

Milanówek, 6 października 2024 roku

dr hab. Wawrzyniec Rymkiewicz  
Zakład Historii Filozofii Polskiej  
Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgr. Cypriana Gawlika pt. „Heglowskie pojęcie czasu w perspektywie metafilozoficznej”.**

Rozprawa doktorska pana magistra Cypriana Gawlika skonstruowana jest w sposób jasny i przejrzysty. Doktorant w sposób klarowny formułuje problemy i konsekwentnie próbuje je rozwiązać. Rozprawa ma charakter historyczno-filozoficzny (mgr. Gawlik uprawia historię filozofii: relacjonuje, tłumaczy i krytykuje twierdzenia Hegla), a także filozoficzny: autor stawia i próbuje odpowiedzieć na pytania filozoficzne (czym jest czas? czym jest prawda? czy możliwe jest uzyskanie wiedzy ponadczasowo prawdziwej? na czym polega postęp wiedzy?). Te dwa wymiary, historyczny i filozoficzny, zbiegają się i łączą w porządku metafilozoficznym. Pytaniem Cypriana Gawlika jest pytanie: czym jest filozofia i jaki jest jej stosunek do czasu? W swoich odpowiedziach doktorant interpretuje, reinterpretuje i ostatecznie przekracza ustaloną wykładnię Hegla, konstruując stanowisko oryginalne i samodzielne. Hegel nie używał pojęcia „metafilozofii”. Mamy zatem do czynienia z rozprawą metafilozoficzną napisaną w porządku neoheglowskim.

Zasadniczym dla rozprawy pojęciem jest stworzona przez Hegla kategoria „dziejowości”, *die Geschichtlichkeit*. To pojęcie zostaje przez autora rozszerzone i radykalizowane. Dotyczy nie tylko ducha obiektywnego (dziejów powszechnych), ale

także ducha absolutnego (przede wszystkim historii filozofii). Pokazując wzajemny związek tych dwóch pojęć Cyprian Gawlik próbuje skonstruować pojęcie „dziejowości w ogóle”.

## 1. SZCZEGÓŁOWE OMÓWIENIE PRACY

Ustalmy najprzód miejsce, jakie doktorant chce zająć w porządku dotychczasowych odczytań Hegla. Rozprawa ma wyraźnie sens polemiczny. Zwrócona jest z jednej strony przeciwko idealistycznej wykładni Hegla, czyniącej z niego filozofa końca historii i pozaczasowego Absolutu, z drugiej przeciwko – dominującej dzisiaj – interpretacji historycystycznej (od Marksa do Dilthey’a i Kojève) sprowadzającej Hegla do doczesnej empirii. Zamiarem doktoranta jest powrót do pierwotnego sensu heglizmu, którym było przekroczenie opozycji między empirią a spekulacją, rozumem a historią, czasem a wiecznością.

Zasadniczym punktem odniesienia dla doktoranta jest w jego wysiłkach Heidegger. Cyprian Gawlik twierdzi – po pierwsze – że Heidegger błędnie zrozumiał Hegla. Po drugie jednak stara się wyartykułować podstawowe twierdzenia Hegla zgodnie z projektem Heideggerowskim: temporalizacji bycia albo uczasownia istnienia. Chce pokazać, że czas jest w filozofii Heglowskiej wewnętrzną formą bycia bytu jako pojęcia. Doktorant ma zatem do Heideggera stosunek dialektyczny: odrzuca jego interpretację Hegla, przyjmując jednak (albo przejmując) kierunek jego myślenia. To wszystko chce uczynić w porządku historyczno-filozoficznym, wracając do źródłowego sensu Heglowskiej doktryny.

Ten powrót do źródłowego sensu filozofii Hegla ma być zarazem – tak odczytuję zamiary doktoranta – apologią Hegla. Autor *Fenomenologii Ducha* wydaje się dzisiaj postacią należącą już do przeszłości. Jego twierdzenie o końcu sztuki, wygłoszone u progu XIX stulecia (które okazało się epoką sztuki, trwającą mniej więcej do połowy ubiegłego wieku), jego prowincjonalny eurocentryzm (wykluczenie z dziejów filozofii tradycji hinduskiej i chińskiej), a przede wszystkim współczesna forma wiedzy, która

przyjmuje kształt cyfrowy i mechaniczny – stając się wiedzą nieświadomą i bezpodmiotową w swym nieskończonym, wirtualnym namnażaniu się – wszystko to przemawia dzisiaj przeciwko Heglowi. Jego twierdzenia, wydaje się, mogą być prawdziwe, tylko na opak. Koniec sztuki okazał się postsztuką, uniwersalizm – niszczącą wszelkie lokalne tradycje globalizacją, Duch absolutny – cyfrowym kłaczem, obrastającym w sposób dziki i chaotyczny całą planetę.

Doktorant, uprawiając rzetelną historię filozofii, chce jednak być uczniem i kontynuatorem Hegla, wierząc w duchową aktualność jego idei. Zamiarem Cypriana Gawlika jest wydobyć Hegla z ciemnego grobu i przywrócić go współczesnemu życiu.

W pierwszym kroku swojego wywodu doktorant proponuje nam nową hierarchizację prac Berlińczyka. Hegla można czytać w różny sposób i kierunek lektury wyznacza zawsze jedno z jego dzieł, uznane za centralne i miarodajne. Dla Marksa i Kojèva były to *Wykłady z filozofii dziejów* i początek *Fenomenologii*, dla Gentilego finał tego ostatniego dzieła, dla Crocego Hegłowska *Estetyka*, a dla Heideggera *Logika*. Cyprian Gawlik proponuje nam jeszcze inne rozwiązanie – należy czytać Hegla przez jego *Wykłady z historii filozofii*, odczytując z niej Hegłowską metafizykę. Ta ostatnia jest dla autora filozofią filozofii, czyli najwyższym aktem duchowej samowiedzy, absolutnym myśleniem myślenia.

Postępując tak doktorant wyraźnie wpisuje się w poznańską tradycję lektur Hegla. Przekonanie, że w metafizyce Hegla można znaleźć jego filozofię czasu, sformułował wiele lat temu promotor Cypriana Gawlika, prof. Andrzej Wawrzynowicz (artykuł *Metafizyczne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu*, w: „Język. Rozumienie. Komunikacja”, WN IF UAM, Poznań 2011). Prekursorem metafizycznej wykładni Hegla jest August Cieszkowski, do którego autor także się odwołuje (s. 27-28, por też s. 321-322). Cyprian Gawlik wyraźnie przyjmuje aktywistyczną interpretację Hegla i kreśli przed nami wizję Ducha jako powtarzającego się w dziejach aktu samorozumienia. Filozofia – czytamy – ma charakter autoteliczny, nie ma celu poza sobą, lecz znajduje go w sobie samej. Nawet,

jeśli traktuje o Bogu albo o świecie, to w ostatecznym rachunku dąży do zrozumienia siebie i wypowiedzenia własnej wewnętrznej prawdy (czyli prawdy jako takiej w ogóle). Filozofia tak rozumiana jest samoodnawiającym się czynem, aktem absolutnym, wiecznością dźwigającą się ponad historię.

Kolejnym filozofem, który zostaje przywołany dla uzasadnienia tego stanowiska jest Arystoteles. Hegel rozumie substancję w porządku Arystotelejskim: jest ona aktem. Myśląc o niej powinniśmy zatem mieć na uwadze raczej płomień, niżli kamień. Takie rozumienie Hegla – idące za Cieszkowskim – stawia doktoranta od razu w opozycji do lektur substancjalistycznych lub reistycznych, w rodzaju Heideggera albo Kojèvea.

Wróćmy do dziejów filozofii, składają się na nie kolejne czyny duchowe albo akty absolutne – jakimi są kolejne systemy – a szczególna dla niej czasowość stanowi temporalność Ducha absolutnego. Ta temporalność jest właśnie głębokim sensem wynalezionego przez Hegla (także przez Schellinga, o czym za chwilę) pojęcia dziejowości, *die Geschichtlichkeit*. Idąc za Heglem widzimy zatem dwa porządki: linearny czas natury i historii, *chronos*, zakrzywiający się w kształt koła, w grecką figurę wiekuistego czasu, w którym wszystko się powtarza (każda filozofia zawiera w sobie poprzednie systemy i zapowiada następne) oraz chrześcijański czas zbawienia, *kairos*, ponieważ każdy system, wychodząc ponad czas historyczny, dźwiga się do Absolutu, stanowiąc za każdym razem jego artykulację. W ten sposób Heglowski obraz dziejów filozofii (twierdzi doktorant) godzi dwa fundamentalne pojęcia czasu i wieczności – a raczej wiekuistego czasu i czasowej wieczności – pojęcie greckie i pojęcie chrześcijańskie.

Warto podkreślić, że ograniczając się do filozofii i jej dziejów, a nawet – jeszcze wężiej – do filozofii filozofii, autor nie porzuca w żadnym razie rzeczywistości. W filozofii Hegla istnieje czytelny paralelizm między pytaniem historii filozofii (czy wielość prawd łączy się w jakiś wyższy porządek?), a centralną dla Heglowskiej filozofii dziejów kwestią teodycei (czy poszczególne punkty widzenia, rozpoznające świat jako zły, składają się w jakąś harmonię, w której świat okaże się dobry?). W tle

rozprawy zarysowuje się wyraźnie figura dialektyczna: myśląc o filozofii filozofii Cyprian Gawlik nie porzuca rzeczywistości, lecz – przeciwnie – ruchem dialektycznym – oddalając się od niej, do niej zarazem chciałby się zbliżyć.

Stąd zasadniczy problem kończący pierwszą część rozprawy i projekt nowej dyscypliny filozoficznej będący finałem jej części drugiej. Problemem przez Hegla nie rozwiązany, czytamy, jest kwestia stosunku między dziejowością Ducha obiektywnego a temporalnością Ducha absolutnego? Mówiąc nieco inaczej: nie do końca wiadomo, w jakim porządku rzeczywistości, oczekiwać powinniśmy ostatecznej realizacji Idei. Czy w porządku prawno-politycznym (o czym świadczy wiele wypowiedzi Hegla), czy w porządku kultury wyższej (w filozofii, w sztuce i w religii – co także Hegel nam mówi). Cyprian Gawlik rozwiązuje ten problem w sposób holistyczny, zgodnie z zasadą synchroniczności, uznając, że wszystko – od filozofii do polityki, od religii po sztukę – jest w każdej epoce wyrazem jednego i tego samego Ducha czasu.

W finale doktoratu pan Gawlik – przekraczając horyzonty historii filozofii i metafizologii – kreśli projekt chronozofii spekulatywnej, będącej jego oryginalną propozycją filozoficzną, opierającą się na Heglu, ale Hegla przekraczającą, nauką o różnych formach czasu, ich strukturze i genezie.

Nie wdając się w szczegółowe analizy i twierdzenia, skoncentruję się na ogólnej wizji autora – to jej właśnie dotyczyć będzie moja krytyka i to ona (ogólna wizja) budzi największe wątpliwości. Schemat dziejów powszechnych w ogóle jest dla doktoranta figurą ponownych narodzin. Rozum dźwigając się z natury i uzyskując wolność, rodzi się poniekąd powtórnie, znajdując oparcie i własny swój początek w sobie. Grecy, choć czerpią z kultur bliskowschodnich, przyswajają je i interioryzują do tego stopnia, że zaczynają od nowa. Doktorant celnie pokazuje, że taki jest właśnie sens dwóch zasadniczych Heglowskich pojęć: uwewnętrzniającego przypomnienia, *Erinnerung* (s. 67) i przekładu, *Übersetzung* (s. 104-105). „Zgodnie z ideą refleksji historycznofilozoficznej Hegla, *przyswajanie* przekazanej dziejowo koncepcji filozoficznej przybiera bowiem z konieczności formę samopoznania i wiąże się w

konsekwencji niezbywalnie z jej *przekształcaniem*, polegającym na adaptowaniu jej do współczesnego kontekstu rozumienia” (S. 142).

Doktorant odrzuca w ten sposób finalistyczną interpretację Hegla. Dzieje nie bieżą w linearnym porządku do jakiegoś ostatecznego punktu, w którym miałyby się zakończyć. Taki kres możliwy jest tylko w czasie naturalnym, mierzonym za pomocą zegarka i opisywanym ilościowo. Temporalność Ducha absolutnego ma natomiast kształt ruchomej spirali, w której – w każdym momencie jej obracającą się w siebie ruchu – artykułowana jest terazniejsza Jednia i absolutne Centrum, stanowiące wewnętrzną zasadę jej autotelicznego życia. Dzieje, można powiedzieć, zawsze się kończą i w tym samym momencie ciągle zaczynają od nowa.

Ideę ponownych narodzin tłumaczy Doktorant odwołując się do metafory Hegla z finału jego *Fenomenologii*: rozum wędrując przez swoje kolejne wcielenia przypomina człowieka zwiedzającego galerię obrazów, który ku swojemu zdumieniu rozpoznaje w nich swoje kolejne autoportrety, okazując się na końcu ich autorem (s. 23-24).

Te metafora tłumaczy także wiarę doktoranta w możliwość aktualizacji (zmartwychpowstania) myśli wielkiego Berlińczyka. Filozofia – powtarza za Heglem Gawlik – ma w porządku dziejów miejsce szczególne. Pojawia się u końca epoki, jako jej spełnienie, kiedy Duch czasu słabnie i szuka w samym sobie, we własnym wnętrzu, pojednania z rozpadającą się rzeczywistością. Zarazem jednak – czytamy – Duch swoją epokę przekracza, zarysowując horyzonty przyszłości (s. 118-119). Taka lektura Hegla pozwala autorowi zmierzyć się ze współczesnym uwiądem filozofii. Wydaje się ona na pierwszy rzut oka całkowicie sprzeczna z Heglowskim ideałem. Nie znajdziemy w niej wielkich systemów ani wszechogarniających konstrukcji historiozoficznych. Filozofia współczesna zdominowana jest przez historię filozofii, do której zdaje się wyłącznie ograniczać. Ta sytuacja – twierdzi doktorant – może być jednak rozumiana w kategoriach neoheglowskich jako metafizyka: „namysł „nad” sobą samą „po” własnym końcu” (s. 369).

Warunkiem powiedzenie tego wszystkiego jest filozofia czasu, którą autor wykląda w drugiej części swojej rozprawy. Mówiąc, że Duch jest ciągłą aktualizacją (płomieniem), rozumiemy jego bycie jako czas. Hegel mówi w *Logice* o ruchu. Cyprian Gawlik ten ruch chciałby opisać w kategoriach czasu.

Heglowskie pojęcie, będące aktem samowiedzy, zarysowuje kształt refleksyjny i jako takie ma, czytamy, charakter temporalny. Czas nie jest tu – jak w projektach wczesnego Heideggera – czymś wcześniejszym od bytu i pojęcia. Stanowi raczej ich wewnętrzne życie, ustanawia ich kolistą strukturę, w której duch stale powraca do siebie, znosząc własne negacje. Zmiana czasowa nie ma zatem – to jest moja interpretacja wykładu autora – charakteru linearnego upływu (zmiany miejsca), lecz kształt konkretyzacji, a zatem zaokrąglania-się-w-siebie i skupiania-się-w-sobie (formą czasu, powtarzam, jest spirala). W tym ruchu zakładająca refleksja okazuje się terażniejszością, zawieszoną pomiędzy dwoma negacjami, ogólną bezpośredniością, stanowiącą jej logiczną przeszłość, i szczegółową innością stanowiącą jej zanegowaną logiczną przyszłość (por. 254).

Logicyzacja czasu pozwala autorowi mówić nie tylko o czasie pojęcia (czas jest wewnętrzną strukturą tego ostatniego), ale także o pojęciu czasu – czas może być traktowany jako pojęcie rozwijające się w dziejach Ducha. Pojęcie jest u Hegla procesem własnego rozwoju. Jeśli zatem – jak chce doktorant – postawimy znak równości między pojęciem a czasem, wtedy będziemy mogli konsekwentnie mówić o czasie jako procesie własnego rozwoju. Kreśląc projekt chronozofii spekulatywnej doktorant pisze zatem o pluralizmie form czasu (s. 305), a następnie – wpisując wyniki swoich analiz w porządek Heglowskiej *Encyklopedii* – o ich rozwijającej się hierarchii, na którą składają się: czas naturalny, czas duchowy i czas spekulatywny (s. 335).

## 2. ZARZUTY

Pierwszy zarzut, jaki można postawić panu Gawlikowi, ma charakter historyczno-filozoficzny. Zaczyna on swoją wykładnię Hegla po jego zerwaniu z Schellingiem, interesuje go zatem system Heglowski w jego dojrzałej postaci, zaczynając od roku 1803. Doktorant pomija wcześniejsze prace Hegla, opublikowane w tomie: *Pisma wczesne z filozofii religii*, który pokazuje nam tzw. Hegla frankfurckiego. Książki tej nie ma nawet w biografii rozprawy – co trzeba uznać za poważny błąd rzeczowy. Przywołując dzieła zebrane Hegla, autor zaczyna od ich drugiego tomu.

Taka decyzja ma bardzo poważne skutki dla całego projektu pana Gawlika.

Po pierwsze nie widzi on Hegla w całości. Przekonanie o pozaczasowym Absolucie pojawia się właśnie w najwcześniejszym okresie rozwoju Hegla, a zostaje przewyciężone w trakcie jego pobytu w Jenie. Pokazał to w swojej świetnej książce *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel* Christophe Bouton (skądinąd wiele ustaleń z tej książki jest zbieżnych z twierdzeniami doktoranta, który nie zna francuskiego i tej pracy nie czytał).

Po drugie uwzględnienie wczesnych prac Hegla – zwłaszcza króciutkiego *Najstarszego programu systemu niemieckiego idealizmu* z roku 1796 – pozwala dopiero zobaczyć prawdziwe miejsce Hegla w ramach tradycji niemieckiej. Tekst ten wedle współczesnych badań pisany był ręką Hegla, chociaż dyktowali go Schelling (część pierwszą) i Hölderlin (część drugą). Tekst ten pozwala pokazać stosunek Hegla do Schellinga w punkcie wyjścia i Heideggera w punkcie dojścia. Heidegger jest bowiem filozoficznym rzecznikiem Hölderlina, a jego późną filozofią można przeczytać jako próbę realizacji tamtego programu.

W ten sposób *Najstarszy program* pozwala nam ująć niemiecką filozofię jako całość – także linię Schellinga i Schopenhauera (który filozofię Schellinga uprościł i sprowadził do zrozumiałego dla szerokiej publiczności moralistycznego przesłania), a dalej Nietzschego (który robi wyraźny krok od Schopenhauera w stronę Hegla, godząc na chwilę dwa rozgałęzienia filozofii niemieckiej). Tymczasem Cyprian Gawlik, choć



chce być heglistą-holistą, widzi dzieje filozofii niemieckiej w kawałkach. Na jego usprawiedliwienie można dodać, że trzyma się w ten sposób wciąż panującej w Polsce radzieckiej wykładni stosunków między Schellingiem a Heglem, w której całkowicie pomija się tzw. późnego Schellinga.

To pominięcie jest jednak całkowicie niezrozumiałe biorąc pod uwagę cele pana Gawlika. Chce on temporalizować Hegla. Tymczasem w niemieckim idealizmie to właśnie późny Schelling, w projekcie *Światowieków*, daje pierwszą próbę temporalizacji Absolutu. Schelling chciał pomyśleć Boga jako Czas. Schelling – równoległe do Hegla – wprowadza także pojęcie dziejowości, *das Geschichtliche, die Geschichtlichkeit*, które pojawia się *explicite* w jego wykładach z lat dwudziestych, zatytułowanych *System der Weltalter*, a *implicit*e jest obecne już od roku 1810. Najnowsze badania nad pojęciem czasu w idealizmie niemieckim starają się zwykle pokazać obie te – Heglowską i Schellingiańską – perspektywy w ich wzajemnym powiązaniu<sup>1</sup>. Okoliczność, że dawni przyjaciele, później skłócen, myślą równoległe o pogodzeniu czasu z absolutem i konstruują niezależnie od siebie pojęcie „dziejowości” jest warta odnotowania. Zwłaszcza, jeśli pisze się na ten temat rozprawę doktorską.

Ograniczę się do porównania wyników. Są one ważne dla projektu mgr. Gawlika. Hegel w jego interpretacji myśli czas – powtórzmy – jako wiecznie odradzającą się terażniejszość (albo aktualność). Dla doktoranta problem czasu to kwestia jego jedności. W jaki sposób aktualna terażniejszość może zawierać w sobie przeszłość (już-nie) i przyszłość (jeszcze-nie)? Przeszłość i przeszłość są tu czymś znoszonym w ruchu podwójnej negacji, który – w powyższej recenzji – interpretowałem jako zaciskanie-się-w-siebie (por. wyżej s. 7). Podobny model czasu znajdujemy u Schellinga, który starał się myśleć czas jako ciągłą pulsację. Obraz czasu jako ruchu z miejsca na miejsce – obraz podsuwany nam przez zegarki – jest według niego czymś wtórnym i pochodnym wobec jego źródłowego kształtu.

---

<sup>1</sup> Trzymając się Francji wskazać można na przykład na książkę Raphaëla Autier z roku 2023: *Figures de l'histoire, formes du temps: Hegel, Schelling et l'élaboration d'un concept de l'histoire*.

Ta zbieżność wyników pana Gawlika z Schellingiem prowadzi jednak do pytań i trudności, o których – jako że jest bezwiedna – doktorant nie wie i wiedzieć nie może. Po pierwsze według niemieckich kairozofów (zaliczam do nich Schellinga i Heideggera), żeby czas był prawdziwie czasem, powinien polegać na zmianie nieodwracalnej. Przeszłość musi być czymś więcej niż tylko już-nie-teraz, a przyszłość czymś innym niż jeszcze-nie-teraz. Arystotelejski *chronos* nie jest zmianą istotną i może zacząć płynąć w drugą stronę (fizycy nazywają to odwróceniem strzałki czasu). Heidegger tę myśl wyklada w porządku egzystencjalnym: egzystujemy zrodzeni, w nasze istnienie wpisane jest zatem zaistnienie (zawsze-już), *Gewesenheit* różna od zwykłej *Vergangenheit*, taka zaszłość w przeszłości, której nie możemy już odwrócić. Podobny wymiar czasu – twierdzi Schelling – obecny jest również we wszystkich mitologiach, opowiadających o niedostępnych nam prawiekach. Czas jest jednym z głównych tematów jego monumentalnej *Filozofii mitologii*.

Piszę tu o tym dlatego, że takiego ujęcia czasu doktorant w ogóle nie uwzględnia, a wraz z nim umyka mu całkowicie sens chrześcijańskiej nauki o czasie. Istotą chrześcijaństwa jest idea ponownych narodzin w Jezusie Chrystusie. W tę ideę wpisana jest myśl o radykalnym przekroczeniu przeszłości i całkowitym porzuceniu dawnego życia (grzechu pierworodnego). Taka sama figura – przekroczenia z kolei terażniejszości – zawarta jest również w mesjańskiej obietnicy zbawienia. Słowem: judaizm i chrześcijaństwo kreślą przed nami obraz czasu, w którym przeszłość i przyszłość nie są modyfikacjami terażniejszości. Na tym polega judeochrześcijańska kairologia.

W przeciwieństwie do niej Hegłowskie „ponowne narodziny” – których obraz za doktorantem zrekonstruowałem wyżej – są wizją metempsychozy. Hegel jest filozofem greckim. Jego obraz czasu jest obrazem całkowicie pogańskim. W ten sposób jednak upada – postulowana przez doktoranta – synteza greckiej chronozofii i chrześcijańskiej kairozofii. System czasów okazuje się cząstkowy i jako taki na gruncie heglizmu fałszywy.

Nieobecność Schellingiańskiej i niezrozumienie Heideggerowskiej filozofii czasu skutkuje także pomniejszymi błędami rzeczowymi. Doktorant zestawia (s.60-61) Heglowskie *Geschehen*, dzianie się albo zdarzenie, z Heideggerowskim *Ereignis*, wrzucając do jednego worka jeszcze Derridę i Badiou, a powołując się przy tym na Nancy'ego. Zalecałbym ostrożność! Problem jest tu językowy, angielski *event* i francuskie *l'événement*, obejmują sensy, które języki niemiecki i polski rozróżniają: zdarzenie i wydarzenie. Zdarzenie jest czymś zamkniętym, dokonanym. To – mówi Heidegger – *das Gewesene*. Stanowi ono, czytamy w *Przyczynkach*, element wydarzenia, *Ereignis*, które ma sens otwierający, przyszłościowy. Teraźniejszość jest natomiast pochodną postacią czasu, którą Heidegger marginalizuje (przeciwko Arystotelesowi i Heglowi). Doktorant wszystko to jednak pomija, próbując przeforsować twierdzenie, że ostatecznie wszyscy mówią to samo (przypis, s. 61).

Na koniec, uważna lektura Schellinga i Heideggera pozwoliłaby doktorantowi zobaczyć różne możliwe struktury czasu, które różnią się od siebie nie tylko zewnętrznie (czas natury i czas ducha), ale mają przede wszystkim odmienne wewnętrzne kształty. Twierdzenie, skądinąd słuszne, o wielości czasów, bez takiej analizy różnych jego form pozostaje pustą deklaracją. A prawdziwy problem: jak wielość czasów łączy się ostatecznie w ich wyższą harmonię, pozostaje w ogóle nie postawiony. Paradoksalnie: o czasie od doktoranta mało się można dowiedzieć – co jest największą słabością całej tej rozprawy.

### **3. OCENA PRACY POD WZGLĘDEM FORMALNYM**

Praca jest napisana bardzo porządnie pod względem formalnym. Dostrzegłem jedną literówkę, (s. 31: między), na stronie 65 brakuje przecinka („wie że”), podobnie na stronie 310 („tego rodzaju ... co geometria”). Doktorant dobrze pisze po polsku, choć jego styl bywa czasem nazbyt potoczny i kolokwialny, zdarzają się formuły w rodzaju: „zacięcie spekulatywne” (s. 31). Zwracam też uwagę na neologizmy w

rodzaju przymiotnika „obiektywnoduchowe” (s. 367). Są to zapożyczenia z niemieckiego, które brzmią źle po polsku.

#### 4. OSTATECZNA OCENA

Moja ocena całej rozprawy jest **zdecydowanie pozytywna**, chociaż uważam, że zamiar przerósł w ostatecznym rachunku możliwości doktoranta. Projekt rozprawy od początku jednak daleko wykraczał poza wymagania stawiane pracom doktorskim. Cyprian Gawlik zmierzył się z materiałem i problematyką, której w oczywisty sposób nie mógł ogarnąć. Praca ma długą bibliografię (niemal 25 stron). Recenzent wie jednak, że tylu książek doktorant nie mógł przeczytać, a nawet jeśli przeczytał, to przekartkował i na pewno nie przemyślał. Jednak przemyślenie tego materiału – a także uzupełnienie o książki wskazane w powyższej recenzji – wymaga wielu lat. Doktorant pisał pracę bardzo długo, wielokrotnie przekraczając terminy jej oddania. Rozprawa ma 400 stron. Sporo w niej powtórzeń. Znak widomy, że autor z trudem panował nad ogromnym materiałem, jaki zgromadził.

Wszystko to jednak są zarzuty wobec promotorów, którzy powinni poskromić ambicje doktoranta – z korzyścią dla końcowego kształtu jego pracy. Rozprawa doktorska nie powinna być końcem, lecz początkiem pracy naukowej.

**Praca pana Gawlika, przy całej powyższej krytyce, budzi zarazem mój wielki szacunek.** Doktorant sformułował ambitny projekt i udało mu się doprowadzić go do końca. Powinien teraz skrócić swoją rozprawę, a właściwie podzielić ją na dwie części, w proporcjach 2/3 do 1/3. Z części pierwszej, obszerniejszej, złoży się **świetna książka o Heglu** (byłoby dobrze, dodam na marginesie, gdyby pan Gawlik złożył ją do druku w Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego, jest bowiem twórczym kontynuatorem jej patrona). Część druga rozprawy – poświęcona chronozofii spekulatywnej – jest natomiast znakomitym punktem wyjścia do dalszych prac filozoficznych pana Gawlika. Doktorant powinien dalej pracować naukowo. Nie mam, co do tego żadnych wątpliwości.

**Podsumowując: rozprawa pana mgr. Cypriana Gawlika zatytułowana „Heglowskie pojęcie czasu w perspektywie metafizycznej” spełnia z nawiązką wszystkie warunki określone w art. 13 ustawy z dnia 14 marca 2003 roku o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki. Wnoszę zatem do Rady Naukowej Dyscypliny Filozofia na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu o dopuszczenie pana mgr Cypriana Gawlika do publicznej obrony pracy doktorskiej.**

W. Pymkiewicz