

RADOSŁAW STRZELECKI

(Kraków)

CZAS ETYKI A CZAS JAKO CHRONO-LOGIA

Spośród różnych sposobów wytłumaczenia różnorodności i często przeciwstawnego charakteru postaw etycznych, a także różnorodności i antagonistycznego charakteru poszczególnych etycznych koncepcji filozoficznych, szczególnie wartościowe wydaje się kryterium stosunku do czasu. Wydaje się ono intuicyjne zwłaszcza w odniesieniu do indywidualnej postawy etycznej. Naturalny i stale ponawiany lub odmieniany na przestrzeni życia wybór tej lub innej perspektywy czasowej znajduje odzwierciedlenie w moralności, tak jak moralność znajduje odzwierciedlenie w ludzkim przeżywaniu czasu. Inaczej żyje ten, kto żyje chwilą, a inaczej ten, kto mierzy w przyszłość; ten ostatni może na tę przyszłość pracować, ale może też – cierpliwie czy leniwie – czekać na swój dzień. Inaczej żyje ten, kogo zmiotło życie, lub może: ten, kto wybrał, by życie go zmiotło, a inaczej ten, kto nie ma jeszcze przeszłości, lub może: wybrał, by nie mieć przeszłości. Inaczej o przyszłości myśli ten, kto jest sam i po kim choćby potop, a inaczej ten, kto pozostawi po sobie imię, pamięć, dzieci. Ta prawidłowość, ta zwykle niedoceniana oczywistość musi przykuwać uwagę etyka. Artykuł ten ma zatem na celu ekspozycję znaczenia czasu zarówno dla etyki filozoficznej, jak i dla postawy egzystencjalnej człowieka. Zamierzam skonfrontować ze sobą dwa paradygmatyczne ujęcia zagadnienia czasowości – Arystotelesa i Heideggera, za punkt wyjścia i probierz rzetelności przyjmując najwcześniejszą grecką wykładnię fenomenu czasu, która miała się okazać niesłychanie wpływowa w ukształtowaniu zarówno filozoficznego, naukowego, jak i – paradoksalnie – potocznego rozumienia czasu.

Jeżeli prawdą jest, jak sugeruję to wyżej, że rozumienie czasu stanowi istotną – chociaż z pewnością nie jedyną – podstawę rozumienia etyki, to dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że czasowość określa w pierwszym rzędzie samą egzystencję człowieka. Jeśli „być człowiekiem” oznacza „być określonym przez czas”, jaki dokładnie czas mamy na myśli? Czym jest owa źródłowa czasowość jako egzystencjalne określenie naszego człowieczeństwa? Filozofia szybko dostrzegła ten problem i równie szybko podjęła się jego interpretacji w znamiennej dla Greków perspektywie podziału na to, co przemijające, a zatem czasowe, i to, co nieprzemijające, a zatem wieczne, czyli – w greckiej, bo już niekoniecznie np. w podyktowanej przez judaizm¹ interpretacji – pozaczasowe. Gdy na te pierwsze intuicje nakłada się Arystotelesowska koncepcja czasu jako miary ruchu, czas zostaje ujęty w funkcji ogarniania, mierzenia i katalogowania bytu. Zyskuje podług tej interpretacji rangę istotnego przedmiotu i zarazem absolutnie niezbędnego narzędzia naukowej analizy rzeczywistości zmysłowej, ztraca jednak w znacznym stopniu rolę egzystencjalnego określenia bytu ludzkiego. Czas jako znamionująca człowieka czasowość sprowadza się w tej perspektywie myślenia albo do pewnej, przysługującej człowiekowi, prerogatywy poznawczej: do liczenia przez duszę momentów mierzących ruch, do pewnej, choćby i istotnej, pozycji na tablicy kategorii intelektu czy do podmiotowego warunku poznania zjawisk, albo do mniej lub bardziej trywialnie rozumianej skończoności i przemijalności bytu człowieka. Jeżeli zwłaszcza sens czasowego określenia tego bytu sprowadza się do kwestii bycia w czasie, w znaczeniu: bycia ogarniętym przez czas, w którym ostatecznie jednoczy się myślenie o czasie od Arystotelesa przynajmniej do Kanta (bo aprioryczność czasu u Kanta opisuje właśnie pierwotność ramy czasowej względem ogarnianych przez nią zjawisk²), lub do – obojętnie jak określonej: antropologicznie, biologicznie, religijnie – skończoności człowieka, czyli zwłaszcza jego przemijalności i śmiertelności, nasza wyjściowa teza o znaczeniu rozumienia czasu dla kształtowania się etyki staje się albo bezsensowna, albo trywialna, czyli również zbyt prosta. Jeżeli jednak istnieje możliwość interpretacji czasu wykraczająca poza funkcję, jaką przypisała mu tradycja filozoficzna pospołu z jego po-

¹ Por. A. Neher, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, przeł. B. Chwedeń-czuk [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 266–268.

² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. Tom I*, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957, s. 112–113. Por. również M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 269 i 271.

tocznym rozumieniem, teza nasza w owej alternatywnej interpretacji czasu może znaleźć mocne oparcie.

Aion, *chronos*, *kairos* – te trzy pojęcia zarysowują grecką wykładnię czasu w jej wieloaspektowości i różnorodności. Skoncentrujemy się na razie na ich najbardziej podstawowych znaczeniach³. Nawet czyniąc to zastrzeżenie, nie możemy uniknąć natychmiastowego rozgałęzienia się sensów ukrytych w tych terminach. W swym pierwszoplanowym i najistotniejszym dla filozofii znaczeniu *aion* opisuje wieczność i tak też używa tego terminu Platon w *Timajosie* dla opisanego sposobu bycia najwyższych zasad i idei. *Aion* oznacza jednak również wiek w sensie pewnego, niekoniecznie zakreślonego precyzyjnie, interwału czasowego, następnie w sensie pewnego okresu czy ery historycznej – co okaże się szczególnie atrakcyjne dla judeochrześcijańskiej wykładni dziejów w perspektywie następujących po sobie epok – a także, jak najbardziej *per analogiam*, w sensie charakterystyki czasowego sposobu bycia pewnego określanego przez *aion* bytu; w ten sposób *aion* opisuje również np. okres życia ludzkiego – dzieciństwo, wiek dojrzały, starość. *Chronos* natomiast opisuje czas jako ciągłość, ilość, miarę, sekwencyjny porządek zdarzeń, jednolite trwanie, oparte na przepływie równych jednostek czasowych – i ten właśnie termin w dokładnie takim znaczeniu zostanie użyty przez Arystotelesa w *Fizyce*. *Kairos* opisuje czas w jego szczególnym aspekcie: jako „ten oto”, „ten właściwy” czas, wyznaczony przez okazję i niepowtarzalne, przemijające okoliczności. *Kairos* to krytyczny, decydujący moment, najbardziej stosowna chwila, dramatyczny, zawiązany w jednym ulotnym momencie splot okoliczności, losu i działania. Czas jako *kairos* ujawnia pewien jakościowy aspekt upływającej chwili, która – jako jedyna właściwa – następuje teraz właśnie, od której teraz właśnie nie można się uchylić, która nigdy już nie powróci, podobnie jak zadanie, które ze sobą niesie – podobnie jak domaganie się działania, które ta chwila ze sobą niesie. Greckiej innowacyjności językowej i niezrównanej precyzji w znajdowaniu i wprowadzaniu do filozoficznego języka słowa najdobitniej uchwytującego dany fenomen dorównuje najwyraźniej grecka subtelność, nakazująca myśli spekulatywnej w obliczu wyzwania tej miary, co pojęcie czasu, natychmiast rozgałęziać się we wszystkich możliwych kierun-

³ Na temat rozległości filozoficznych i filologicznych perspektyw rozumienia kluczowego w niniejszym artykule pojęcia *kairosu* por. np. K. Bielański, *Χρόνος (chronos) – καιρός (kairos) – αἰών (aion): czas dla filologa [w:] Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, red. M. Proszak, A. Szklarska, A. Żymelka, Kraków 2014, s. 63–70. Por. również C. Wodziński, *Kairos*, Gdańsk 2010, s. 7–8.

kach. Chciałbym pokazać, w jaki sposób owo rozgałęzienie greckiego pytania o czas, odpowiadające wielości perspektyw spojrzenia na czas, umożliwia właśnie uwzględnienie tej szczególnej perspektywy, jaką jest etyczne rozumienie czasu.

Zainteresowanie etyka naturalnie kieruje się przede wszystkim ku interpretacji czasu jako *kairosu*. Niemniej nie sposób nie uwzględnić istotnej komplementarności poszczególnych ujęć czasu, ważnej również z perspektywy filozofii moralności. *Chronos* i *kairos* potrzebują się nawzajem; dowodzi tego chociażby fakt, że sam charakter sekwencji nie uprawnia do wyróżnienia żadnego elementu tej sekwencji – co jest doskonale widoczne np. w argumentacji Kanta przy antytezie pierwszej antynomii czystego rozumu⁴ – i że tym samym sens rozciągniętego w czasie procesu przychodzi spoza logiki samego trwania i następstwa. W dziejach czy w bycie zachodzi, radykalnie odmienna od zwykłego przepływu piętrzących się wydarzeń, zmiana, która wieńczy chronologiczny proces i pozwala w ogóle dostrzec jego odrębność. Ta zmiana ma już charakter – powiedzielibyśmy za Johnem E. Smithem⁵ – kairosowy. Wino dojrzewa w *chronosie*, ale i miara się przebiera w jednej chwili; bohater historii – Cezar czy Luter – tym się różni od przegranego w historii – Pompejusza czy Husa – że podejmuje działanie w chwili najbardziej do tego stosownej i odtąd nic już nie jest w dziejach takie samo. Wzajemne powiązanie i niesłychane napięcie między *chronosem* i *kairosem* jest źródłem sensu każdego z nich. Czyn bohatera nadaje właściwe powiązanie długiemu łańcuchowi zdarzeń prowadzących do tej chwili; paradoksalnie to *kairos* często ustanawia proces w *chronosie*. I podobnie *kairos* nie ma być przecież atomem pośród atomów, lecz punktem kulminacyjnym w pewnej szerszej całości; moment krytyczny jakże często nadchodzi poprzedzany i zapowiadany przez nieskończenie spokojną i jednostajną powszedniość – domenę *chronosa* – i tylko w odniesieniu do niej ujawnia swój dramatyczny wymiar. Czytelnik Dostojewskiego zna doskonale potężny artystyczny efekt nagłej konfrontacji tych dwóch płaszczyzn: gdy w codzienność wypełnioną niekończącymi się rozmowami, gestami zamierającymi w próżni, pić herbaty, niekończącym się czuwaniem i przeliczaniem rubli, charakterystykami kolejnych pań generałowych, kolejnych radców, kolejnych drobnych krętaczy wdziera się nagle dramat – jak w rozmowie Iwana

⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. Tom II*, dz. cyt., s. 165–166.

⁵ Por. J. E. Smith, *Time, times and the 'right time'. Chronos and Kairos*, „The Monist” 53, 1969, nr 1, s. 4–6.

z Aloszą, w wyznaniu Stawrogina, w śmierci Nastazji Filipowny czy w samobójstwie Swidrygajłowa. Dramat ten zawsze przygotowany jest przez monotonię codzienności, pulsuje i nabrzmiewa pod powierzchnią zjawisk aż do nieuchronnej eskalacji.

Osobna kwestia wiąże się z perspektywami wykorzystania w etyce rozumienia czasu jako *aionu*; są tu możliwe dwie drogi, wytyczone podług rozbieżnych greckich znaczeń tego terminu: pierwsza z nich – Platońska czy w ogóle religijna – polega na problematyzacji stosunku bytu skończonego do wieczności jako korelatu tejże skończoności; druga wykorzystywałaby obustronnie domknięty charakter *aionu* jako epoki w dziejach lub w indywidualnym życiu. W filozofii dziejów od Augustyna i Joachima z Fiore po Hegla i jego uczniów ujawnia się etyczny trop, który poraża rozmachem spekulatywnym, a zarazem może niepokoić. Rzut oka na żydowskie i wczesnochrześcijańskie odczytanie czasu uświadamia, jak dalece otwarty jest czas judaizmu, gdy nadejście Mesjasza stoi wciąż pod znakiem zapytania – i jak wiele zmienia w perspektywie chrześcijańskiej przekonanie, że Mesjasz już był przyszedł i że Paruzja będzie już drugim jego przyjściem. Myślenie o czasie w perspektywie sensu zamkniętej – nawet jeśli jeszcze nie dokonanej – epoki historycznej może opisywać epoki biblijne Boga, Syna i Ducha, może opisywać nieuchronny pochód wolności przez dzieje, ale może też kulminować w wizji tysiącletniej Rzeszy. Otwartość czasu stawia zaś człowieka wobec jego wolności, ale ceną tego indeterminizmu w wymiarze tyleż wspólnotowym, co indywidualnym, jest brak *telosu* i wynikająca z niego źródłowa niepewność, która draży indywidualną egzystencję i przez to może zniszczyć wolną wspólnotę.

Nie sposób jednak przede wszystkim nie uwzględnić faktu, że z tych trzech pojęć: *aion*, *chronos*, *kairos* najbardziej wpływowym – z uwagi na jego przydatność zarówno dla wyjaśnienia potocznego rozumienia czasu, jak i dla samego zaistnienia szeregu nauk pozytywnych – miał okazać się, jak widzieliśmy, na gruncie filozofii przede wszystkim dzięki Arystotelesowi, *chronos*. Konstytutywne cechy czasu jako *chronosa* wskazują na jego procesualny charakter i zezwalają na ujęcie tego, co za pomocą czasu jako *chronosa* ma być mierzone, w perspektywie rozciągniętej w czasie sekwencji. Mamy zatem, po pierwsze, motyw procesu, trwającego przez pewien czas; po drugie, precyzyjne, liczbowe ujęcie zależności między czasem a tym, co przez czas jest mierzone; po trzecie, dysponujemy – np. dzięki definicji Arystotelesowskiej, ujmującej przepływ czasu „ze względu na «przed»

i «po»⁶ – ideą pewnego porządku seryjnego i kierunku⁷. Czas staje się ramą, w obrębie której i poprzez którą sekwencyjnie zachodzą dane wydarzenia. Tkwi w tym zarazem podstawa możliwości łączenia wydarzeń w porządku narracyjnym. Chrono-logia stała się warunkiem koniecznym zarówno badania, jak i raportu z badań, ale również warunkiem samej opowieści – nauk przyrodniczych, równie jak historiografii; na gruncie historiografii i historiozofii miała stać się istotną, chociaż nie jedyną, podstawą samego rozumienia dziejów jako dziejów i zarazem, jako narzędzie nauk przyrodniczych, przyczynkiem do zakwestionowania możliwości myślenia o dziejach w perspektywie scalającego je sensu czy mówiąc wprost – *telosu*, zwłaszcza *telosu* religijnego; na gruncie filozofii stała się gwarantem jedności czasu i zarazem otwarciem jego potencjalnie nieskończonego charakteru przy jego rozumieniu podyktowanym dziejom filozofii przez Arystotelesa; jako wykładnia najbliższa potocznemu rozumieniu czasu w najwyższym stopniu zbliża naukowe rozumienie czasu do potocznego i zarazem umożliwia skrajny obiektywizm, czy lepiej może: naiwny realizm w ujęciu czasu przez myśl nienaukową.

Martin Heidegger przekonująco opisał, w jaki sposób metafizyka zachodnia mogła powziąć projekt dominacji człowieka nad bytem. Akceptując to rozpoznanie, chciałbym zwrócić uwagę, że istotnym momentem ukształtowania się tego projektu jest zwłaszcza powstanie rozprawy Arystotelesa o czasie w IV księdze *Fizyki*. Otóż chrono-logiczność najadekwatniej może pozwolić się ująć jako ta wykładnia czasu, która musiała się pojawić w ramach rozumienia bytu wytyczonego przez zachodnią metafizykę u samego zarania jej projektu, tj. u Arystotelesa; chrono-logiczność stanowi właśnie to narzędzie, które umożliwiło w ogóle realizację projektu metafizyki, gdyż *chronos* umożliwia samo katalogowanie bytu. Ze swojej zaś strony metafizyka, ujmująca wszelki byt jako obecny, nie inaczej rozumie również czas: obecności (*Vorhandenheit*) bytu odpowiada współczesność tego, co jest aktualnie dane w poznaniu, czyli uobecnione. Owo uobecnienie (*Anwesenheit*) to nic innego, jak *ousia*⁸. W ten sposób w znacznym stopniu zamknięte zostały inne, wytyczone jeszcze przez pierwszych filozofów greckich, perspektywy myślenia o czasie. Wykładnia czasu na gruncie rozumienia bycia jako obecności prowadzi do jego redukcji do postaci *chro-*

⁶ Arystoteles, *Fizyka*, 219 b, przeł. K. Leśniak, Kraków 1968.

⁷ Por. J. E. Smith, *Time, times...*, dz. cyt., s. 2–3.

⁸ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 36.

nosa, a jego funkcji do chrono-logii. Chrono-logiczność naszej kultury, ukształtowanej przez paradygmat metafizyczny, jest być może jej najbardziej niezbywalną cechą.

W obliczu dominacji chrono-logicznej, metafizycznej wykładni czasu pytanie o znaczenie czasu dla etyki jawić się może – jak już to podkreślałem na wstępie – wręcz jako absurdalne. Pomijając możliwość jego chrono-logicznego odczytania jako pytania z zakresu historii filozofii czy historii etyki lub może jako – skądinąd niesłychanie ważnego, jednak zadanego już na płaszczyźnie antropologicznej – pytania nawiązującego do takich aspektów kondycji ludzkiej jak przemijanie czy skończoność, filozofia zdominowana przez myślenie chrono-logiczne nie zrozumie właściwie pytania, gdyż sam czas nie jest przez nią rozumiany źródłowo, a jedynie za pośrednictwem przypisanej mu funkcji mierząco-katalogującej.

Myślenie o czasie, które nie chce pominąć bogactwa źródłowych greckich intuicji, nawiązać musi w tym momencie do pojęcia *kairosu*.

Intuicja ta nie rodzi się w próżni. Podstawowym punktem odniesienia do dalszych rozważań chciałbym uczynić koncepcję czasowości źródłowej Martina Heideggera, ujawniając zarazem newralgiczny charakter koncepcji współczesności, w której zarysowuje się istotny związek myślenia Heideggera o czasie z greckimi, zarówno przedmetafizycznymi, jak i metafizycznymi źródłami. Związek ten istnieje i w obrębie filozofii Heideggera nie ogranicza się, jak to czasem zdaje się sugerować ton argumentacji niemieckiego filozofa, do apoteozy Heraklita i potępienia poheraklityjskiej filozofii greckiej za jej popadnięcie w metafizykę. Nie ma potrzeby w tym miejscu podkreślać, jak dalece narodziny i rozwój projektu metafizyki były w istocie, z perspektywy Heideggera, w dziejach filozofii nieuniknione. Nie powinien nas również zmylić chwilami rzeczywiście silnie antagoniczny ton Heideggera względem greckich początków metafizyki; w istocie jego koncepcja czasowości jako egzystencjału *Dasein* rozwija się w pełnym zrozumieniu dialogu z wielkimi greckimi antenatami tradycji metafizycznej. Kluczowy z mojego punktu widzenia wybór perspektywy rozumienia czasu, która pozwala się uchwycić poprzez grecką koncepcję *kairosu*, pojawia się oczywiście w nawiązaniu do przedmetafizycznej greckiej wykładni czasu, ale istotną intencją Heideggera jest również ukazanie, w jaki sposób źródłowe rozumienie czasu w jego ekstatycznym charakterze przebija również z tych koncepcji, które – jak teoria Arystotelesa – kładą podwaliny pod rozwój metafizyki zachodniej.

Rozbieżność ujęć czasu ma kluczowe znaczenie dla rozbieżności w rozumieniu bycia. Bycie rozumiemy ze względu na czas; przyczyną zapomnienia bycia przez metafizykę jest właśnie odwrócenie tej zależności: to czas jest przez nią wykładany na gruncie uprzedniego rozumienia bycia jako obecności; fakt, że taka wykładnia bycia jest już skrycie zakorzeniona w nader konkretnym – jak widzieliśmy to wyżej – rozumieniu czasu jako współczesności, nie został nigdy w ramach metafizyki dostrzeżony. W rezultacie czas ma znaczenie o tyle, o ile danemu bytowi obecnemu możemy przypisać wewnątrzczasowy charakter. Czas jest przywoływany przez metafizykę tam, gdzie dany byt charakteryzuje „bycie w czasie” – czyli przede wszystkim zmienność. „Bycie w czasie” danego bytu wprowadza, w odniesieniu do samego czasu, wspomniane już wyżej ujęcie go jako ramy, czy może – aby szczególnie uwyraźnić przestrzenne konotacje zastosowanych kategorii – pojemnika, który zawiera w sobie byt i w którego obrębie zachodzą w bycie zmiany, do których opisanie niezbędny jest czas w swojej mierząco-katalogującej funkcji; wprost wyraża to Arystoteles, kiedy mówi o obejmowaniu przez czas bytu⁹. Czas, który może pełnić taką funkcję, musi być pojęty jako *chronos*. Wewnątrzczasowość danego bytu stanowi istotny element jego charakterystyki, ale samo obejmowanie bytu przez czas nic nie zmienia, jeśli chodzi o możliwość pogłębionej analizy czasowego określenia sposobu bycia tego bytu. Przemijanie bytu w tej optyce zachodzi w czasie i poprzez czas, ale sam czas nie jest źródłem sensu przemijania; charakteryzuje byt, ale nie jego bycie¹⁰. Czas nie wykracza tutaj poza swoją funkcję zewnętrznej miary, przykładanej do zmiennego bytu na sposób obejmowania go.

W punkcie wyjścia Heideggerowska koncepcja czasowości oznacza odsłonięcie w obrębie samej egzystencjalnej struktury bytu ludzkiego istotnej przyczyny tego, co spekulacja metafizyczna traktuje jako *jedyny*, zewnętrzny względem tej struktury czas¹¹; następnie zaś oznacza ujęcie tej przyczyny jako czasu pierwotnego, względem którego czas metafizyki – czyli również czas nauki, czas rozumienia potocznego,

⁹ Por. Arystoteles, *Fizyka*, 221 a-b, dz. cyt.

¹⁰ Być może dlatego Arystoteles podkreśla niszczyielską funkcję czasu. Por. tamże, 221 b.

¹¹ Nie zmieniają tego ani ontologiczna zależność czasu od duszy u Arystotelesa (*Fizyka*, 223 a), ani Kantowskie ujęcie czasu jako apriorycznej formy zmysłowości. Analiza roli mierzącego czas obserwatora u Arystotelesa czy koncepcja transcendentalnie idealnego czasu u Kanta opisują jedynie podmiotowy warunek zjawisk, nie naruszając zasadniczej koncepcji czasu jako ramy zjawisk.

czas jako chrono-logia – pozwala się ująć jako jego pochodna. Innymi słowy, tam gdzie metafizyka się zatrzymuje w swoim ostatecznym rozpoznaniu czasu w jego charakterze *chronosa*, tam dopiero zaczyna się dociekanie Heideggera, ukierunkowane na odsłonięcie istoty czasu źródłowego w jego ekstazy, którą można rozumieć w jej właściwym charakterze – jak twierdzą – jako *kairos*.

Ten kairosowy charakter czasowości pierwotnej umożliwiłby precyzyjne ujęcie czasowego sensu etycznego przesłania dzieła Heideggera. Tak jak nie sposób przecenić znaczenia Heideggerowskiej koncepcji czasowości w projekcie ontologii fundamentalnej, tak nie sposób również przeoczyć etycznego sensu tejże ontologii, który ujawnia się właśnie na gruncie źródłowej czasowości. Czasowość jest według Heideggera tym kluczowym egzystencjałem, czyli podstawowym charakterem ontologicznym *Dasein*, dzięki któremu możliwe jest w ogóle uchwycenie sensu bycia. Sensem bycia *Dasein* jest troska, gdyż to troska nadaje jedność szeroko rozpiętej sieci egzystencjałów, konstytuujących *Dasein*. Otóż czasowość jest z kolei sensem, a zatem ontologicznym uchwyceniem troski. Idąc dalej, to właśnie dzięki koncepcji czasowości egzystencjalnej może Heidegger wykroczyć poza kategorię obecności i w ogóle twierdzić, że obok bytu *obecnego* – statycznego, zamkniętego w swojej istocie, zdanego na inicjatywę ze strony poznania – może istnieć byt o sposobie bycia polegającym na *otwartości*. Otwartość umożliwia rozumienie bytu ludzkiego w perspektywie jego możliwości bycia; innymi słowy, umożliwia spojrzenie na człowieka jako na wolność. Dzieje się tak, gdyż bycie rozumiemy zawsze – powtórzmy – ze względu na czas. Dla samego *Dasein* czasowość jest zatem tym egzystencjałem, który – obok bycia-w-świecie, przełamującego izolację podmiotu metafizyki nowożytnej – w najwyższym stopniu decyduje o specyficznym dla tego bytu sposobie bycia i zarazem ściśle wiąże ów sposób bycia z jego określeniem przez wolność, które ma już charakter etyczny. Wreszcie – by dopełnić wstępnego szkicu czasowego sensu związku ontologii i etyczności w ujęciu Heideggera – zdecydowanie (*Entschlossenheit*), jako właściwa postać otwartości (*Erschlossenheit*), w której kulminuje etyczny sens *Bycia i czasu*, odsłania pierwotną czasowość jako dynamiczny splot ontologicznie określających *Dasein* płaszczyzn temporalnych – przyszłości, byłości i współczesności.

Dla naszych rozważań kluczowe staje się oczyszczenie czasowości pierwotnej z chrono-logii. Heidegger zrywa z ideą następstwa sekwencyjnego przeszłość – teraźniejszość – przyszłość, implikującego *statyczny* model czasu, obliczony na potrzeby poznania obejmowanego

przez ten czas bytu obecnego, na rzecz istotowej jedności płaszczyzn temporalnych i ich *ekstytucyjności*. Ekstytucyjność czasowości polega na tym, że jest ona *ekstutikos* w źródłowym, greckim rozumieniu tego słowa¹². Czasowość jest u samego źródła „poza-sobą”. Jest zawsze w ruchu: jest „do-siebie” jako przyszłość, jest „z powrotem ku” jako *byłość*, jest „przy czymś” w sensie „dopuszczania napotkania czegoś” jako współczesność. Jej ruchliwość opisują fenomeny „do”, „ku” i „przy”. Wyłączenie sekwencyjności znamiennej dla chrono-logicznego rozumienia czasu każe spojrzeć na czasowość jako na jedność ekstaz: nie następują one po sobie i w ogóle nie ustanawiają porządku chrono-logicznego. Czasowość to stająca się byłą uwspółcześniająca przyszłość¹³. Ruchliwość czasowości opisuje jej dynamikę wzajemnego odniesienia się do siebie poszczególnych płaszczyzn temporalnych, a dla rozumienia ustanawia czas jako całość, również – przy redukcjonistycznym i niewłaściwym rozumieniu – w sensie czasu pochodnego czy potocznego rozumienia czasu jako sekwencyjnego następstwa. Chrono-logia jako ontyczna charakterystyka bytu „będącego w czasie” jest możliwa dopiero na gruncie ontologicznie pierwotnej jedności trzech czasowych ekstaz. Opisuje rzeczywistość, której warunku nie byłaby w stanie ukazać; ukazanie tego warunku jest już zadaniem pierwotnej czasowości. Rozumienie bytu – w tym również własnego bytu ludzkiego – w perspektywie jego chrono-logicznie określonej rozpiętości w czasie, równie jak jego skończoności, opiera się na trosce o byt. Na gruncie troski możliwe staje się dla *Dasein* bycie całością w wybieganiu ku śmierci. Czasowość jest sensem troski, gdyż jest warunkiem troski jako jedności, to właśnie na jedności czasowych ekstaz opiera się jedność poszczególnych momentów konstytutywnych troski: projektu, rzucenia, upadania.

Przedstawmy sobie zatem trzy pierwotne płaszczyzny temporalne – przyszłość, byłość i współczesność. Przyszłość (*Zukunft*) rozumiana źródłowo opisuje przy-chodzenie do siebie na gruncie możliwości

¹² Grecki przymiotnik *ekstutikos* utworzony jest od rzeczownika *ekstasis*, który z kolei pochodzi od czasownika złożonego *eks-istemi*; etymologicznie cała ta grupa oznacza „staniecie obok”, „od-stąpienie” odpowiednio w formach przymiotnikowej, rzeczownikowej i czasownikowej; *ekstutikos* to zatem albo zdolny/możliwy do wyjścia spoza, skądś, dokądś, albo taki, który takiemu przemieszczeniu już został poddany. Znaczenie to koresponduje w grece ze zbliżonym znaczeniem w mowie potocznej, gdy opisuje stan podniecenia, uniesienia – np. w kontekście religijnym (na podstawie rozmowy z dr. hab. Krzysztofem Bielawskim).

¹³ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 491.

bycia. Jest konstytutywnym momentem czasowości jako egzystencjału *Dasein*, umożliwiającym w ogóle projektowy charakter jego bycia. Z tego też powodu – dodajmy od razu – przyszłość będzie uprzywielejoną płaszczyzną temporalną w ujęciu Heideggera. Odpowiednio, byłość – jako określenie *Dasein* przez to, czym ono już zawsze było – jest podstawą rzuconości, na której opiera się projektowość. *Dasein* jako rzucone rozumie swoje bycie – i zarysowane w tym byciu możliwości, które rozpościerają się przed nim jako projektem – w perspektywie tego, jak ono zawsze już było; jest w ścisłym sensie tym, co było, tym, co już zaistniało (*Gewesen*). Przeszłość to bycie-byłym. Dlatego właściwe egzystencjalne określenie przeszłości to byłość (*Gewesenheit*).

Trzecia ekstaza – współczesność – stanowi pewien newralgiczny punkt w argumentacji Heideggera, a to z kilku względów. Po pierwsze, niewłaściwe rozumienie współczesności odpowiada – jak już o tym wspomniałem wyżej – za ukształtowanie się metafizycznego rozumienia obecności jako jedyne go sposobu bycia. Po drugie, na niewłaściwym rozumieniu współczesności opiera się potoczne rozumienie czasu. Zarazem koncentracja wielkich myślicieli metafizycznych na problemie współczesności dostarcza tu istotnych wskazówek. W *Podstawowych problemach fenomenologii* Heidegger skupia uwagę na Arystotelesie¹⁴, warto dostrzec, że szereg wypunktowanych tam trudności w chrono-logicznym ujęciu czasu powraca również np. u Augustyna. Teraźniejszość tak dla Arystotelesa, jak dla Augustyna ma status paradoksalny: u Arystotelesa „teraz” zarówno jednoczy czas, jak i dzieli go; kolejne chwile, wkraczające niejako w charakter „teraz”, są od siebie różne (na co Arystoteles bardzo nalega¹⁵), a zarazem istota „terazowości” zawsze pozostaje taka sama; tranzytywny charakter i podwójna tożsamość „teraz” sprawiają, że czas rozumiany z perspektywy „teraz” nigdy nie jest tożsamy w sobie: pociąga to za sobą od początku trudności z jednoznacznym wpisaniem go w Arystotelesowski porządek ontologiczny i toruje drogę koncepcji „teraz” jako *nie-temporalnego* jądra czasu (w sobie niezmiennego i niepoddającego się zmianie, lecz przez które zachodzi temporalizacja i wraz z nią zmiana) – jak to ujmuje Derrida¹⁶. Augustyn porusza tę samą strunę co

¹⁴ Por. M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 251–284.

¹⁵ Por. Arystoteles, *Fizyka*, 219 b – 20 a, dz. cyt.

¹⁶ Por. J. Derrida, *Ousia and Grammé. Note on a note from 'Being and Time'*, wyd. ang. [w:] *Margins of philosophy*, przeł. A. Bass, Chicago 1984, s. 39–40.

Arystoteles, odnotowuje jednak paradoks „teraz” (tylko „teraz”, mówiąc ściśle, istnieje, ale sens jego istnienia opiera się na przeminięciu) głównie po to, by zapytać o doświadczenie upływu i zanikania czasu; w tym przypadku na plan pierwszy wybija się zatem zagadnienie uobecnienia bytu dla świadomości. Teraźniejszość stanowi jedyny wymiar czasu, który pozwala się ująć jako byt i poddaje się poznaniu. Na niej też opiera się funkcja czasu jako warunku i ram poznania. Poznajemy zatem byty poprzez ich terażniejszość dla świadomości; nie wyłączając – podkreślmy – przeszłości i przyszłości: poznanie odnoszące się do przeszłości czy przyszłości nadal jest poznaniem rzeczy przeszłej lub przyszłej w jej terażniejszości. Nadal bowiem mamy tu do czynienia z uwspółcześnieniem rzeczy przyszłych lub minionych dla świadomości.

Powstaje pytanie, na ile koncepcje Arystotelesa i Augustyna, dokumentując tę rolę terażniejszości, odsłaniają zarazem trudności związane z faktyczną petryfikacją bytu przez poznanie, dokonujące się w wyniku izolacji bytu w tej perspektywie czasowej. Analiza Heideggera podejmuje teraz ten właśnie wątek.

Współczesność (*Gegenwart*) stanowi wedle Heideggera – powtórzmy – ten wymiar czasowości, który funduje rozumienie bytu jako obecności (*Vorhandenheit* albo *Zugegensein*)¹⁷. Aby napotkanie bytu jako bytu obecnego było w ogóle możliwe, w otwartości dokonuje się uwspółcześnianie (*Gegenwärtigen*) tego bytu. W otwartości niewłaściwej byt – w tym również własny byt ludzki – jest ujęty i przede wszystkim odizolowany we współczesności, jako tej perspektywie czasowej, która zezwala na ujęcie go jako przedmiotu poznania i użytecznego narzędzia. Dzięki tej izolacji uwspółcześnianie staje się podstawą upadania *Dasein*. Zamknięte zostaje rozumienie bytu w odniesieniu do pozostałych płaszczyzn temporalnych, czemu odpowiada fakt, że zarówno własny byt, jak i byt tego, co zostaje napotkane, nie są rozumiane w perspektywie swoich możliwości bycia. W ten właśnie sposób współczesność może stać się źródłem redukcjonistycznego ujęcia czasu w metafizyce i w rozumieniu potocznym; ontologicznie patrząc, bytowi nie pozwala się być tym, czym jest, a z czysto etycznego punktu widzenia człowiekowi odmawia się tu wolności. Współczesność ujawnia swój właściwy charakter dopiero dzięki otwartości właściwej: eksta-

¹⁷ Podkreślam to ponownie zwłaszcza dlatego, że ów czasowy sens obecności, bezpośrednio widoczny w łacinie (*praesentia!*), a w ślad za nią w językach romańskich i w ich wpływach na języki germańskie, zdaje się umykać w polszczyźnie. Na ten temat por. zwłaszcza A. Hernas, *Czas i obecność*, Kraków 2005, s. 168 i n.

tycznie przychodzącemu do siebie (przyszłościowo) z powrotem – czyli ku temu, czym zawsze już ono było jako rzucone – zdecydowaniu. Zdecydowanie również współczesnia byt, ale owo uwspółcześnianie nie oznacza izolacji we współczesności, lecz pozostaje – jako że dokonuje się w przychodzeniu do siebie z powrotem – włączone w przyszłość i byłość¹⁸. Współczesność właściwa to okamgnienie (*Augenblick*). Piśze Heidegger:

Termin ten trzeba rozumieć w sensie aktywnym jako ekstazę. Oznacza on zdecydowane, ale w zdecydowaniu *zatrzymane* zachwycenie (*Entrückung*) *Dasein* tym, co w sytuacji spotykane jest w postaci obejmowalnych zatroskaniem możliwości i okoliczności¹⁹.

Jasny jest Kierkegaardowski rodowód okamgnienia jako chwili. Podkreślmy też od razu – z uwagi na cel naszej analizy – greckie, kairosove konotacje tego pojęcia. Zarazem istotna dystynkcja w stosunku do rozumienia chwili u Kierkegaarda polega na zerwaniu przez Heideggera z tłumaczeniem okamgnienia z perspektywy „teraz”, znamiennej, jak widzieliśmy, dla metafizycznego rozumienia czasu. „Teraz” opisuje wewnątrzczasowość danego bytu, który powstaje, przemija lub jest obecny w czasie. „Teraz” powstaje jako fenomen czasowy na gruncie współczesności niewłaściwej. Okamgnienie natomiast umożliwia – jako współczesność właściwa – samo napotkanie bytu, który dopiero tak napotkany – jako obecny czy poręczny – może być wewnątrzczasowy i dopiero jako wewnątrzczasowemu może mu przysługiwać określenie przez „teraz”.

Wspomniałem wcześniej, że spośród trzech płaszczyzn temporalnych uprzywilejowane miejsce zajmuje przyszłość jako przychodzenie do siebie na gruncie możliwości bycia. Na tym otwarciu przyszłościowej perspektywy projektowości *Dasein* zasadza się pierwszorzędne znaczenie otwartości ku własnym możliwościom bycia. Przyszłości ściśle powiązana jest ze skończonością. Zdecydowanie jako właściwa otwartość oznacza oto wybieganie ku śmierci. Czasowość właściwa charakteryzuje się skończonością, która wyznacza sens egzystencji jako bycia-ku-śmierci, podczas gdy czasowość niewłaściwa zarysowuje rozumienie czasu – w tym czasie własnej egzystencji – jako wymykającego się określeniu przez skończoność; nieskończoność czasu znana metafizycy koresponduje ze specyficznym doświadczeniem nie-skończoności własnego bycia, znamionym dla niewłaściwej egzystencji;

¹⁸ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 460.

¹⁹ Tamże, s. 474.

egzystencja niewłaściwa unika określenia przez śmierć, dlatego też bycie-ku-śmierci jako wybieganie w otwartą możliwość znajduje tu swoją kontrę w postaci rozumienia śmierci jako absurdalnego, przychodzącego z zewnątrz końca. W otwarciu samej perspektywy skończoności *Dasein* zarysowuje się etyczny sens jedności ekstaz czasowych. Jedność właściwych ekstaz czasowych umożliwia zdecydowanie, które oznacza podźwignięcie własnego losu (*Schicksal*) przez egzystencję. Pisze Heidegger:

Tylko byt, który z istoty jest w swoim byciu przyszły, tak iż będąc wolny ku śmierci, roztrząskując się o nią pozwala odrzucić się do swego faktycznego „tu oto”, tzn. tylko byt, który jako przyszły jest z taką samą źródłowością byty, może, przekazując samemu sobie odziedziczoną możliwość, przejść własne rzucenie i dla „swego czasu” być okamgnieniowy. Tylko właściwa czasowość, która zarazem jest skończona, umożliwia coś takiego jak los, czyli właściwą dziejowość²⁰.

W tym newralgicznym momencie Heideggerowskiej analizy jasno widzimy sens ekstatyczności czasowości pierwotnej. Zdecydowanie jako projektujące przychodzenie do siebie pozwala *Dasein* wybrać to, czym ono u podstawy swojego bycia już jest. Jest to wolność, gdyż projektujące przyszłościowo podjęcie rzucenia – możliwego dzięki byłości *Dasein* – nie sprowadza się do przyzwolenia na determinację ze strony ontycznie rozumianej przeszłości jako sumy czy serii zdarzeń minionych, wyznaczających łańcuch przyczynowy np. w sensie Kantowskim. Zdecydowanie powraca do rzucenia, by podjąć własne możliwości bycia, a nie ulegać temu, co zdążyło w ich miejsce podsunąć *Się* (*das Man*). Dla egzystencji niewłaściwej znamienne jest rozproszenie, w którym *Dasein* unika projektowania się na najbardziej własne możliwości, za to nieustannie przebiera w możliwościach rozpościeranych przed nim przez konstytuującą *Się* widmową opinię publiczną, nigdy żadnej z nich faktycznie nie podejmując. Podjęcie w wolności tego, czym *Dasein* już jest, opiera się na skończoności, gdyż tylko ona może uwolnić *Dasein* od ułudy nieskończonego przebierania w możliwościach, która odejmuje znaczenie i powagę egzystencji aż do faktycznego uniemożliwienia jej dokonania jakiegokolwiek wyboru, zastąpionego przez kwietyzm postawy estetycznej w sensie Kierkegaardowskim.

Egzystencja właściwa utrzymuje się w swoim czasie. Zdecydowane *Dasein* nie izoluje się we współczesności, lecz to, co współczesne, ogarnia w okamgnieniu, pozostając zarazem w przyszłościowym od-

²⁰ Tamże, s. 539.

niesieniu do siebie byłego; w ten sposób utrzymuje dziejową ciągłość Siebie. Oznacza to zachowanie jedności egzystencji i we właściwym sensie umożliwia etyczne – bo ufundowane w odpowiedzi na wezwanie ze strony sytuacji – odniesienie do czasu. „Egzystencja w ten sposób czasowa ma «ciągle» swój czas *na* to, czego wymaga od niej sytuacja”²¹. Natomiast egzystencja niewłaściwa, rozproszona, rozbita na poszczególne impresje czasowe (stanowiące efekt presji ze strony Sie) polega na ciągłym traceniu czasu. Polega na zatraceniu się w przedmiocie zatroskania. Gdy czas przecieka między palcami, nie ma już mowy o ciągłości egzystencji.

Oba zacytowane urywki z Heideggera odsłaniają na gruncie ekstatycznej czasowości istotne znaczenie właściwej współczesności jako okamgnienia dla etycznej perspektywy *Bycia i czasu*. W ruchu przychodzenia do siebie jako już byłego – w napięciu między ekstazami przyszłości i byłości – wyłania się okamgnienie. Czy jest to właśnie etyczny *kairos* koncepcji czasowości Heideggera? Z pewnością tak – w tej mierze, w jakiej sięgająca źródeł pytania o bycie ontologia fundamentalna udostępnia zarazem czasowe źródła *ethosu* bytu zdolnego o bycie zapytać. Byłoby jednak rażącym błędem rozbijać jedność ekstatycznej czasowości i na nowo powracać do współczesności, która pozostaje odizolowana w pojedynczej sytuacji. Tylko jako wyłaniające się na gruncie przychodzenia do siebie już zaistniałego może okamgnienie stanowić *kairos* w odniesieniu do czasu pojętego zarówno egzystencjalnie, jak i – podobnie jak uczynił to przed Heideggerem Kierkegaard – egzystencyjnie. To właśnie jako okamgnienie zdecydowanie odwraca upadanie we właściwą otwartość, wprowadza egzystencję w sytuację i otwiera ją na tworzące tę sytuację możliwości. Tylko jako okamgnieniowe może *Dasein* zerwać z jałowym zagubieniem w powszedniości i zawładnąć swoim dniem²². Etyczny sens egzystencjalnie rozumianej chwili polega na tym, by ją dostrzec i podjąć, i jej sprostać. Tylko tak podejmująca swoje bycie egzystencja może zachować ciągłość i jedność, jaką zapewnia jej zdecydowanie. Wyczekiwanie, które jest przeciwieństwem okamgnienia, oznacza przepuszczanie czasu między palcami. Okamgnienie oznacza zmierzenie się z nim i uczynienie czasu i tego, co w nim napotkane, swoim czasem i własną możliwością.

²¹ Tamże, s. 573.

²² Por. tamże, s. 520.

THE TIME OF ETHICS VS. TIME AS “CHRONO-LOGY”

Summary

The article is a presentation of the fundamental meaning of time, both for philosophical ethics and for any individual ethical stance. In order to achieve this I confront two paradigmatic approaches to the issue of temporality, starting with the earliest Greek explanation of time, which was extremely influential both in philosophy and in general culture. The Greek concepts of *chronos* and *kairos* were originally taken to be interrelated and intertwined. Aristotle's concept of time gives rise to the domination of a one-sided, “chrono-logical” understanding of time, according to which time is essentially a tool used to catalog beings. Martin Heidegger opposes this domination with his concept of primordial temporality as an ontological mode of *Dasein*'s being. This crucial moment of Heidegger's fundamental ontology marks a significant turn from the “chrono-logical” paradigm and it restores to philosophy an ethical way of thinking about time that makes reference to the Greek concept of *kairos*.

Radosław Strzelecki