



e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635
Published online: 15.10.2026

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 16 (1/2026) pp. 109–120
<https://argument.uken.krakow.pl/>

Kairos i akairos. Między milczeniem a działaniem

Radosław STRZELECKI*

ABSTRACT

Kairos and akairos. Between silence and action: This text aims to expose the significant relationship between the interpretation of silence as a full-fledged modality of speech and the temporal meaning of a human ethos. The basis for these considerations are the intuitions that Cezary Wodziński, in his book *Kairos*, associates with the interpretation of Heidegger's famous silence during his meeting with Celan. Western culture, which privileges seeing and acting, tends to depreciate the phenomenon of silence and the passivity commonly associated with it. Meanwhile, the important existential function of silence speaks for its important role in relationships with others.

KEYWORDS

Heidegger, Celan, Wodziński, temporality, kairos, speech, silence, action

* Dr, adiunkt, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński. E-mail: radoslaw.strzelecki@uj.edu.pl.

Pamięci Cezarego Wodzińskiego

25 lipca 1967 roku Paul Celan odwiedził Martina Heideggera w *die Hütte* w Todtnaubergu. Wiemy, że pozostawił wpis w księdze gości i że kilka dni później napisał wiersz *Todtnauberg*, ale nie znamy treści rozmów poety i myśliciela. Wpis i wiersz powracają w polemikach wokół oceny postawy Heideggera wobec reżimu nazistowskiego. Celan, syn ofiar *Shoah* i więzień obozu pracy, miał oczekiwać od Heideggera przeprosin — na próżno.

Intuicje, jakie Cezary Wodziński w swojej książce *Kairos* wiąże z interpretacją znaczenia tego spotkania, rzucają nowe światło na fenomeny mowy i działania. Niniejszy szkic ma na celu ekspozycję istotnego związku między tą nową optyką a temporalnym sensem etosu ludzkiego.

Milczenie Heideggera w obliczu *Shoah* stanowi współcześnie — zwłaszcza wobec zgiełku medialnego, towarzyszącego publikacji książki Victora Fariasa (por. Farias, 1997) czy osławionych *Czarnych zeszytów* — jeden z głośniejszych tematów rozliczeniowej dysputy w mierzących się ze swoją historią Niemczech. Milczenie Heideggera to też idealna okazja dla ekspansji publicznej gadaniny, która nie oszczędza przecież ani mowy myśliciela i poety, ani relacji czy — tym bardziej może — osądu historyka. Nie lekceważąc poważnych prób zrozumienia postawy Heideggera (por. Young, 2000) — pragnąłbym szczególnie podkreślić tutaj niekwestionowane zasługi samego Wodzińskiego (por. zwłaszcza Wodziński, 1994; 2016) — nie sposób przecież przystać na narzucającą się diagnozę moralisty, która poprzestaje na stwierdzeniu winy filozofa i ewentualnie troszczy się o to, jak w obliczu owej winy ocalić jego dorobek; i to nie dlatego, iżby Heideggerowi jako myślicielowi miał przysługiwać immunitet od niemieckiej odpowiedzialności; raczej dlatego, że wyrok ten niczego przecież nie wyjaśnia, zamyka dyskusję, niczego już nie pozostawiając myśleniu.

Podjmując wątek spotkania Martina Heideggera z Paulem Celanem — spotkania, które wedle relacji Hugona Otta miało naznaczyć rozczarowanie Celana w obliczu milczenia Heideggera (Ott, 2013: 401–403) — Cezary Wodziński dostrzega w milczeniu filozofa coś więcej:

Jeden i drugi — Paul Celan i Martin Heidegger — torowali i przemierzali ścieżki milczenia. Obaj usiłowali dochować wierności przesłaniu Hölderlina, który zapowiadał, że o ile jesteśmy rozmową, o tyle jesteśmy także — w tym samym okamgnieniu — milczeniem.

Ścieżki ich rozmowy w milczeniu przecięły się w Todtnaubergu. To nie były dwa różne, rozczarowane sobą milczenia, które minęły się mimochodem w jakimś przygodnym interiorze. Todtnauberg otworzył przed nimi podwoje milczenia,

wymiar gościnności, umożliwiający spotkanie — rozmowę — dwóch idiomów, przywiązanych do własnej autonomii i wyzywająco śmiałej odmienności.

„W milczeniu”, a więc w tym niesamowitym miejscu, które pozwala dojść do głosu słowom niegościnnie przemilczanym przez mowę metafizyki, głuchą na inne niż byt, inne niż Coś. W Todtnaubergu — i w *Todtnaubergu* — czyli „w milczeniu”. W tym niesamowitym miejscu splotły się i zaciśnięły wszystkie — gramatycznie nieprzypadkowe — wieloznaczności milczenia, które chce dawać do myślenia inaczej niż tylko w znanych metafizyce negatywnych postaciach nie-mowy i nie-mówienia (Wodziński, 2010: 272).

Oto *kairos*. Kairosowy moment i kairosowy punkt — i kairosowy czyn. Wodziński w kilku miejscach w swojej książce eksponuje zarówno bogactwo znaczeń, znamienne dla greckiego terminu, jak i to, co dla znaczeń tych jest wspólne i decydujące: to, co rozstrzyga, moment — ale też punkt — rozstrzygający, zawarty w próbach opisanie istoty *kairosu* poprzez terminy takie jak „okazja”, „sposobność”, „właściwa chwila”. Czasowe rozumienie *kairosu* wybija się na plan pierwszy, ale nie jest jedyne. Jeszcze u Homera *kairos* oznacza, co znamienne, istotny punkt w przestrzeni, jak np. newralgiczne, narażone na cios miejsce między wiązaniami pancerza¹. Późniejsza mitologiczna personifikacja ma już sens temporalny; oznacza boga chwili rozstrzygającej, „patrona stosownej chwili i szczęśliwego trafu” (*ibidem*: 7). Obok wspomnianego przez Cezarego Wodzińskiego Lizypowego wyobrażenia uskrzydłonego młodzieńca o kunsztownej fryzurze i z wagą w ikonografii powraca charakterystyczne przedstawienie Kairosa jako młodzieńca o bujnej czuprynie, lecz łysym — na podobieństwo tonsury — ciemieniu, przebiegającego pod wyciągniętą ku jego włosom ręką (por. Bielawski, 2014: 67–68). Metafora jest czytelna: chwila właściwa szybko przemija i trzeba umieć ją pochwycić, póki jest to możliwe, póki ręka może pochwycić włosy, zamiast ześlizgnąć się po nagiej skórze. *Kairos* będzie zatem imieniem chwili właściwej, ale też miarą — stąd owa waga na reliefie Lizypa — ludzkiej zdolności działania w czasie, która musi utrafić w chwilę po temu odpowiednią. *Kairos* ujawnia rolę rozstrzygającego momentu, ale właśnie dlatego ujawnia się na tle swojego przeciwieństwa: w niebezpieczeństwie spóźnionego gestu ręki, ale też w pustce, która go poprzedzała i która pozostanie po przebiegnięciu młodego boga. Przeciwieństwo to jeszcze wyraźniejsze się stanie, gdy młodości i wdziękowi Kairosa grecka wyobraźnia przeciwstawi obraz Chronosa jako upiornego starca. W czasie linearnym,

¹ Por. Homer, 1990: 4, 184–185; 8, 84; 8, 326; 11, 439. Por. również Trede-Boulmer, 2015: 25–28.

ogarniającym i zamykającym w sobie byt, pochłaniającym wszystko jak toń, jak odmet, rozbłyскуje kairosowy moment, jak szansa i zarazem jak wyzwanie. Ostre przeciwieństwo ujawnia istotę tego, co w nim jest przeciwstawione, ale gubi też wiele z istoty samej relacji: a przecież *kairos* potrzebuje tego tła, na którym może rozbłyśnąć, a ów czas linearny, *chronos* domaga się sensu ponad jednostajnym tętnem odmierzanych punktów. W istocie nie ma jednego bez drugiego: *chronos* brzemienny jest *kairosem*, *kairos* może zrodzić się tylko w *chronosie* (por. Smith, 1969). Jak zauważa Giorgio Agamben:

Ogólnie rzecz ujmując, *kairos* i *chronos* są sobie przeciwstawiane, jako terminy jakościowo heterogeniczne, co jest z pewnością słuszne. Lecz tutaj nie tyle — i nie tylko — opozycja między nimi jest decydująca, ile ich relacja. Co mamy, gdy mamy *kairos*? Najpiękniejsza znana mi definicja *kairosu* znajduje się w *Corpus Hippocraticum* i ujmuje go ona właśnie w odniesieniu do *chronosa*. Definicja ta mówi [...] „*chronos* jest tym, w czym jest *kairos*, a *kairos* jest tym, w czym jest niewiele *chronosa*”. Przyjrzyjcie się uważnie niezwykłemu przeplataniu się tych dwóch pojęć, które dosłownie odnajdują się jedno w drugim (Agamben, 2000: 114–115; przekład mój — R.S.).

Kairos ma wszakże jedno niezwalczone przeciwieństwo, wprost nazwane: *akairos*. Wodziński nie odwołuje się *explicite* do tego pojęcia, ale szerokość jego perspektywy obejmuje również decydujące aspekty z nim związane. Literalnie rzecz ujmując, idzie tu o niewczesność i nie byłoby tu wiele do dodania. W takim kształcie jednak, w jakim pojęcie *akairosu* pojawia się u Teofrasta (por. Bielawski, 2014: 68; Teofrast, 1963: 351), nie opisuje ono czasu jako takiego, lecz zastrzeżone tam jest — co szczególnie ciekawe — dla człowieka, który nie potrafi w *kairos* utrafić. Stąd zaproponowana przez Krzysztofa Bielawskiego raczej humorystyczna propozycja tłumaczenia pojęcia *akairos*: „niewporek”. Niewporek — to ten, który nie utrafił we właściwy czas. Może się spóźnił, może minął się całkowicie ze swoim czasem (idealną postacią obrazującą to pojęcie byłby zapewne Don Kichot), a może nigdy w ogóle nie podjął działania.

W myśleniu o *kairosie* jako chwili właściwej ujawnia się bowiem jeden jeszcze trop myślenia. *Kairos* jest chwilą odpowiednią do działania; niedziałanie, bierność będzie zatem postawą z gruntu *akairosową*. Łatwo to dostrzec nawet w owym mitycznym wyobrażeniu *Kairosa* jako przemykającego pod gestem ręki młodzieńca. Ręka jest po coś, ma działać, wraz z Platonskim okiem i światłem funduje widzenie, a zatem poznanie, a zatem najlepsze, co człowiek powinien czynić. W obliczu wyzwania *kairosowej* chwili ręka może działać za szybko lub

za wolno; ma tylko ten jeden właściwy moment na pochwycenie biegnącego. Cóż jednak, jeśli ręka nie ruszy się w ogóle? Nawet pojęcie *akairosu* nawiązuje przede wszystkim do tego, uprzywilejowującego aktywność, rozumienia. *Akairos* to ten, który nie utrafił w swoim działaniu we właściwy czas, ale w każdym razie w ów czas właściwy mierzył lub powinien był mierzyć: albo działał, chociaż działał źle, bo nie w porę, albo zaniechał w ogóle właściwego dla tej chwili działania i pozostał śmieszny jak ręka zawieszona w próżni. Komizm jego sytuacji opiera się na zestawieniu jego działania — lub działania, którego można było od niego oczekiwać — z niewłaściwą po temu chwilą i jest tym wyrazistszy, im bardziej sens działania opierał się na odpowiedniości chwili. Oto dlaczego bawić może obraz człowieka zagubionego w drzwiach obrotowych. Gest ręki zawieszony w próżni, gdy chwila właściwa minęła — gdy grecki bóg przebiegł i pozostawił za sobą tylko żal lub śmieszność — to obraz zmarnowanej okazji, niezrealizowanej potencjalności, działania, które spaliło na panewce. Działanie czerpie sens z przemiany dokonanej w świecie, a tego dokonuje się czynem, nie powstrzymaniem się od czynienia. Jaskrawe uprzywilejowanie działania ponad biernością, aktywności kosztem passywności nie może dziwić: właściwie opisuje nie tylko dynamikę doświadczenia *kairosu*, lecz również — poprzez to — sam paradygmat cywilizacyjny, znamieny dla wspólnoty rozkochanej w czynie, nawet — i może zwłaszcza dlatego — jeśli w powszedniości jej najpowszechniejszym doświadczeniem jest bierność. Od greckich początków naszej drogi myślenia panuje zatem zgoda, że *kairos* opisuje właściwy moment do działania, a śmieszność *akairosu* mierzy się spustoszeniem, jakie działanie w niewłaściwym momencie czyni w ludzkim świecie. Jeśli zaniechanie sytuuje automatycznie powołanego do działania po stronie *akairosu*, nadal wypada zapytać, czy intuicja, jaką wnosi fenomenologiczna wykładnia milczenia — do której nawiązuje w przytoczonym wyżej cytacie Wodziński — jako pełnoprawnej modalności mowy, nie pozwoli się rozszerzyć na ten aspekt naszego życia. Innymi słowy, czy w świecie ufundowanym na działaniu — w którym zdolność pochwycenia chwili właściwej dla czynu musi mieć kolosalne znaczenie — jest miejsce dla zaniechania, które nie oznaczałoby jedynie braku działania, lecz działaniu *akairosowemu* mogłoby przeciwstawić właściwe oczekiwanie? Jak w rozmowie, w której przemawianie, słuchanie i milczenie stanowią — wbrew pozorom — równorzędne sposoby komunikowania się, mierzące w nawiązanie i utrzymanie relacji z rozmówcą — z innym.

Warto nawiązać tu do interpretacji samego Heideggera z *Bycia i czasu*. Przypomnijmy: mowa jest tam egzystencjałem *Dasein*; wraz z egzystencjałami położenia i rozumienia współtworzy decydującą dla określenia bycia *Dasein* strukturę otwartości (*Erschlossenheit*); w ramach tej struktury funkcją mowy

jest artykulacja zrozumiałości. Jako ontologiczny warunek języka mowa przejawia się w różnaitości jego modusów, do których wyróżnionego rodzaju należą — obok wypowiedzi — również fenomeny słyszenia, prowadzące do kolejnego fenomenu, słuchania — i milczenia. Modalności te dokumentują egzystencjalny charakter mowy. Dokumentują też coś więcej.

Słyszenie nie polega na zdolności pochwycenia docierającego z zewnątrz dźwięku; przeciwnie — ontyczne zjawisko percepcji akustycznej jest możliwe dopiero dzięki słyszeniu, tak jak ekspresja dźwiękowa jest w ogóle możliwa dzięki egzystencjalnej mowie (por. Heidegger, 1994: 231). Pozorna oczywistość pierwotnego charakteru biologicznie uwarunkowanej percepcji akustycznej upada z tych samych względów, dla których słyszana wypowiedź nie jest nigdy odbierana jako sekwencja dźwięków, a dźwięki nie są rejestrowane w izolacji od doświadczenia bytu. Słyszymy, już rozumiejąc. Byt anonsuje się poprzez sygnały dźwiękowe, które od razu do niego odsyłają. Możemy, naturalnie, usłyszeć coś po raz pierwszy — rozumiejące słyszenie umieści ten dźwięk w rozpoznanym już przez siebie systemie odniesień, powiąże charakter bodźca, np. gwałtowność i natężenie sygnału, powodujące fizyczną przykrość, z domniemanym rodzajem doświadczenia, np. fizycznym zagrożeniem. Oto dlaczego nawet niecelna broń palna od początku łamała morale nieznanego jej przeciwnika, a szum fal koi i uspokaja, nawet jeśli nigdy nie widzieliśmy morza. Również ontyczny warunek brzegowy czynności komunikowania się — w rodzaju posiadania sprawnych narządów odpowiedzialnych za mówienie i słyszenie — ma tylko ograniczone znaczenie w tym sensie, że prywatcja w tym względzie zmusza do poszukiwania innych dróg transmisji sygnałów albo wyrównania braku za pomocą protezy; dla samego aktu komunikacji jest bez znaczenia. Niesłyszący nie jest nierozumiejącym, jakkolwiek jego niepełnosprawność może wnosić dystynkcję w odbiorze bytu między nim a tymi, z którymi się komunikuje; przez to zaś np. przyczyniać się do budowy muru między nim a jego otoczeniem. Świat odzwierciedlający strukturę — również strukturę fizyczną — naszego bytu, świat obliczony na tę strukturę, to nadal świat sensownych odniesień, w których doświadczenie osoby niepełnosprawnej nadal jest pewnym otwartym projektem bycia.

W interesującym nas teraz aspekcie analizy Heideggera fenomeny te ujawniają, po pierwsze, egzystencjalny charakter współbycia. Komunikat może być nadany i odebrany tylko dlatego, że rozumienie znalazło już swoją wykładnię i osiągnęło zdolność do jej konfrontacji z innym. Nie jest to proces rozciągnięty w czasie, lecz porządek fundowania. „Słyszenie czegoś to egzystencjalne bycie otwartym (*Offensein*) *Dasein* jako współbycia na innego. Jako słyszenie głosu przyjaciela towarzyszącego każdemu *Dasein* słyszenie konstytuuje nawet

pierwotną i właściwą otwartość (*Offenheit*) *Dasein* na jego najbardziej własną możliwość bycia” (*ibidem*: 231–232). Po drugie, słyszenie i ufundowane w nim słuchanie wskazują na istotny receptywny aspekt relacji z innym; w przeciwieństwie do aktywnej ekspansji powiązanej z widzeniem i spojrzeniem, które następująca po Heideggerze fenomenologia Jeana-Paula Sartre’a prawidłowo zidentyfikowała jako narzędzie dominacji nad innym (por. Sartre, 2007), słyszenie i słuchanie opisują bezpośrednio otwartość bytu ludzkiego na zewnętrżność. Naturalnie, jak to już zdążyłem podkreślić, otwartość ta ukierunkowana jest przez rozumienie. Oznacza to również, że w optyce egzystencjalnej analityki *Dasein* nie moglibyśmy nawet usłyszeć czegoś, co nie byłoby już zapośredniczone w rozumieniu; selektywność naszego zmysłu słuchu wobec sygnałów docierających z zewnątrz znakomicie to dokumentuje. Niemniej struktura mowy ujawnia ten wrażliwy etycznie aspekt otwartości, który wiąże się z istnieniem przyczółka dla aktywności ze strony innego w naszej strukturze ontologicznej. Nie znaczy to, że słuchanie oznacza bierność w sensie bezczynności; przeciwnie — jak to współcześnie podniósł zwłaszcza Wolfgang Iser (2001: 67) w swojej koncepcji słyszenia jako zmysłu powiązania — słuchanie oznacza aktywne wdanie się w to, co nasłuchiwane. Aktywność ta — Iser i Heidegger wspólnie wystąpią tu przeciw metafizycznej perspektywie, uprzywilejowującej widzenie — wiąże się z wrażliwością na ulotność, jaka charakteryzuje doświadczenie dźwięku, w przeciwieństwie do pozoru stałości i trwałości, jaki rozumienie nakłada na to, co widziane, co pozwoli się następnie ująć w petryfikującym bycie — jak spojrzenie Gorgony — pojęciu. Wskazuje to na dodatkowy, niezmiernie istotny aspekt tego zagadnienia: świat obrazu wydaje się statyczny i zdany na ogarniające go spojrzenie, a dokładnie tego oczekuje od świata w ogóle tradycyjna metafizyka. Egzystencjalne słyszenie jako otwartość na innego we współbyciu staje się pierwszym krokiem do odzyskania świata heraklitejskiego, odzwierciedlającego czasowość naszego własnego bytu.

W parze z tym idzie egzystencjalna rola milczenia. Przywołajmy ten najbardziej w y m o w n y fragment z *Bycia i czasu*:

Ktoś milczący podczas wspólnej rozmowy może w sposób bardziej właściwy „dawać do rozumienia”, tzn. wykształcać zrozumienie, aniżeli ktoś, komu nie zbywa słów. Wielosłowie na jakiś temat nie gwarantuje w najmniejszym stopniu, iż zrozumienie zostanie poprzez to pogłębione. Przeciwnie: nadmierne omawianie zakrywa i doprowadza coś rozumianego do pozornej jasności, tj. do niezrozumiałości cechującej trywialność. Milczenie zaś nie oznacza niemoty. Niemy ma właśnie skłonność do „mówienia”. Nie tylko nie dowiódł on, że potrafi milczeć; brak mu nawet jakiegokolwiek możliwości dowiedzenia czegoś takiego. I tak jak on również ktoś

z natury małowówny nie pokazuje, że milczy i że milczeć potrafi. Kto nigdy nic nie mówi, ten i w danym momencie nie może zamilknąć. Tylko w rzeczywistym mówieniu możliwe jest właściwe milczenie. Aby móc milczeć, *Dasein* musi mieć coś do powiedzenia, tzn. musi dysponować właściwą i bogatą otwartością samego siebie. Wtedy dopiero zamilknięcie ujawnia i utracą „gadanie”. Jako modus mówienia, zamilknięcie artykułuje zrozumiałość *Dasein* tak źródłowo, że rodzi się z niego rzeczywista możliwość słyszenia i przejrzyste wspólne bycie (Heidegger, 1994: 233–234).

Ostatnie zdanie w przywołanym fragmencie — podobnie jak wcześniej przytoczone podkreślenie roli przyjacielskiego głosu, tj. głosu sumienia — zapowiada już późniejszą analizę możliwości zdecydowania, tj. właściwej otwartości, która na gruncie *Bycia i czasu* oznacza najbardziej radykalną bezpośrednią eksplikację etycznego sensu pytania o bycie. Zew sumienia — powie Heidegger — milcząco daje do zrozumienia. Milcząco — gdyż zadaniem jego nie jest pomnożenie wielosłownia, w nadmiarze otaczającego powszednie *Dasein*, lecz właśnie znaczące zatrzymanie potoku gadaniny, jaką wokół *Dasein* roztacza Się (*das Man*). Dopiero dzięki zamilknięciu, jakie charakteryzuje właściwą otwartość *Dasein*, możliwa staje się rzeczywista komunikacja z innymi, w której *Dasein* może z kolei odegrać rolę ich sumienia (por. *ibidem*: 418).

W ten sposób powracamy do uwagi Wodzińskiego z *Kairosu* o roli okamgnienia (*Augenblick*). W *Byciu i czasie* właściwa otwartość cechuje właściwą troskę. Sama troska — w punkcie wyjścia pozwalająca się określić jako zawsze już niewłaściwa — jest konstytuowana w splocie projektu, rzucenia i upadania. Upadanie stanowi tu pewien punkt newralgiczny, jako gwarancja egzystencjalnego charakteru niewłaściwego bycia *Dasein*. *Dasein* zawsze już zdążyło upaść — osunąć się w wir upadania, w którym nie jest sobą, tj. swoimi możliwościami bycia, lecz jest określone na gruncie możliwości bycia podsuniętych w niewłaściwym współbyciu.

Ontologiczny sens troski to czasowość; w jej ekstazach przyszłości, byłości i współczesności znajdują swoje ufundowanie poszczególne *modi* troski, odpowiednio: projekt, rzucenie i upadanie. Gdy *Dasein* podejmuje swoje bycie we właściwej otwartości, tj. otwiera się na własne możliwości bycia, właściwe uczasowienie umożliwia właściwą troskę. W jaki sposób jednak może wówczas przekroczyć własne określenie przez nieuchronną tendencję do upadania? Jak może naruszyć tę pieczęć, którą na jego możliwościach bycia zawsze zdążyło już złożyć niewłaściwe uczasowienie?

Pytanie można sformułować też inaczej: jak wyjść z pułapki, którą narzuciło nam metafizyczne rozumienie czasu? Czas jest rozumiany przez metafizykę

na gruncie jedyne go znanego jej rozumienia bycia, tj. obecności. Dlatego dominująca w metafizyce wykładnia czasu uprzywilejowała linearność; czas był potrzebny jako miara — i rama — dla bytu (Heidegger, 2009: 253–273). Oto dlaczego od czasów Arystotelesa Chronos zwycięża nad Kairosem. Jeśli przystaniemy na wymierzone w metafizykę rozstrzygnięcie Heideggera, wedle którego to bycie rozumiane jest na gruncie czasu, a nie na odwrót, jasna stanie się korelacja między koncepcją bytu obecnego — a zatem statycznego i podatnego na zdefiniowanie go i rozporządzenie nim — a niewłaściwym rozumieniem współczesności, które ma takie rozumienie bytu umożliwić. Współczesność — tak poręczna dla metafizycznego rozumienia bytu — staje się pułapką, unieruchamiającą każdy byt, również wkraczające w nią *Dasein*. We współczesności byt nie jest już rozumiany w perspektywie możliwości bycia, ale w byciu tylko tym, czym aktualnie jest. Właśnie dlatego *Dasein* pierwotnie jest ontologicznie zniewolone i dopiero w przywróceniu jego bycia ku właściwym możliwościom tkwi jego ontologicznie rozumiana wolność.

Odpowiedzią na gruncie koncepcji Heideggera jest okamgnienie: właściwa współczesność, w której zdecydowane — właściwie otwarte — *Dasein* podejmuje własne możliwości bycia. Przychodzi do siebie jako zawsze już będącego, przechodząc przez współczesność, lecz nie pozwalając jej na zatrzymanie go w niej. Oznacza to rzeczywiste podjęcie danej możliwości bycia, w przeciwieństwie do ciągłego odsuwania jej w upadaniu. Przechodząc z języka ontologicznego na ontyczny, powiedzielibyśmy: właściwe *Dasein* czyni to, czego domaga się od niego ta właśnie chwila (por. Strzelecki, 2006: 99). Okamgnienie — to *kairos*.

Czasem chwila domaga się właśnie zamilknięcia. Ta intuicja, nietrudna może do uchwycenia, ale niezmiernie trudna do rzeczywistego zrozumienia i interioryzacji dla umysłu operującego w obrębie doktryny metafizycznej, doktryny czynu, wyrażona została wprost przez Heideggera na długo przed tym, zanim jego własne powojenne milczenie stało się znaczące. Pojawia się ona po raz pierwszy — jak to wskazałem powyżej — już w *Byciu i czasie*. Sens, jaki wiąże tam niemiecki myśliciel z otwierającą funkcją milczenia na ontologicznym planie *Dasein*, pozwala się dobitnie wyeksplikować również w swoim etycznym aspekcie. Zapytać musimy: kiedy milczenie przekracza charakter podkreślonych przez Wodzińskiego „znanych metafizyce negatywnych postaci nie-mowy i nie-mówienia”? Kiedy mowa przestaje uczestniczyć w zmowie, kiedy uchyla się od swego, przypadającego jej w powszedniości niewłaściwego współbycia, zadania przestąpienia gadaniną możliwości bycia. Skąd jednak pochodzi owo zadanie? Jego źródłem jest metafizyczny etos czynu i ekspansji, dla którego powstrzymanie się od działania, oczekiwanie i milczenie jest prywatą, jest biernością, jest kamieniem obrazy. Etos ten nie zna *kairosu*; znamienne jest dla

niego — powie Heidegger — zagubienie we współczesności, ontycznie aż za dobrze wszystkim nam znane jako ów „brak czasu” (por. Heidegger, 1994: 573; 1998: 39). Egzystencjalny etos zdecydowanego *Dasein* przeciwstawia etosowi metafizycznemu ową przestrzeń wolności, którą otwiera dlań okamgnienie (por. Heidegger, 1983: 224). Milczenie stawia w nim tamę owej ekspansji; jeśli ucina gadaninę, wyzwala zagadanych; jeśli jest odpowiedzią daną innemu, nie musi być negatywną od-mową: może oznaczać właśnie ustąpienie przed innością, by pozostawić jej wolne miejsce dla własnej ekspresji, by pozwolić innemu mówić — także na sposób milczenia — i być sobą². I wydaje się, że to właśnie miał na myśli Wodziński, pisząc o gościnności milczenia jako co najmniej możliwym wytłumaczeniu spotkania myśliciela z poetą w Todtnaubergu.

Kairos gościnności jest odpowiedzią, jaką według Wodzińskiego znajduje, wobec wyzwania ze strony czasu i wołania ze strony innego, Heidegger i Celan — zarówno Heidegger w Todtnaubergu, jak i Celan w *Todtnaubergu* (Wodziński, 2010: 277–278). Gościnność pozwala odczytać się jako gość-inność (por. *ibidem*), jako przemiana Obcego (potencjalnie wrogiego, „co pobrzmiwa najsilniej w łacińskim *hostis*”; *ibidem*: 277) w Innego. Otwiera wówczas na spotkanie z innym, w którym niesamowitość (*Unheimlichkeit*) radykalnie innego zostaje zachowana, w którym inność sama zostaje zabezpieczona przed asymilacją — bo inny może być w tym spotkaniu sobą — a zarazem zawiązana zostaje relacja. W ten sposób odślania się owo poszukiwane tu wcześniej właściwe oczekiwanie, które mogłoby przeciwstawić się działaniu akairosowemu.

I więcej niż działaniu, i więcej niż oczekiwanie. Poza paradygmatycznym rozróżnieniem na czyn i zaniechanie, i nawet poza rozróżnieniem właściwej i niewłaściwej chwili, opowieść Wodzińskiego o spotkaniu w Todtnaubergu otwiera na bogactwo możliwości rozumienia *kairosu* jako konstelacji znaczeń (*ibidem*: 8). Fenomeny oczekiwania, spotkania, gościnności i milczenia przesycone są teraz temporalnością ludzką, zanika ich wymiar chronologiczny, który tak wyraźny jest w postawach zmęczonego, niespełnionego oczekiwania czy rozczarowania innym. Jak zauważa Łukasz Kołoczek, oczekiwanie, konstytuujące Niemców jako naród — na co późny Heidegger kładzie tak wielki nacisk — przypomina oczekiwanie na powtórne przyjście Mesjasza, decydujące dla określenia egzystencji Tesaloniczan, do których pisze Paweł z Tarsu.

² Koresponduje z tym ów pozytywny aspekt ustąpienia przed innym, który eksponuje w myśli Heideggera formuła „pozwoić być” (*Seinlassen*), określająca w *Byciu i czasie* sposób bycia zdecydowanego *Dasein* wobec innych, gdzie charakteryzuje też właściwą troskę. Formuła ta najpełniejszy wyraz znajduje w rozprawie *O istocie prawdy* (Heidegger, 1999: 166), w której wprost wyraża w pełni pozytywny sens pozwolenia bytowi być nie jako prywacja, nie jako ontologiczne *désintéressement*, lecz jako rzeczywiste wdanie się w inny byt.

Nie jest ono „oczekiwaniem na coś z porządku chronologicznego. Paweł nie kwapi się z poinformowaniem, kiedy to nastąpi, wie bowiem, że nie owo ‘kiedy’ określa sposób bycia członków jego gminy, ale sam fakt, że się to stanie. Pytanie o czas jest pytaniem zadany z zewnątrz” (Kołoczek, 2019: 57). Czas oczekiwania w sensie oczekiwania właściwego to *kairos*, a nie *chronos*. Już nie chodzi o czas, w którym jest wspólnota, czy o czas, który wspólnota ma do przebycia, lecz o sposób podejmowania w każdej chwili życia, do jakiego zdolny jest każdy z jej członków, który żyje oczekiwaniem. Koreponduje z tym ujęcie Agambena, który w czasie mesjanistycznym — opisywanym w apostoła Liście do Rzymian przez *kairos*, jako *ho nun kairos*, „czas teraz” — upatruje istoty przesłania Pawłowego, a wraz z nim podstawy zrozumienia samej możliwości wspólnoty mesjanistycznej (por. Agamben, 2000: 10).

Jak już to zaznaczyłem, wprowadzając pojęcie *akairosu*, Wodziński nigdzie nie przytacza wprost tego terminu, chociaż sens tego pojęcia pobrzmiewa w jego krytyce komentatorów spotkania Heideggera i Celana, równie jak w interpretacji tragigroteskowego zaślepienia Heideggera, zaślepienia „zdolnego «momentalnie» do pomylenia Hölderlina z Hitlerem” (Wodziński, 2010: 148). Jest jednak jasne, że wzywający egzystencję *kairos* oczekiwania, *kairos* spotkania, *kairos* gościnności przeciwstawia się *akairosowi* niespełnionego oczekiwania, rozczarowania innym, odmowy przystania na inne, skoro inne nie pozwala się zasymilować (i np. milczy, zamiast dać sobie podyktować słowa pokuty).

Kairosowe fenomeny, o których mowa, zatracają w tej perspektywie ów gorączkowy charakter znamionujący pogoń za *occasio*, a zwłaszcza zatracają tę nutę desperacji, jaka wyczuwalna jest we wspomnianym wyobrażeniu ręki wyciągniętej, by pochwycić biegnącego boga. Właściwa odpowiedź na wyzwanie chwili nie może być udzielona pod presją zewnętrżności, choćby „braku czasu”, lecz musi płynąć z własnej egzystencji, z własnej wolności, którą — jak to podkreśliłem — otwiera wezwanie ze strony chwili. Odpowiedź płynie z wolności, ale to, co ją poprzedza, to wezwanie. I to umiejętność usłyszenia wezwania — czy wyzwania — wprowadza w *kairos*. *Akairos* paradoksalnie jawić się może jako prawie-*kairos*, jako bezpośredni skutek próby nadążenia za umykającym bogiem. I może być podyktowany najlepszą wolą. Jak *kairos*, może przybrać formę działania lub zaniechania; nieważne: odróżnia się od *kairosu* — tylko i aż — nieumiejętnością usłyszenia wezwania.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2000). *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*. (Przeł. J. Revel). Paris: Éditions Payot et Rivages.
- Bielawski, K. (2014). *Χρόνος (chronos) — καιρός (kairos) — αἰών (aion): czas dla filologa*. W: M. Proszak, A. Szklarska, A. Żymełka (Red.). *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu* (s. 63–70). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Farias, V. (1997). *Heidegger i narodowy socjalizm*. (Przeł. P. Lisiecki, R. Marszałek). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1998). Pojęcie czasu. (Przeł. J. Mizera). *Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*, 20, 27–45.
- Heidegger, M. (1999). O istocie prawdy. (Przeł. J. Filek). W: M. Heidegger. *Znaki drogi* (s. 157–177). Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Heidegger, M. (2009). *Podstawowe problemy fenomenologii*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Homer (1990). *Iliada*. (Przeł. F.K. Dmochowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kołoczek, Ł. (2019). *Na skraju. Wokół filozofii Cezarego Wodzińskiego*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Ott, H. (2013). *Martin Heidegger. W drodze do biografii*. (Przeł. J. Sidorek). Warszawa: Aletheia.
- Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicłość*. (Przeł. J. Kielbasa et al.). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Smith, J.E. (1969). Time, times and the 'right time'. Chronos and Kairos. *The Monist*, 53 (1): *Philosophy of History*, 1–13.
- Strzelecki, R. (2006). *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy Sein und Zeit Martina Heideggera*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Teofrast (1963). *Charaktery*. (Przeł. I. Dąmbaska). W: Teofrast. *Pisma*. T. I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Trede-Boulmer, M. (2015). *Kairos. L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.* Paris: Les Belles Lettres.
- Welsch, W. (2001). Na drodze do kultury słyszenia? (Przeł. K. Wilkoszewska). W: E. Wilk (Red.). *Przemoc ikoniczna czy „Nowa widzialność”?* (s. 56–74). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wodziński, C. (1994). *Heidegger i problem zła*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wodziński, C. (2010). *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan — Heidegger*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Wodziński, C. (2016). Rektor Heidegger. W: M. Drwięga, R. Strzelecki (Red.). *Wolność jako odpowiedzialność. Jackowi Filkowi na siedemdziesiąte urodziny* (s. 197–222). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Young, J. (2000). *Heidegger, filozofia, nazizm*. (Przeł. H. Szłapka). Warszawa — Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.