



**Radosław Strzelecki\***

**Streszczenie:** Celem artykułu jest ukazanie wzajemnych związków czasu i etyki jako decydujących zarówno dla kształtu teorii etycznych, jak i dla moralnego wymiaru życia człowieka. Wywód opiera się na analizie podstawowych greckich pojęć odnoszących się do czasu, czyli *chronosu*, *kairosu* i *aionu*. Mimo głębokiej współzależności i wielkiego napięcia, utrzymującego się między tymi pojęciami – podkreślić to należy zwłaszcza w odniesieniu do relacji *chronosu* i *kairosu*, to właśnie *kairos*, rozumiany jako właściwy moment do działania, może ustanowić etyczną powinność.

**Słowa kluczowe:** etyka, czas, *chronos*, *kairos*, *aion*.

Zamierzam prześledzić tu relację etyki i czasu, mając na uwadze dwie kwestie: po pierwsze, czy i w jaki sposób dla naszej etyczności istotne jest nasze pojmowanie czasu?; po drugie zaś: w jaki sposób myślenie etyczne może nawiązać do problematyki temporalności, nie zamykając się od razu w paradygmatycznym rozumieniu czasu w jego funkcji miary?

Temat mojego wystąpienia może nieuprzedzonego słuchacza wprawić w zrozumiałą konfuzję. Jej istotę dobrze ujmuje znana obserwacja Augustyna z Hippony: „Czymże jest więc czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” (Augustyn 1978, s. 227). Wszyscy wiemy, czym jest czas – dopóki nie zapytamy o to wprost. Dlaczego? Otóż zwykle traktujemy go jak narzędzie, a narzędzie – jak argumentuje Martin Heidegger (1994, s. 97–98) – wtedy spełnia swoją funkcję, kiedy dobrze leży w ręce albo – lepiej: kiedy jest przedłużeniem naszej ręki, kiedy znika w wykonywanej czynności, a zatem wtedy, kiedy właśnie nie każe o siebie zapytywać, kiedy możemy o nim zapomnieć. Inaczej dzieje się wtedy, gdy pytanie nasze wprost tematyzuje czas. Pytanie to przywraca czas naszej uwadze, a tym samym wyrzywa go z roli dobrze funkcjonującego narzędzia; pytających zaś wytrąca z naszego powszedniego, obracającego odniesienia do czasu. Na czym owo powszednie odniesienie polega? Kto nie pyta o czas, ten po prostu posługuje się nim: mierzy. Ta funkcja czasu zdaje się wówczas ujawniać już całą jego istotę. A to rozumienie istoty czasu decyduje o sposobie rozumienia relacji czasu i bytu. Czas jest z tej perspektywy zwykle ujmowany jako swego rodzaju zbiornik, w którym niejako „zanurzony” jest każdy będący „w czasie” byt. Tłumaczenie specyfiki czasu metaforą tak wyraźnie przestrzenną absolutnie nie jest przypadkowe. Zarówno naukowe, jak i potoczne rozumienie czasu w jego funkcji ogarniania bytu stanowi, po pierwsze, podstawę przypisania mu względem bytu swoistej katalogującej funkcji. Po drugie zaś, przestrzenny model myślenia o czasie decyduje – na co zwracał uwagę już Bergson (1913, zwł. wstęp i rozdz. III) – o przyjęciu deterministycznej koncepcji rzeczywistości. Metafora przestrzenna ustępuje niekiedy mitycznemu wyobrażeniu czasu jako ogarniającego wszystko i wszystko pochłaniającego żywiołu, spersonifikowanego w przerażającym obrazie pożerającego własne dzieci Kronosa. W obu tych ujęciach czas jest poza nami, ale my jesteśmy i przemijamy w nim.

Czyż jednak doświadczenie własnego odniesienia do czasu nie wydaje się bardziej źródłowe, bardziej podstawowe niż odniesienie do zewnętrżności? Czas w naszym

Rozumienie istoty czasu  
decyduje o sposobie  
rozumienia relacji  
czasu i bytu

\* Dr Radosław Strzelecki, Zakład Etyki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, radoslaw.strzelecki@uj.edu.pl.

życiu jest doświadczany jako coś innego niż miara – jako autonomiczna, a przecież nadal nasza siła. To, w jaki sposób używamy tej siły, ma już określony etyczny sens i decyduje o naszej postawie etycznej. Czy wybiorę życie chwilą, czy przyszłość – a jeśli wybiorę przyszłość, to czy będzie to moja przyszłość, czy przyszłość tych, którzy przyjdą po mnie? Czy wybiorę przeszłość – a jeśli wybiorę przeszłość, to czy będzie to moja przeszłość, czy przeszłość wspólnoty, która przywiodła mnie na to miejsce? Każda z tych perspektyw zawiera już w sobie nieuchronnie zawsze ukonkretnione odniesienie do innych i konkretny sens etyczny. Sposób, w jaki rozumiem moją czasowość, zawsze angażuje zarazem moje rozumienie sensu własnego bycia, bycia innych, bycia świata.

Zasygnalizowane zatem powyżej przekonanie, według którego rozumienie czasu może mieć istotne znaczenie etyczne, nie polega jedynie na banalnej konstatacji, że

—  
Czasowość jako  
niezbywalne i istotowe  
określenie bytu ludzkiego  
odstąpić musi zarazem  
istotę naszego źródłowo  
rozumianego *ethosu*

dla pewnych aspektów życia etycznego może mieć znaczenie fakt, że akurat jesteśmy w czasie. Dla tego przekonania decydujący jest raczej fakt, że czasowość jako niezbywalne i istotowe określenie bytu ludzkiego odstąpić musi zarazem istotę naszego źródłowo rozumianego *ethosu*. Przeniesienie uwagi na sam czas ujawnia coś niezmiernie istotnego, co niknie w codzienności wypełnionej zwykłym obracającym się stosunkiem do czasu i bytu. Czy czas, który ujawnia się w specyficznie ludzkim doświadczeniu jego autonomicznej siły, jest czymś więcej, niż sądziliśmy? Na razie wiemy co

najmniej tyle, że czas nie pozwala się sprowadzić do funkcji użytecznego i nienarzucającego się narzędzia.

Problem czasu pozwala się zatem rozważyć również poza tą narzędziową perspektywą. Zaryzykowałbym wręcz twierdzenie, że właśnie rozumienie czasu stanowi istotną – chociaż z pewnością nie jedyną – podstawę naszej etyczności, zarówno w teoretycznym rozumowaniu, jak i w sferze *praxis*. Prześledzenie genezy teoretycznego pojęcia czasu ujawnia – co postaram się wskazać – że dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że czasowość stanowi sam rdzeń ontologicznej charakterystyki człowieka. Zakłada to nawet owa definicja czasu jako miary, jaką zwykliśmy milcząco w naszym narzędziowym stosunku do świata akceptować. Dla Arystotelesa, pierwszego myśliciela, który zdołał teoretycznie opracować zagadnienie czasu od tej strony, było oczywiste, że jeśli czas jest miarą, musi istnieć ktoś, kto będzie używał go w tej funkcji: musi mianowicie istnieć mierząca zmianę czasu dusza (Arystoteles 1968, s. 146). Innymi słowy, bez obserwatora czas nie istniałby w ogóle. Korespondujące z wykładnią Arystotelesowską naiwnie realistyczne rozumienie świata zakłada zatem – przy poważnym traktowaniu jego argumentacji – jakiś idealny, holistyczny ogląd, dzięki któremu może zaistnieć to, co przywykliśmy uznawać za owo obiektywne, przebiegające obok wypełnionego zmianami świata, tętno czasu. Realistyczne stanowisko wobec czasu zakłada zatem również obecność obserwatora; taką właśnie rolę przez wieki pełnił w teologii chrześcijańskiej Bóg. Co najmniej od czasów Kanta wiemy jednak, że dowód na istnienie Boga jest, mówiąc ściśle, niemożliwy, za to istotę czasu można o wiele łatwiej wyjaśnić, sytuując go po stronie prerogatyw podmiotu. W ten sposób czas został pojęty jako aprioryczny warunek możliwości zjawisk, jaki nasze poznanie wnosi do świata (Kant 1957, t. I, s. 107–137).

Trzeba podkreślić, że stanowisko Kanta nie oznacza w żadnym wypadku antropologizacji (czy reantropologizacji) czasu ani – zwłaszcza – zerwania z funkcją

czasu jako miary. Przeciwnie, koncepcja czasu jako apriorycznej formy zmysłowości w najwyższym stopniu wiąże wykładnię Kanta z rozumieniem czasu jako narzędzia, za to o interesującej nas tutaj zależności etyki i czasu Kant ma do powiedzenia tyle, że tam, gdzie jest możliwa etyka, jakiej pragnie, tam nie ma czasu (w tym sensie odpowiedź Kanta na zadane przez nas pytanie o etykę i czas jest znacząca, chociaż negatywna) (Kant 2002, s. 103–104). Jednak rozpoznanie Kanta jest bardzo istotne, jako że dopiero wraz z dowiedzeniem ontologicznej istotności czasu dla określenia bytu ludzkiego możemy udokumentować etyczną rangę temporalności.

Trzeba zatem również podkreślić, że to właśnie owa wskazana w naszym pytaniu intuicja była źródłowa dla myślenia etycznego – co znakomicie dokumentują pierwsze greckie pojęcia definiujące czas – a koncepcja czasu jako narzędzia paradoksalnie stanowi właśnie wtórny fenomen.

Potrzeba było ogromnego wysiłku myśli teoretycznej, by pierwotne greckie intuicje, eksplorujące opozycję tego, co przemijające, a zatem czasowe, i tego, co nieprzemijające, a zatem wieczne, ustąpiły przed pragmatyczną koncepcją Arystotelesa. Dopiero w *Fizyce* Arystotelesa czas, zdefiniowany jako miara ruchu, może wkroczyć w swoją – dla nas tak oczywistą – rolę narzędzia służącego do ogarniania, pochwytywania, mierzenia i katalogowania bytu. Dzięki Arystotelesowi czas zyskuje rangę absolutnie niezbędnego narzędzia naukowej analizy rzeczywistości zmysłowej, z trawca jednak w znacznym stopniu rolę egzystencjalnego określenia bytu ludzkiego, jaka była oczywista dla antenatów myśli Stagiryty.

Zasadne jest zatem, by osią naszej analizy uczynić teraz greckie pojęcia opisujące czas. Od razu też należy podkreślić, że – wbrew obiegowym mniemaniom, przypisującym greckiej kulturze dominację kolistego rozumienia czasu – nie ma podstaw, by twierdzić, iż istnieje jedna, paradygmatyczna grecka wykładnia tego fenomenu (Lloyd 1988, s. 208). Niemniej możemy zaryzykować tezę, że następujące greckie pojęcia: *aion* (αἰών), *chronos* (χρόνος), *kairos* (καιρός), pozwalają w pewnym stopniu zdać sobie sprawę z wieloaspektowości greckiego rozumienia czasu i w tym sensie mogą pełnić funkcję użytecznych matryc dla dalszego rozważenia jego istoty w interesującym nas tutaj aspekcie.

*Aion* – przyswojony polskiej literaturze jako gnostycki eon – pochodzi od indoeuropejskiego *ai-*w, oznaczającego zarazem siłę witalną i trwanie (Bielawski 2014, s. 69), i opisuje czas jako trwanie, wiek, wieczność. Wieczność będzie tu podstawowym znaczeniem, czego przykłady odnajdujemy w Platońskim *Timajosie*, gdzie termin ten oddaje sposób bycia najwyższych zasad i idei, a także w Heraklitejskim zagadkowym „osiemnastym fragmencie”. *Aion* jako wiek może opisywać pewien interwał w czasie; może wówczas – jak u Hezjoda, ale też jak w judeochrześcijańskiej wykładni dziejów – określać epokę w dziejach. Może jednak również opisywać wiek w sensie pewnego okresu w życiu człowieka (jak dojrzałość czy starość) czy w trwaniu innego bytu czasowego.

Dopiero wraz z dowiedzeniem ontologicznej istotności czasu dla określenia bytu ludzkiego możemy udokumentować etyczną rangę temporalności

Greckie pojęcia: *aion* (αἰών), *chronos* (χρόνος), *kairos* (καιρός), pozwalają w pewnym stopniu zdać sobie sprawę z wieloaspektowości greckiego rozumienia czasu i w tym sensie mogą pełnić funkcję użytecznych matryc dla dalszego rozważenia jego istoty

Pojęcie *chronos* – które w ocenie filologów prawdopodobnie wiąże się z indoeuropejskim *gher*, oznaczającym (co również bardzo znaczące!) „łapać”, „ogarniać”, „obejmować” (tamże, s. 65) – zaczyna być znacznie później używane do opisu fenomenu czasu i – co szczególnie warto podkreślić – od razu w bardzo precyzyjnie określonym znaczeniu. *Chronos* to czas ujęty jako ciągłość; wyraża ilościowy aspekt trwania, sekwencyjny porządek zdarzeń, możliwy dzięki rozumieniu czasu jako przepływu równych jednostek; dzięki temu właśnie może opisać czas w jego funkcji miary względem tego, co od czasu jest różne, ale co podlega zmianie. Gdy Arystoteles w IV księdze *Fizyki* poszukuje określenia istoty czasu jako miary, która zarazem pozwoliłaby mu zachować ontologiczną odrębność czasu od tego, co jest nim mierzone, *chronos* stanowi dla niego podstawowe pojęcie. W ten właśnie sposób wpływowa interpretacja Arystotelesa, znakomicie ujmująca zarazem potoczne intuicje dotyczące natury czasu, jak i naukowe znaczenie tego fenomenu (jako że precyzyjnie określa zadanie czasu jako miary ruchu), miała zdominować – przez swoją potoczną zrozumiałość i metodologiczną użyteczność – rozumienie czasu w cywilizacji zachodniej.

Tymczasem pozostaje nam jeszcze trzecie pojęcie – *kairosu*. Intrygujące, że etymologia tego słowa pozostaje niejasna, a jego znaczenie na pewno ewoluowało (tamże, s. 67). W każdym razie *kairos* pojawia się już u Homera, tylko jako określenie przestrzenne, a nie czasowe: *kairos* u Homera to właściwy punkt czy miejsce; to np. wiązanie zbroi, poprzez które można zadać przeciwnikowi skuteczny cios (De Jong 2007, s. 17–39). Ta właściwość, odpowiedniość, okazja do działania zostanie następnie przeniesiona do czysto już temporalnego znaczenia pojęcia *kairos*. Gdy Platon pisze swoje *Listy*, używa pojęcia *kairos*, aby ująć czas w jego jakościowym,

a nie ilościowym aspekcie (Platon 1987). Chodzi wówczas o „ten oto”, „ten właściwy” czas, odpowiedni moment do działania, stworzony przez okazję i niepowtarzalny, przemijający okoliczności. *Kairos* będzie zatem oznaczał krytyczny, decydujący moment, chwilę jedyną spośród wielu, doskonałą i „wręcz domagającą się działania”.

Ten szczególny aspekt doświadczenia czasu jako *kairosu* – owo domaganie się ze strony chwili – musi szczególnie przykuwać uwagę etyka. Tym bardziej zatem podkreślić w pierw należy, że w greckiej optyce myślenia wymienione ujęcia fenomenu czasu nie wykluczały się, lecz raczej zakładały i uzupełniały. Ta istotna komplementarność sama również ma istotny sens dla ludzkiego *ethosu*. I tak zwłaszcza *chronos* i *kairos* czerpią swoją istotę z łączącej je relacji. Jest to w oczywisty sposób bardziej widoczne w odniesieniu do *kairosu* – czymże byłaby chwila doskonała bez odniesienia do indyferentnego czasowego continuum? – tym bardziej zatem podkreślić należy, że również *chronos* musi zakładać *kairos*. Otóż w czasie rozumianym sekwencyjnie nie można wyróżnić żadnego elementu sekwencji – co znakomicie widać np. w głośnej argumentacji Kanta przy antytezie pierwszej antynomii czystego rozumu (Kant 1957, t. II, s. 165–166) – a tym samym sens *chrono*-logicznie rozumianego procesu czasowego przychodzi spoza logiki samego trwania, przepływu i następstwa. Możliwość zrozumienia czasu w tym charakterze, możliwość np. samego ujęcia historii jako sensownego procesu tkwi – jak to pokazał John E. Smith (Smith 1969, s. 4–6) – w *kairosowym* charakterze zmiany. Zmiana – która może stać się cezurą dziejów, odnotowaną przez historiografię – wieńczy

W greckiej optyce myślenia wymienione ujęcia fenomenu czasu nie wykluczały się, lecz raczej zakładały i uzupełniały

chrono-logiczny proces i pozwala w ogóle dostrzec jego odrębność i zwłaszcza jego istotę. Dojrzewanie plonu czy wina to proces przebiegający w *chronosie*, który zakłada już nadchodzące *kairoi* zbierania i spożywania. Bohater historii to ten, który nieomylnie rozpoznaje *kairos* dziejów; jego czyn nadaje znaczenie długiemu łańcuchowi zdarzeń prowadzących do tej chwili. I z drugiej strony: czymże byłby czyn bohatera, czyn graniczny, dzielący historię na epoki, bez długiego pochodzenia wydarzeń, które go przygotowały? *Kairos* ma sens tylko jako moment kulminacyjny w pewnej szerszej całości.

A *aion*? Wskazane już tu powyżej wprowadzenie przez Platona w *Timajosie* różnicy między wiecznością, która obejmuje pierwsze zasady i idee, a czasem jako „ruchomym obrazem wieczności” (Platon 1999, s. 686–687), który obejmuje dzieła Demiurga, stanowi oczywisty punkt odniesienia dla myśli religijnej, rozpatrującej relację bytu skończonego względem wieczności. Na tej ścieżce refleksji etycznej zwracać uwagę musi identyczna funkcja *aionu* w stosunku do bytów inteligibilnych i *chronosu* w stosunku do bytów zmysłowych, na którą bezpośrednio wskazuje Platon. Równie istotną zależność *aionu* i *kairosu* odślania judeochrześcijańska filozofia dziejów. W judaizmie i w chrześcijańskiej patrystyce na plan pierwszy wysuwa się myślenie o dziejach w perspektywie kolejnych epok. Granice tych epok w judaizmie to zawarcie i kolejne odnowienia przymierza Boga i Izraela. Tam, gdzie drogi Izraela i chrześcijaństwa rozchodzą się, w optyce patrystycznej wkracza *kairos* dziejów w postaci nadejścia Jezusa Chrystusa. Czas chrześcijaństwa ciąży ku *kairosowi* Chrystusowemu, żadna z chrześcijańskich syntez dziejów, które zawsze przecież – od Augustyna, poprzez Joachima z Fiore, po Hegla i jego uczniów – projektowały również przyszłość, nie wykroczy w swojej wizji poza decydującą rolę tego odniesienia. Dlatego też dzieje w perspektywie chrześcijańskiej stają się pochodem wolności po znanej już drodze. Tymczasem czas judaizmu pozbawiony takiego centralnego *kairosu* pozostaje – jak wskazuje na to André Neher (Neher 1988, s. 272–276) – doskonale otwarty, ale też niepewny, gdyż przymierze zawsze przecież może zostać zerwane. Wolność nie ma tu decydujących wskazówek.

Jak wspominałem już powyżej, z tych trzech pojęć – *chronos*, *aion*, *kairos* – to pierwsze, głównie za sprawą Arystotelesa, miało okazać się najbardziej wpływowe na gruncie filozofii. Nie jest to oczywiście przypadkiem. Arystotelesowi udało się nie tylko upojęciować potoczne rozumienie czasu, ale – razem ściśle uchwycić jego istotę jako narzędzia teoretycznej refleksji. Prosta i genialna definicja Arystotelesa: „czas jest właśnie ilością ruchu ze względu na <<przed>> i <<po>>” (Arystoteles 1968, s. 134), wiąże istotę czasu (jako *chronosu*) z tym, co on mierzy, i w ten sposób pozwala wypreparować jego naukowe rozumienie. Konstytutywne cechy czasu jako *chronosu*: procesualność, precyzyjne liczbowe ujęcie zależności między czasem a tym, co jest przez niego mierzone, idea porządku seryjnego i kierunku (Smith 1969, s. 2–3), ustanawiają czas jako ów znany nam z wcześniejszych uwag zbiornik (bytów) czy ramę (zjawisk), w której i poprzez którą sekwencyjnie zachodzą dane wydarzenia. Dominacja tej formuły posługiwania się czasem odcisnęła trwałe piętno na kształcie naszej cywilizacji.

Jeżeli przystaniemy na diagnozę Martina Heideggera, upatrującego w dziejach myśli zachodniej rozwoju projektu metafizyki jako forpczty i warunku cywilizacji

Z tych trzech pojęć  
– *chronos*, *aion*, *kairos*  
– to pierwsze, głównie  
za sprawą Arystotelesa,  
miało okazać się  
najbardziej wpływowe na  
gruncie filozofii

technicznej, dominacja chrono–logicznej wykładni czasu była w gruncie rzeczy nieunikniona. Dzięki Arystotelesowskiemu paradygmatowi filozofia i nauka otrzymały w jej postaci idealne narzędzie, które umożliwiło w ogóle realizację projektu metafizyki poprzez ogromny wysiłek ścisłego skatalogowania całości bytu. Metafizyka mogła jednak to uczynić tylko poprzez określone, redukcjonistyczne rozumienie bytu w perspektywie tego, co jest aktualnie dane w poznaniu, czyli uobecnione. Metafizyka, która – jak ujmuje to Heidegger – rozumie każdy byt jako obecny, przekłada to rozumienie również na fenomen czasu: obecności (*Vorhandenheit*) bytu odpowiada współczesność określająca ten byt. Byt obecny, byt metafizyki, pozostaje doskonale statyczną aktualnością. Owo redukcjonistyczne rozumienie bytu ma szczególnie dramatyczne konsekwencje dla rozumienia człowieczeństwa. Człowiek nie jest przecież rzeczą, nie jest statycznym bytem zamkniętym w swojej istocie, lecz jego bycie polega na otwartości. Jego bycie to dynamiczne, ufundowane w jego źródłowej czasowości bycie ku możliwościom. Ceną, jaką płacimy jako cywilizacja za zamknięcie innych perspektyw myślenia o czasie, okazuje się w optyce Heideggerowskiej oddalenie człowieka od jego bycia. Odpowiedź Heideggera zmierza do odsłonięcia pierwotnej, ontologicznej czasowości jako sposobu bycia człowieka, a newralgicznym punktem argumentacji

—  
Dopiero wraz  
z odniesieniem  
do zewnętrzności,  
jakie odkrywamy  
w chwili wydobytej  
z jednostajnego trwania,  
etyka zyskuje w ogóle  
znaczenie

stanie się pytanie o możliwość właściwego uwspółcześnienia w okamgnieniu czy też chwili (*Augenblick*). Nie miejsce tu na szczegółowe zreferowanie tego ściśle ontologicznego badania, charakterystyczne jest tu dla nas jednak, że Heidegger następująco podsumowuje tę kwestię: „Egzystencja w ten sposób czasowa ma «ciągle» swój czas *na to*, czego wymaga od niej sytuacja” (Heidegger 1994, s. 553).

Wracamy w ten sposób zarazem do rozumienia czasu jako *kairosu* i do szczególnie doświadczenia domagania się ze strony chwili, które włącza motyw etycznej powinności. Ten właśnie aspekt greckiego rozumienia czasu musi okazać się szczególnie intrygujący dla myślenia etycznego,

ujawnia bowiem zarazem temporalny wymiar etyczności, jak i presję ze strony zewnętrzności, a w tym ostatnim aspekcie otwiera możliwość odniesienia do inności, którą w tradycyjnej perspektywie metafizycznej znosi zarówno obojętny charakter chronologicznej sekwencji, jak i wznoszący się na fundamencie tej sekwencji, obejmujący wszystko w jednej zrównującej perspektywie poznawczej, metafizyczny katalog bytu. Dopiero wraz z odniesieniem do zewnętrzności, jakie odkrywamy w chwili wydobytej z jednostajnego trwania, etyka zyskuje w ogóle znaczenie. Oto *kairos* zarazem opisuje wpływającą chwilę jako tę, której znaczenie opiera się na jej niepowtarzalności, jako tę, która niesie w sobie okazję do działania – ale właśnie z tego względu stanowi wezwanie do podjęcia tej chwili, tego zadania; owo wezwanie może być doświadczone subiektywnie jako etyczna powinność, która stanowi o wadze wezwania, jakiego ze strony chwili doświadczamy jako wolność.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (1968). *Fizyka* (tłum. K. Leśniak). Warszawa: PWN.  
 Augustyn (1978). *Wyznania* (tłum. Z. Kubiak). Warszawa: PAX.  
 Bergson, H. (1913). *O bezpośrednich danych świadomości* (tłum. K. Bobrowska). Warszawa: E. Wende i S-ka.

- 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*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- De Jong, I.J.F. (2007). *Homer*. W: I.J.F. De Jong, R. Nünlist (red.), *Time in Ancient Greek Literature*. Leiden–Boston: Brill.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas* (tłum. B. Baran). Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu*, t. I, II (tłum. R. Ingarden). Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2002). *Krytyka praktycznego rozumu* (tłum. B. Bornstein). Kęty: Antyk.
- Lloyd, G.E.R. (1988). *Czas w myśli greckiej* (tłum. B. Chwedeńczuk). W: A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*. Warszawa: PIW.
- Neher, A. (1988). *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej* (tłum. B. Chwedeńczuk). W: A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*. Warszawa: PIW.
- Platon (1987). *Listy* (tłum. M. Maykowska). Warszawa: PWN.
- Platon (1999). *Timajos* (tłum. W. Witwicki). W: Platon, *Dialogi*, t. II. Kęty: Antyk.
- Smith, J.E. (1969). Time, times and the 'right time'. Chronos and Kairos. *The Monist*, 53(1), 1–13.

## Ethics and time

**Abstract:** The article aims at exposing the relation of time and ethics as crucial both for ethical theories and human moral life. Our path of argumentation goes through examining the root Greek concepts of time, namely chronos, kairos and aion. Even if there is deep interdependence as well as great tension between the above mentioned concepts of time (especially concerning chronos and kairos), it is kairos which can establish – as a right moment to act – the dimension of ethical duty.

**Keywords:** ethics, time, chronos, kairos, aion.