierwsze. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.