



Dorota CHABRAJSKA*

DZIEDZICTWO NADZIEI?

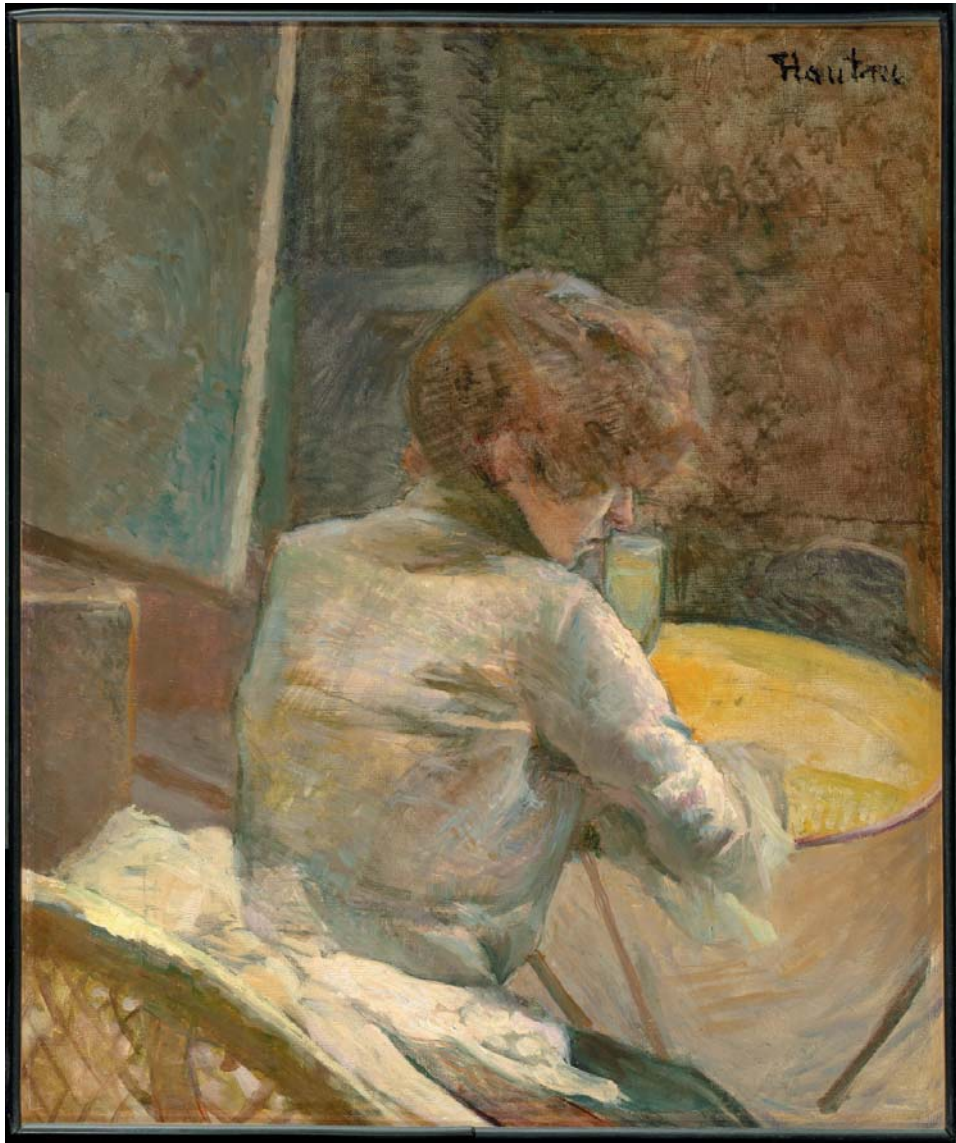
„Oczekiwanie to wiersz oczekiwania”¹ – pisze Richard Howard, wskazując poprzez tę metaforę na wewnętrzne bogactwo, złożoność, a zarazem pojęciową otwartość kategorii oczekiwania. Podobnie jak poezja, stan oczekiwania na „domknięcie się” rzeczywistości w jakimś jej aspekcie wyzwala w podmiocie oczekującym swoisty stan ducha: emocje pozytywne, na przykład nadzieję, ekscytację czy radość, bądź też negatywne, jak znużenie, niepokój, strach, a nawet lęk. Emocje te pozostają w jakimś sensie zakorzenione czy wręcz zakotwiczone w sposobie, w jaki podmiot ujmuje świat: w jego pojęciowym uniwersum i światopoglądzie, a poprzez nie w jego życiowym doświadczeniu – ale również w fakcie, że oczekiwanie pozostaje integralnym elementem ludzkiej egzystencji, a zatem rozgrywa się na płaszczyźnie tak intelektu, jak i emocji. W życiu zawsze na coś czekamy i nie ma takiej sytuacji, by jakiś jego element nie pozostawał in statu nascendi. W tym sensie można powiedzieć, że niezakończenie należy do cech dystynktywnych wszelkich aspektów ludzkiego trwania w świecie. Tak oto na przykład rodzice oczekują przyjścia na świat dziecka, a później kolejnych faz jego rozwoju i wkraczania w dorosłość; człowiek dorosły oczekuje, że sprostą kolejnym etapom swojego życia; żywimy określone oczekiwania wobec innych osób: członków rodziny, przyjaciół, przełożonych, reprezentantów władzy, a także zwyczajne, codzienne oczekiwania wobec otaczającej nas rzeczywistości, jak choćby to, że dane nam będzie zaspokoić głód, znaleźć interesującą lekturę, spotkać się z przyjaciółmi czy posłuchać muzyki – można powiedzieć, że postawa oczekiwania została tak silnie wpleciona w życie podmiotu ludzkiego, tak dogłębnie je przenika i jest dlań tak naturalna, że często jej nie werbalizujemy, ani nawet nie konceptualizujemy, tkwi w nas ukryta, a uświadamiamy ją sobie dopiero wówczas, gdy nasze oczekiwanie nie znajduje spełnienia.

Oczekiwanie jako pewna „stała” wpisana w bytowanie osoby ludzkiej, a może nawet jedna z tajemnic tego bytowania, nie przestaje inspirować artystów, co w swoisty sposób ujawniają choćby obrazy Edwarda Hoppera, ukazujące samotne, zastygłe w bezruchu, jak gdyby wyalienowane ze świata postacie – niejako personifikacje oczekiwania. Z kolei budzenie oczekiwania w odbiorcy, niekiedy wręcz mistycznego oczekiwania na kolejny dźwięk, pojawia się w przypadku interpretacji utworów muzycznych, choćby w sposobie, w jaki w nagraniu z roku 1981 oddaje *Arię z Wariacji Goldbergowskich*² Johanna S.

* Dorota Chabrajska – Ośrodek Badań nad Myślą Jana Pawła II – Instytut Jana Pawła II, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: dorota.chabrajska@kul.pl.

¹ „Waiting is the poem of waiting”. R. H o w a r d, *On Arrival*, w: *Findings: Poems by Richard Howard*, Atheneum, New York 1971, s. 55. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

² J.S. B a c h, *Goldberg Variations*, BWV 988, Glenn Gould, piano, Sony Classical, 52619, 2002.



Henri Toulouse-Lautrec, *L'Attente*, 1887, Clark Art Institute, Williamstown, Massachusetts, USA.

Źródło: Wikimedia Commons



Edward Hopper, *Automat*, 1927, Des Moines Art Center, Des Moines, Iowa, USA.
Źródło: Wikimedia Commons

Bacha Glenn Gould, czy w jego interpretacji drugiej części *V Koncertu fortepianowego Es dur* op. 73³ Ludwiga van Beethovena. Niemal na zasadzie analogii oczekiwanie – jako topos – pozostaje wpisane w percepcję utworu literackiego czy filmowego: zasadza się ona na antycypacji kolejnych jego kroków i konfrontacji tego oczekiwania z zamysłem twórcy. W tym aspekcie fenomen oczekiwania zdaje się ujawniać intencjonalność jako wewnętrzną, integralną cechę ludzkich aktów poznawczych.

Czy można jednak potraktować oczekiwanie jako kategorię filozoficzną bądź też przynajmniej uznać samo to pojęcie za w jakimś sensie dla filozofii istotne? Czy można je z pożytkiem zastosować do analiz ontologicznych bądź wykorzystywać jako narzędzie kategorialne w antropologii filozoficznej? Wydaje się, że myślicielem, który podążał w swojej refleksji takim właśnie tropem był Martin Heidegger, znany między innymi z propozycji ujęcia życia jako oczekiwania na śmierć⁴. Jestestwo – czyli coś, co intersubiektywnie nazywamy życiem ludzkim – jest w jego przekonaniu bytowaniem ku śmierci (niem. *Sein-zum-Tode*). Śmierć jako cel, kres, ku któremu zmierza jestestwo, stanowi dopełnienie i wypełnienie życia. „Jestestwo jest ku swej śmierci”⁵, upada, ginie – pisze Heidegger. Dlatego towarzyszy mu trwoga, będąca jego „podstawowym położeniem”⁶ i świadomością, że „jako bycie rzucone egzystuje ku swojemu kresowi”⁷. Heidegger wskazuje na próby osławiania tej ontologicznej konieczności, które wypełniają oczekiwanie jestestwa na jego ostateczny kres. Należy do nich oddalanie od siebie widma śmierci poprzez przyjęcie perspektywy „się”: „«Umiera się», gdyż w ten sposób każdy inny i ja sam możemy sobie rzec: ciągle jeszcze nie ja; albowiem owo Się to *Nik-t*”⁸. W tej perspektywie bez względu na doraźny przedmiot ludzkiego oczekiwania jego ostatecznym horyzontem okazuje się kres istnienia, czyli śmierć, a sam ów przedmiot służy jedynie zamaskowaniu tego faktu. Życie osobowe człowieka, kultura, w której uczestniczy, moralność i ludzkie postawy wobec wartości jawią się zatem jako coś w rodzaju zasłony przed świadomością nieuniknionego⁹.

³ L. v a n B e e t h o v e n, *Concerto for Piano and Orchestra No. 5 in E-flat major*, „*Emperor*”, Toronto Symphony Orchestra, Karel Ančerl, Glenn Gould, piano; R. S t r a u s s, *Burleske for Piano and Orchestra in D minor*, Toronto Symphony Orchestra, Vladimir Golschmann, Glenn Gould, piano, Sony Classical, 52687, 1995.

⁴ Zob. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa, 2008, s. 298-327 (§ 46 – § 53, „Możliwe bycie całością jestestwa i bycie ku śmierci”).

⁵ Tamże, s. 312.

⁶ Tamże, s. 317.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 319.

⁹ Na polskim gruncie idea „się” w przenikliwy sposób powraca w zbiorze opowiadań Edwarda Stachury (zob. E. S t a c h u r a, *Się*, w: tenże, *Poezja i proza*, red. H. Bereza, Z. Fedecki, K. Rutkowski, t. 2, *Opowiadania*, red. H. Bereza, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 251-421), których podmiot bezskutecznie stara się ów ontyczny status przezwyciężyć. Chociaż może się wydawać, że niekiedy jest tego bliski („– Czasami mam ochotę skonać. Właśnie, ale czy warto? – Chyba nie warto [...] – Raczej nie warto – się powtórzyło. [...] – Na pewno nie warto! – się powtórzyło po raz trzeci” – t e n ż e, *El condor pasa*, w: tenże, *Opowiadania*, s. 287), chwile te są natychmiast niwelowane przez powrót Heideggerowskiej trwogi („Cierpienie jest prawdziwym problemem. Samo cierpienie. Cierpienie jako takie. Dlaczego się cierpi? Dlaczego każdy cierpi? [...] dlaczego każdy i zawsze i zawsze cierpi i jeszcze boi się tego jednego: śmierci? Dlaczego wszystko boli i nawet największa radość? Dlaczego

Nad tą samą kwestią, jakkolwiek w aspekcie własnej, jednostkowej biografii, zastanawiał się Albert Camus: „Rosłem w morzu i ubóstwo było mi zbytkiem, potem utraciłem morze, a wtedy wszystkie luksusy wydały mi się szare, nędza nie do zniesienia. Od tego czasu czekam. Czekam na powracające okręty, na dom wodny, na świetlisty dzień. Czekam cierpliwie [...]. Wszyscy podziwiają słusność tego, co mówię. Ale nie ma w tym mojej zasługi: ja czekam. Czekam długo. Niekiedy potykam się, tracę oparcie, powodzenie omija mnie. Cóż, jestem sam. [...] W Nowym Jorku na przykład, zagubiony w tych studniach z kamienia i stali, gdzie błądzą miliony ludzi, biegłem niekiedy od jednej do drugiej, nie widząc ich końca, wyczerpany, aż wreszcie podtrzymywała mnie już tylko masa ludzka poszukująca wyjścia. Dusilem się wówczas, bliski krzyku z panicznej trwogi. Ale za każdym razem daleka syrena holownika przypomniała mi, że to miasto, sucha cysterna, jest wyspą i że na końcu Battery oczekuje mnie woda mojego chrztu, czarna i zgniła, pokryta spróchniałym korkiem. [...] Rozkoszna trwoga istnienia, upajająca bliskość niebezpieczeństwa o nieznanym imieniu – a więc żyć to dążyć do własnej zguby? Dalej i dalej, bez wytchnienia, dążymy do własnej zguby”¹⁰. Oczekiwanie, o którym pisze Camus, właściwie pozbawione jest konkretnego przedmiotu, a tęsknota za morzem, wodą, za powrotem do idealnego początku, wydaje się tęsknotą za spełnieniem, które można by utożsamić ze szczęściem, gdyby nie fakt, że dochodzi ona do głosu w horyzoncie trwogi i świadomości nieuchronnego kresu.

O takim właśnie oczekiwaniu jako stygmacie współczesności mówi Adam Potkay¹¹, podkreślając, że cechą szczególną tego stanu jest brak nadziei, i przeciwstawiając go postawie oczekiwania, która wyrasta właśnie w jej kontekście, a w istocie jest jakąś jej postacią. Oczekiwanie sprzężone z nadzieją charakterystyczne jest dla – jak się wydaje – przebrzmiałego w epoce postmodernizmu światopoglądu teistycznego, a pojawia się jako konsekwencja przymierza, obietnicy, zapewnienia, a nawet choćby tylko pragnienia. „Dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana” (Lm 3,26) – naucza Pismo Święte. Zwieńczeniem procesu oczekiwania jest w tym paradygmacie sąd i zbawienie sprawiedliwych bądź wybranych. „Tego rodzaju oczekiwanie można udoskonalić, przyjmując postawę cierpliwości, nabudowane jest ono jednak na nadziei”¹² – dodaje Potkay. W kulturze współczesnej natomiast mamy do czynienia z proliferacją oczekiwania, któremu – jak w przypadku Kafkowskiego bohatera, geometry K., bezskutecznie usiłującego dostać się do zamku¹³ – towarzyszy jedynie niewielka nadzieja i które z czasem wypiera nawet ją, aby ostatecznie zająć jej miejsce. Nadzieja przestaje zatem być źródłem oczekiwania; przeciwnie, jeśli w ogóle można o niej mówić, to właśnie ono staje się jej korzeniem. Czy nadal jednak można nazywać ją nadzieją, jeśli pozostaje nieokreślona, beztreściowa, właściwie pusta, a jej istotą staje się trwanie? Gdy oczekiwanie dla samego trwania w oczekiwaniu staje się głównym aktem intencjonalnym podmiotu? Coś takiego widzimy, gdy K., stojąc na podwórzu, uporczywie oczekuje na Klamma, urzędnika

wszystko boli i nawet największa miłość? [...] Dlaczego się cierpi?” – t e n ż e, *Nocne popołudnie*, w: tenże, *Opowiadania*, s. 306).

¹⁰ A. C a m u s, *Morze z bliska (dziennik pokładowy)*, w: tenże, „Zaślubiny”. „Lato”, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981, s. 119-130.

¹¹ Zob. A. P o t k a y, *Hope: A Literary History*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, s. 277-284 („Waiting (I): Kafka’s *The Castle*), 317-324 („Waiting (II): *Waiting for Godot*”).

¹² Tamże, s. 283. Por. tamże, s. 282n.

¹³ Zob. F. K a f k a, *Zamek*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, Czytelnik, Warszawa 1983.

z zamku, mimo że ten nie przybywa: „K. wydało się, że [...] jest teraz jakby wolniejszy, niż był kiedykolwiek, i może tu, na tym skądinąd zakazanym miejscu, czekać, jak długo zechce. Zdawało mu się, że wywalczył sobie wolność, której nikt inny zdobyć by nie potrafił [...]. Ale wydawało mu się także – i to przekonanie było co najmniej równie silne – że nie ma nic bardziej bezsensownego i rozpaczliwego niż ta wolność, to czekanie i ta nietykalność”¹⁴. Potkay dostrzega w tej postawie oczekiwania podejmowaną – niemal na wzór Szeherazady – próbę odsunięcia przyszłości w czasie, jeśli nawet przyszłością tą mogłoby okazać się zbawienie¹⁵. Trwanie w oczekiwaniu, którego przedmiot pozostaje nieokreślony, to zarazem zawieszenie wszelkich dotychczasowych sądów o rzeczywistości, niejako wyjście człowieka poza świat kultury i niesiony przez nią kanon pojęć i wartości. Uporczywość, którą demonstruje K., decydując się na oczekiwanie bezwarunkowe i bezterminowe, odarte ze wszystkiego, co wcześniej było dlań cenne, przywołuje na myśl – zdaniem Alberta Camusa – „przygodę duszy w poszukiwaniu łaski”¹⁶, obraz człowieka, który odrzuciwszy absolut, nadal jednak mimowolnie go poszukuje: człowieka dążącego ku Bogu, który pozostaje nieosiągalny i zarazem trudny do zdefiniowania. „Ostatnia próba geometrii to odnalezienie Boga poprzez to, co mu przeczy, uznać go nie w kategoriach dobroci i piękna, ale obojętności, niesprawiedliwości i nienawiści, za którymi kryje się jego pusta i odrażająca twarz. Obcy, który pragnął, by zamek go przyjął, u końca swojej drogi jeszcze bardziej czuje się wygnańcem, skoro sobie samemu nie dochowuje wierności, i porzuca moralność, logikę i prawdy umysłu, by wkroczyć na pustynię łaski Bożej, uzbrojony jedynie w swą niedorzeczną nadzieję”¹⁷.

Czy zatem oczekiwanie, które jeśli jest nadzieją, to nadzieją niedorzeczną, można rzeczywiście nazwać oczekiwaniem na Boga? Czy we współczesnej kulturze „milczącej apostazji”¹⁸ Heideggerowskie oczekiwanie kresu i Kafkowskie, rozpaczliwe oczekiwanie niemożliwego okazuje się dziedzictwem nadziei, która – jako kategoria teologiczna i filozoficzna – stała się nieadekwatna do rzeczywistości w postaci, w jakiej, odrzuciwszy absolutyzm epistemologiczny i moralny, ujmuje ją umysł ponowoczesny?¹⁹

W Beckettowskim świecie oczekiwania jego przedmiotem jest z kolei tajemniczy Godot²⁰, postać znacznie bardziej enigmatyczna niż Kafkowski urzędnik Kłamm. Czekający na Godota bohaterowie niejako odgrywają swoim życiem zakład Pascala: jeśli ich oczekiwanie jest bezsensowne, niczego nie tracą, jeśli zaś mają rację, czekając, mogą zyskać wszystko²¹. Czym jednak jest wszystko – nie wiemy. Czekają, bo jeden z łotrów został podobno zbawiony, chociaż drugi został potępiony²². Czy chcą zostać

¹⁴ Tamże, s. 151. Por. Potkay, dz. cyt., s. 284.

¹⁵ Por. Potkay, dz. cyt., s. 284.

¹⁶ A. Camus, *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, w: tenże, „Mit Syzyfa” i inne eseje, tłum. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2004, s. 172.

¹⁷ Tamże, s. 178. Por. Potkay, dz. cyt., s. 285.

¹⁸ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 9, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 7-8(255), s. 7.

¹⁹ W podobnym kontekście Michel Houellebecq stwierdza: „Nie wydaje mi się, ażeby Zachód miał jeszcze ochotę żyć. [...] Ludzie mają ograniczone możliwości zaangażowania emocjonalnego” (*Rozmowa Michela Houellebecqa z Christianem Authierem*, w: M. Houellebecq, *Interwencje 2*, tłum. B. Geppert, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016, s. 177).

²⁰ Zob. S. Beckett, *Czekając na Godota*, tłum. A. Libera, PIW, Warszawa 1994.

²¹ Por. Potkay, dz. cyt., s. 318.

²² Por. Beckett, dz. cyt., akt 1, s. 11.

ocaleni przed piekłem, czy przed Bogiem? Tego nie wiedzą nawet oni sami. Czynią wysiłek, by ich oczekiwanie nie wyzbyło się nadziei – skoro jednak wszystko zależy od Godota, również ich oczekiwaniu towarzyszy trwoga. „Czasem wydaje mi się, że mimo wszystko nadejdzie. Nie bardzo się wtedy czuję. Jak by to powiedzieć? Lżej mi, a jednocześnie... ogarnia mnie przerażenie. PRZE-RA-ŻENIE” – mówi Vladimir²³. Nadzieja może zatem okazać się pułapką: w oczekiwaniu Vladimira i Estragona, które z pozoru jest jakąś postacią stazy, ujawnia się dramatyzm, a w samych bohaterach – wraz z rozwojem akcji – coraz głębsza staje się świadomość stanu zawieszenia. W przekonaniu Antoniego Libery Beckett wykorzystuje w swojej sztuce kategorię oczekiwania, by wyrazić pogląd, że ludzkość, nie chcąc przyjąć świata, jakim on jest – można by dodać: świata „martwego”²⁴ – w jakimś sensie „założyła, że poza nią istnieje ktoś jeszcze, że absolutna samotność to po prostu niepodobieństwo”²⁵. „Samo założenie jednak – pisze Libera – było niewystarczające, należało je jeszcze jakoś uwierzytelnić, należało więc zrobić coś takiego, aby idea stała się rzeczywistością [...]. Tym czymś okazała się [...] idea czekania. Ludzkość, by przekonać samą siebie, że poza nią ktoś jeszcze istnieje, postanowiła na tego kogoś świadomie i metodycznie czekać. [...] Świadome i metodyczne czekanie [...] oznaczało zatrzymanie się w jakimś miejscu, to zaś tożsame było z wyrwaniem się z powszechnego i ślepego ruchu przyrody. Ludzkość, zatrzymawszy się, aby czekać, stanęła jakby wpośród przetaczającej się rzeki świata i zaczęła się opierać jej nurtowi. Była to rzeczywiście nowa jakość – wstąpienie na drogę kultury”²⁶. Po raz kolejny natrafiamy zatem na rozumienie kultury jako narzędzia służącego do odporu rzeczywistości czy też jako zasłony przed nią – tak czy inaczej, jako czegoś zastępczego, co ma uczynić stan nieprzerwanego, w sensie dosłownym bez-nadziejnego oczekiwania znośnym i w jakimś sensie usprawiedliwionym.

Czy można jednak poszukiwać wspólnej „struktury głębokiej” powstałych w różnych paradygmatach myślowych narracji o oczekiwaniu, które wykroczyło poza nadzieję i – porzucając racjonalność, lecz nigdy się do tego nie przyznając – stało się jej współczesnym dziedzictwem?²⁷ Narzuca się myśl, że podmiot oczekujący jawi się w nich jako pozbawiony jednostkowej sprawczości – w istocie pozostaje on bierny, a jego doświadczenie ogranicza się do doznawania. Można powiedzieć, że podporządkowuje się zastanym mechanizmom świata, który nie oczekuje odeń próby ich przezwyciężenia ani nawet zrozumienia. Także w przypadku podmiotu pierwszoosobowej, autobiograficznej narracji Camusa nie ma on właściwie możliwości zaistnienia jako podmiot. Być może więc kluczem do interpretacji oczekiwania jako możliwej kategorii antropologicznej jest rozumienie samego podmiotu? Czy byt ludzki to w istocie Heideggerowskie „jestestwo”, czy też można powiedzieć, że mimo swojej przygodności, przemijalności i ontycznej kruchości, która budzi w nim trwogę, może on niejako wykraczać poza ramy swojego

²³ Tamże, s. 9.

²⁴ „Świat bez miłości jest martwym światem”. A. C a m u s, *Dżuma*, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa 1966, s. 221.

²⁵ A. L i b e r a, *Posłowie*, w: Beckett, dz. cyt., s. 112.

²⁶ Tamże, s. 112n.

²⁷ Można tu dostrzec pewną analogię do konkluzji Alasdaira MacIntyre’a dotyczącej stanu współczesnego dyskursu w obrębie etyki, którego cechą charakterystyczną jest niezadekretowane odejście od racjonalności (zob. A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996).

istnienia poprzez akty intencjonalne i akty intelektu, dzięki którym nieustannie przekracza siebie i buduje się jako osoba?²⁸ Że to właśnie jego wolna sprawczość i gotowość przyjęcia za nią odpowiedzialności jest budulcem jego podmiotowości? Wydaje się, że pewnej wskazówki dostarcza opowieść Alberta Camusa o człowieku skazanym na karę śmierci i bez wielkiej nadziei oczekującym na decyzję w sprawie apelacji od wyroku: Mersault obserwuje swoje własne reakcje i dostrzega, że jedyne, co interesuje go w tej tragicznej sytuacji, to „jak wymknąć się z mechanizmu, jak przekonać się, czy może istnieć wyjście z rzeczy nieuchronnej”²⁹, jak wykonać „skok ponad bezlitosnym rytuałem”³⁰. Nie rozumie, jak to możliwe, że wszystko toczy się bez jego udziału³¹. Podczas rozprawy padły słowa, że nieszczęście czyni człowieka bezbronny³², ale myśli Marsaulta, jego pragnienie sprawczości, wskazują, że o ile można skazać na śmierć człowieka bezbronnego, o tyle nie sposób uczynić tego z jego podmiotowością.

Z tej samej przyczyny nie sposób przekreślić podmiotowości wspólnoty: przez ponad sto lat historia świata toczyła się bez udziału narodu polskiego, a jednak potrzeba sprawczości, „wybicia się na niepodległość”³³, była w nim tak wielka, że istnieje on do dziś, mimo że osiągnięcie to wiązało się z przyspieszeniem kresu wielu – jak nazwałby je Heidegger – „jestestw”.

Oczekiwanie zbiorowe, jednoczące podmiotowości członków wspólnoty i wyzwajające ich sprawczość, może przy tym dotyczyć również spraw, które z dzisiejszej perspektywy można by nawet uznać za błahie. Fenomen samoorganizującej się kolejki – tak charakterystyczny dla okresu Polski Ludowej – odzwierciedlał proces oczekiwania nabywanego na niepewności, czy „dowiozą” spodziewany towar, nasyczonego niepokojem, czy towaru wystarczy, i wymagającego nieprzewidzianych decyzji w rodzaju „ustawiłem się po lodówkę, ale została już tylko kuchenka, więc biorę kuchenkę, żeby nie odejść z pustymi rękami; może uda się ją na coś wymienić”³⁴. Jakkolwiek absurdalne mogą się

²⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2000, s. 146-149.

²⁹ A. C a m u s, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, PIW, Warszawa 1985, s. 68.

³⁰ Tamże, s. 69.

³¹ Por. tamże, s. 62.

³² Por. tamże, s. 59.

³³ Por. M. J a n i o n, „...I świeci kanonier ostatni”, w: taż: *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1969, s. 51. Jednocześnie Maria Janion pisze, że „Norwid najwcześniej i najprzenikliwiej rozpoznał zagrażające romantyzmowi niebezpieczeństwo uczynienia z człowieka tylko instrumentu idei” (tamże, s. 69).

³⁴ Fenomen dynamizmu kolejki, wykraczającego poza jej bezpośredni, praktyczny cel w postaci nabycia towaru i wyzwajającego w procesie oczekiwania wielowymiarową ludzką sprawczość ujął w utworze *Psalm stojących w kolejce*, wykonywanym przez Krystynę Prońko, Ernest Bryl. „Za czym kolejka ta stoi? / Po szarość, po szarość, po szarość / Na co w kolejce tej czekasz? / Na starość, na starość, na starość / Co kupisz, gdy dojdiesz? / Zmęczenie, zmęczenie, zmęczenie / Co przyniesiesz do domu? / Kamienne zwątpienie, zwątpienie / Bądź jak kamień, stój, wytrzymaj, / Kiedyś te kamienie drgną / I polecą jak lawina / Przez noc. Przez noc. Przez noc”. Cyt. za: S. A r l a k, *Historia jednej piosenki. „Psalm stojących w kolejce” Krystyny Prońko był manifestem nadziei*, Viva!, <https://viva.pl/kultura/historia-jednej-piosenki-psalm-stojacych-w-kolejce-krystyny-pronko-z-3980-roku-byl-manifestem-nadziei-i-sily-134900-r1/>. Zob. też: S. B a r a ń c z a k, *Dojść do lady (Wiersze nabywcze)*, w: tenże, *159 wierszy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 125-133. Tytuły *Wierszy nabywczych* to: *Dojść do lady*, *Grunt to zachować porządek*, *Co dziś rzucili*, *Braki*, *odrzuć*,

dziś wydawać sytuacje z tamtego okresu, oczekiwanie okazywało się w nich katalizatorem podmiotowej – zarówno jednostkowej, jak i wspólnotowej – sprawczości i zaprzeczeniem bierności ontycznej. Ostatecznie to właśnie ono było dominującą postawą w tamtym okresie i – jako takie – doprowadziło do przełomów roku 1981 i 1989.

Jako integralny element struktury bytowej człowieka jawi się zatem nieustanne oczekiwanie na moment sprawczości jako na moment spełnienia, a o treści jego aktów decyduje coś, co można by określić jako świadomość moralną, która stanowi pochodną uprzedniego namysłu nad istotą wartości oraz granicą między dobrem a złem. Owo nieustanne ontyczno-moralne „czuwanie” i odpowiedź na nie w sytuacji wyboru powinności: podjęcia decyzji, by działać i działać w taki, a nie inny sposób, pozwalają człowiekowi na doświadczanie momentów wolności, bycia „ponad swoim losem”³⁵ na podobieństwo Camusowskiego Syzyfa, kiedy schodzi on ze zbocza góry po kamień, aby ponownie wtoczyć go na jej szczyt³⁶.

produkty zastępcze, Pan tu nie stał, Niech Pan zajmie mi miejsce, Każdy może stać, Przepraszam, kto jest ostatni, Za czym państwo stoją.

³⁵ A. C a m u s, *Mit Syzyfa*, w: tenże, „*Mit Syzyfa*” i inne eseje, s. 167.

³⁶ Por. tamże, s. 166-169.