

Recenzja rozprawy doktorskiej

Magistra **Iwo Ustyniaka**

zatytułowanej

„Człowiek a czas: Kant, Husserl, Heidegger”

Po zapoznaniu się z poprawioną wersją rozprawy doktorskiej Pana mgr I. Ustyniaka podtrzymuję opinię wyrażoną w mej pierwotnej recenzji, zamieszczonej poniżej. Jednocześnie stwierdzam, iż poprawki i uzupełnienia, zawarte w we Wprowadzeniu, Zakończeniu (i Literaturze) precyzują intencje Autora pracy oraz rozjaśniają niektóre z jego ustaleń. Oceniam je zatem jako poprawę jakości rozprawy, co jednak znacząco nie wpływa na moją końcową ocenę, która była i jest (umiarkowanie) pozytywna. W szczególności uważam za uzasadniony wybór Kanta, Husserla i Heideggera jako tych myślicieli, u których analizowany przez Autora proces „antropologizacji (ujęć) czasu” najpełniej wyszedł na jaw. Autorowi udało się także pokazać poznawczy postęp (a nie tylko – rozwój), który dokonał się w tej kwestii w filozofii europejskiej od Kanta poprzez Husserla po Heideggera.

Recenzja

Pytanie o czas to jeden z najtrudniejszych problemów filozoficznych. W moim przekonaniu problem ten do dziś nie doczekał się zadowalającego rozwiązania. Nie zadowalają bowiem ani odpowiedzi udzielane przez filozofów (od Augustyna po Heideggera) ani te, których autorami są fizycy czy kosmolodzy, całkowicie abstrahujący od ludzkiego doświadczenia czasu. Wynika to – jak się zdaje – po części z tego, że czas (podobnie jak byt/bycie) jest pojęciem tak wieloznacznym, że może

być rozumiany na wiele nieprzystających do siebie sposobów. Poszukiwanie „istoty” czasu oznacza zaś najczęściej redukcjonowanie go pewnego wybranego sposobu manifestowania się czasowości, sposobu, który danemu myślicielowi wydaje się tak podstawowy, że uważa on, iż da się doń sprowadzić lub z niego wyprowadzić wszystkie pozostałe. Uważam takie podejście – bardzo dla filozofii naturalne – za ryzykowne. I w gruncie rzeczy nieefektywne. Bo jak sprowadzić do jednego pojęcia czas kosmiczny – ruch planet, następowanie po sobie pór roku, nocy i dni, wszystkiego tego, co przyrodnicze i praludzkie, a więc od człowieka niezależne, do indywidualnego, subiektywnego odczuwania upływu czasu przez ludzkie indywiduum znajdujące się w niepowtarzalnej sytuacji egzystencjalnej. Możliwie jest to tylko za cenę przyjęcia zasady „esse = percipi”, a więc za cenę niedopuszczalnego redukcjonizmu. Prowadzić to może tylko do absurdu. Ale i druga przeciwna skutkuje podobnym redukcjonizmem.

Dlatego pracy doktorskiej mgr Ustyniaka nie traktuję jako próby kompleksowego ujęcia kwestii czasu, lecz jako próbę analizy wybranych – choć niewątpliwie bardzo ważnych – koncepcji, w których dokonuje się swego rodzaju „subiektywizacja” czasu: oparcie adekwatnego ujęcia czasu i czasowości (w tym: historyczności) na aktach ludzkiej podmiotowości/świadomości. Dotyczy to, wbrew pozorom, także Heideggera, który ów proces zwieńcza, nawet jeśli czyni to pod hasłem reontologizacji filozofii. Nie jest to bowiem ontologia w sensie dawnej metafizyki, lecz „ontologia fundamentalna”, tzn. analityka ludzkiej egzystencji, pojęta jako jej „hermeneutyka”. A egzystencja ta jest zawsze pewnym „byciem-w-świecie”.

Wybór Kanta, Husserla i Heideggera uważam za nieprzypadkowy i głęboko uzasadniony. To bowiem ich rozważania nad czasem są głównymi wyznacznikami procesu, na który Autor rozprawy wskazuje. Proces ten towarzyszył – a być może był nawet konsekwencją – epistemologicznemu zwrotowi filozofii europejskiej, zainaugurowanego przez Kartezjusza. W jego ramach bezpośrednio badanie rzeczywistości zastąpione zostało badaniem ludzkiego tej rzeczywistości doświadczania, co prostą drogą prowadziło do wysunięcia się na pierwszy plan badań nad umysłem, nad ludzką podmiotowością, duchowością, świadomością. Bo to ona

była (i jest) medium ludzkiego dostępu do bytu. Tak oto świadomość zajęła miejsce w dociekaniach filozoficznych miejsce centralne. Cały ten proces nie był naturalnie niezależny od dynamicznie się wtedy rozwijających nauk empirycznych, które stały się najbardziej cenionym źródłem wiedzy o świecie i które postawiły filozofię pojmowaną jako metafizyka w bardzo niewygodnej sytuacji. Sytuacji, którą wybitny neokantysta badeński Wilhelm Windelband określił przywołując szekspirowskiego króla Leara.

Przechodząc do oceny rozprawy mgr Iwo Ustyniaka nie sposób przeoczyć jej stosunkowo skromnych rozmiarów. 150 stron to jak na pracę doktorską w zakresie filozofii objętość minimalna. Wspominam o tym, bo przekłada się to – niestety – na rozległość jego analiz, która w wielu miejscach jest niewystarczająca. Sama struktura pracy jest jednak poprawna, choć nie grzeszy oryginalnością. Jest, rzekłbym, klasyczna: „Wprowadzenie”, następnie trzy rozdziały, każdy poświęcony analizie ujęcia czasu konkretnego filozofa (kolejno: Kanta, Husserla, Heideggera) oraz stosunkowo krótkie, dziesięciostronicowe „Zakończenie”. Samo „Wprowadzenie” jest jeszcze krótsze, bo tylko czterostronicowe. I jest to niewątpliwie pewien mankament rozprawy, bo mimo, że zakreśla sam problem badawczy, to brak w nim miejsca na stronę metodologiczną oraz – co w moich oczach jeszcze istotniejsze – na pogłębione omówienie stanu badań kwestii czasu w filozofii przedkantowskiej. Rozprawa doktorska powinna do takich badań wnieść pewien zauważalny wkład, dlatego ten element powinien się w niej znaleźć, aby w „Zakończeniu” można było pokazać pewne poznawcze osiągnięcie wniesione przez rozprawę. Mam przy tym na myśli nie tylko ujęcie czasu w historii filozofii europejskiej, ale także u trzech wybranych klasyków filozofii współczesnej (myślę, że Kant do nich także należy, nie tylko z uwagi na znaczenie neokantyzmu).

Do braku szerszych wywodów metodologicznych przykładam – jako miłośnik „Prawdy i metody” H.-G. Gadamera - nieco mniejszą wagę, choć z pewnością refleksja na ten temat pracy by nie zaszkodziła.

Z tym wiąże się jednak chyba największa słabość ocenianej pracy, co widać wyraźnie w Bibliografii, zamieszczonej na ss. 138-139. Zawiera ona jedynie 26 pozycji, z których kilka – np. „saga Heideggera” B. Barana czy „Husserl” K. Świącickiej – ma charakter, rzekłbym, popularno-filozoficzny. Odnalazłem tylko pięć pozycji obcojęzycznych, w języku angielskim lub niemieckim. A ważnych prac na temat pojmowania czasu u Kanta, Husserla czy Heideggera jest dużo, dużo więcej. Szczególnie bolesny jest tu brak pracy S. Judyckiego „Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów E. Husserla”, dostępnej bez trudu w polskich bibliotekach. A także M. Sandbothe „Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie Und Wissenschaft” (Darmstadt 1998).

Cel pracy Autor we „Wprowadzeniu” charakteryzuje następująco: „Można postawić pytanie (...) na czym miałyby polegać zależność czasu od ludzkiej podmiotowości. Co to znaczy, że czas można zrozumieć jedynie dzięki refleksji nad człowiekiem? Odpowiedź na te pytania nie jest ani prosta, ani jednoznaczna. Mimo to właśnie próbę sformułowania takiej odpowiedzi stawiam sobie jako główny cel niniejszej pracy” (s. 5). Warto już w tym punkcie zauważyć, że nawet jeśli czas „można zrozumieć jedynie dzięki refleksji nad człowiekiem”, to i tak owo zrozumienie może (musi?) prowadzić do przekroczenia stanowiska, zgodnie z którym to człowiek „tworzy czas”. Bo czyż można odmówić „bycia-w-czasie” psu, kotu, małpie (a nawet drzewu)? Także one zostają „wrzucone w życie” poprzez narodziny, mają swój czas wzrostu, dojrzewania, rozwoju, starzenia się, wreszcie śmierci. Czas biologiczny, mieszczący się gdzieś pomiędzy czasem kosmicznym i ludzkim „czasem przeżywanym”. Czas nie jest bytem, dlatego odejście od jego obiektywistycznego ujmowania wydaje się oczywiste. Ale nie jest też jedynie ludzką, kulturową, kategorią ujmowania rzeczywistości, zegarem, która „tyka jedynie w człowieku”. Jest czymś trzecim, do czego – jak sądzę – nie mamy na razie adekwatnego intelektualnego klucza, mimo, że bardzo sprawnie posługujemy się przyrządami mierzącymi czas.

Rozdział pierwszy rozprawy poświęcony jest analizie Kantowskiego ujęcia czasu jako formy zmysłowości. Autor dość solidnie przestudiował główną pracę Kanta tego dotyczącą (tzn. „Krytykę czystego rozumu”). Rzetelnie opisuje tok myślenia „królewskiego mędrca”, problemy, przed którymi stanął, błędne ścieżki, które starał się omijać, choć nie zawsze mu się to udawało. Mgr Ustyniak pokazuje źródła Kantowskiego myślenia o czasie oraz znaczenie rozmaitych władz poznawczych w konstruowaniu czasu. Przechodzi od charakterystyki czasu i przestrzeni u Newtona, przedstawia poglądy Leibniza (szczególnie doniosłe jest tu stwierdzenie ze s. 13, iż wedle tego ostatniego „Przestrzeń jest porządkiem relacji między rzeczami współistniejącymi między sobą. Czas natomiast jest w istocie następowaniem rzeczy po sobie, a w związku z tym związany jest z kauzalnym porządkiem postrzeganej przez nas rzeczywistości.”), ku czasowi jako apriorycznej formie naoczności (zmysłowości). Przytacza argumenty Kanta przeciwko czasowi (i przestrzeni) jako pojęciom empirycznym, rekonstruuje jego rozumowanie, prowadzące do nieoczekiwanego wniosku, że podmiotowo wytwarzany czas może mieć przedmiotową ważność (s. 20).

Dokonując przekładu ujęcia Kanta na język Heideggera Autor stwierdza (s. 20): „czas jako forma naoczności stanowi fundament, dzięki któremu konstytuuje się możliwość transcendencji, tzn. wykraczania podmiotu ku bytowi, którym jest świat, czyli otwartość podmiotu ludzkiego na byt inny niż on sam”. Zauważa i opisuje wieloaspektowość czasu w myśli Kanta, wskazuje na dwie zasadniczo odmienne sposoby rozumienia czasu, z którymi mamy w jego filozofii do czynienia (s. 23). Cały podrozdział (1.3.) poświęca charakterystyce konstytuowania się czasu empirycznego w świetle transcendentnego idealizmu Kanta. Poprawnie rekonstruuje trzy syntezy, które umożliwiają ukonstytuowanie się ludzkiego doświadczenia przedmiotowego (obcowania z rzeczywistością jako transcendentną). Klarownie i przekonująco charakteryzuje też pojęcie transcendentnej wyobraźni, której rolę u Kanta tak silnie podkreślał Heidegger, mimo, że sam Kant próbował ją w potem – w następnych wydaniach swego opus magnum - minimalizować.

Następnie przechodzi do opisu roli, jaką w konstytuowaniu się przedmiotów doświadczenia odgrywa schematyzm czystych pojęć intelektualnych, wskazując przy tym na znacznie tzw. analogii doświadczenia. W tym kontekście Autor wypowiada bardzo celną uwagę, iż „za sprawą kategorii substancji sam czas może być nam dany nie tylko jako wewnętrzny porządek stanów naszego umysłu, lecz także jako obiektywny porządek przedmiotów na zewnątrz nas” (s. 41). Stwierdzenie to umożliwi Kantowi swego rodzaju pojednanie transcendentnego i empirycznego „doświadczenia” czasu.

Część tę kończy podrozdział zatytułowany „Czas obiektywny a istnienie podmiotu poznania”, który ma wyjaśnić jak to się dzieje, że mimo podmiotowej genezy czasu doświadczamy go jako czegoś istniejącego „poza nami”. Padają tu stwierdzenia, które nasuwają pewne wątpliwości („dają do myślenia”). Bo oto Autor stwierdza, iż „świadomość czasu jako zewnętrznego ... pozostaje w ścisłym związku ze świadomością wewnętrznego, subiektywnego porządku naszych stanów [tzn. wg Kanta] ... świadomość naszego własnego istnienia jako trwającego w czasie podmiotu możliwa jest jedynie dzięki świadomości zewnętrznego świata. Choć przedstawienie >Ja myślę< musi towarzyszyć wszelkim przedstawieniom jako najwyższa zasada syntezy, samo Ja nigdy nie jest dane w naoczności i nigdy nie może być za pomocą kategorii prawomocnie uchwycone jako przedmiot. Jedność taką może natomiast uzyskać świat dany nam w doświadczeniu” (s. 48). Zapomina jednak o tym, że wedle Kanta (1) świat to idea regulatywna (a zatem żaden przedmiot poznania, raczej wyobrażony ogół takich możliwych przedmiotów) oraz że (2) jedność wewnętrznego życia człowieka (podmiotu) jest „dana” w podobny sposób, pod postacią duszy jako idei regulatywnej. Pogłębionej eksplikacji wymagałoby też zderzenie dwóch twierdzeń ze s. 48: (1) „świadomość naszego własnego istnienia ... możliwa jest jedynie dzięki świadomości zewnętrznego świata” i (2) „czas obiektywny jest jedynie korelatem wewnętrznego czasowego porządku, w którym dane są nam treści naszego umysłu”. Nie twierdzę, iż Kant popada tu w sprzeczność (nie do końca wiadomo co co warunkuje), proszę jedynie o klarowniejsze przedstawienie tego, jak proces ten się odbywa.

Myślę, że rozdział ten, mimo, że nie zawiera jakichś interpretacyjnych nowości, jest solidną rekonstrukcją ujęcia Kantowskiego, której rozmiar jest uzasadniony kontekstem całości pracy, w ramach której się pojawił.

W rozdziale drugim Autor rekonstruuje poglądy Husserla na czas. Nie czyni tego poprzez historyczną rekonstrukcję ich powstawania, lecz przyjmuje za kanoniczną tę ich wykładnię, z którą mamy do czynienia w dziele „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii” oraz w „Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu”, które – jeśli mnie pamięć nie myli do druku przygotowywała E. Stein, a dokończył to M. Heidegger.

Autor wskazuje na podobieństwa stanowisk Husserla i Kanta, wynikające z ich transcendentalizmu, w którym centralne miejsce zajmują syntezy dokonywane przez świadomość. Dla obu myślicieli czas jest czymś wieloaspektowym i wielowarstwowym (s. 52). Mgr Ustyński opisuje istotę nastawienia fenomenologicznego, które z uwagi na absolutyzację istnienia czystej świadomości (i porzucenie naturalnego nastawienia) jeszcze wzmacnia upodmiotowienie czasu. Pokazuje też trzy szczeble świadomości, do czasu immanentnego i czasu obiektywnego dodając „absolutny przepływ świadomości” (s. 59). Stawia pytanie o to, czy ten ostatni nie jest przypadkiem pozadoświadczeniowym konstruktem myślowym, co w kontekście projektu fenomenologicznego stawiałoby pod znakiem zapytania jego ugruntowanie w doświadczeniu.

Mgr Ustyński podkreśla „istotną odpowiedniość” zachodzącą między czasem immanentnym i czasem transcendentnym, którą głosił Husserl, chcący uprzedzić krytykę swej koncepcji za nadmierną subiektywizację czasu (s. 64). Szkicuje też stanowisko Franza Brentano, nauczyciela Husserla, do którego Husserl w tej materii, i to nie tylko krytycznie, nawiązuje (s. 67 n.). Również Brentano, podobnie jak Kant, w wyobraźni jako ludzkiej zdolności intelektualnej sytuuje źródła odczuwania upływu czasu: to jej dziełem są pierwotne asocjacje, które doprowadzają do powstania „momentu czasowego” w naszych przedstawieniach. Stanowisko Brentano, które Autor streszcza w zdaniu „wedle Brentano czas jest po prostu fikcją umysłu, czymś,

co stanowi jedynie dzieło naszej wyobraźni, czymś, czego tak naprawdę nigdy nie doświadczamy” (s. 68-69), wciąż daje do myślenia swą przenikliwością. Następnie Mgr Ustyniak przechodzi do rekonstrukcji Husserlowskich poglądów na temat konstytucji obiektów czasowych (analizuje znaczenie, funkcję i osadzenie takich „bytów”, jak świadomość praimpresjonalna, świadomość retencjonalna, protencja, przypomnienie odtwórcze itp.). Jest ona, moim zdaniem, poprawna.

W rozdziale trzecim, poświęconym Heideggerowskiemu ujęciu czasu, pojawia się wątek subiektywizacji poprzez ontologizację (a nie w kontekście epistemologicznym, jak to było u dwóch poprzednich myślicieli). Ponieważ jednak ontologiczne pytanie o sens bycia jest w klasycznym dziele Heideggera, tzn. w „Byciu i czasie”, stawiane z perspektywy fundamentu ontologii, jakim jest analiza bytu, dla którego ontologia w ogóle jest problemem, tzn. bytu ludzkiego, to także tutaj można mówić o upodmiotowieniu kwestii czasu. Nawet jeśli sam Heidegger unika filozofowania w kategoriach prymatu podmiotu czy świadomości.

W rozdziale tym mgr Ustyniak dokonuje charakterystyki swego rodzaju „upraktycznienia” filozofii, która dokonała się w tym dziele (perspektywa działania, poręczności, zastępuje perspektywę poznania, oglądu, teorii). Rozważa co dla samego istnienia podmiotu oznacza Heideggerowskie zerwanie z metafizyką obecności (s. 86), by następnie, w pojęciu troski wskazać na fundamentalny egzystencjał odsłaniający „przeniknięcie” bytu ludzkiego przez czas.

Troska, jak słusznie pisze, to złożona struktura „konstituująca całość bycia bytu ludzkiego” (s. 88). To w niej Heidegger umieścił odniesienie człowieka do trzech wymiarów („ekstaz”) czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. (Nota bene, Autor zbyt słabo podkreśla prymat tej ostatniej, kontrastujący z prymatem retencji u Husserla). To w niej wskazał na dynamiczny charakter ludzkiej podmiotowości. Zasadniczo poprawna - mimo skrótowości, rodzącej rozmaite pytania – jest charakterystyka Heideggerowskiego ujęcia rozumienia, wykładni, koła hermeneutycznego i innych pojęć powstałych w ramach Ontologii Fundamentalnej.

Za cenną uznaje również uwagę ze s. 101, iż „nasze potoczne pojmowanie czasu odnosi się wg Heideggera do pewnych rzeczywistych fenomenów - czasu

obiektywnego i subiektywnego, fenomeny te są [jednak – A.P.] wtórne względem pierwotnej, egzystencjalnej czasowości bycia ludzkiego”. Zdaje się ona wskazywać na to, że koncepcja Heideggera przekracza ideę czasu przeżywanego (obecną w filozofii życia, która go bez wątpienia inspirowała) oraz koncepcję wewnętrznej świadomości czasu (Husserl), ku pewnej pojemniejszej strukturze/warstwie ontologicznej, w której znajduje ona swe lepiej ugruntowane miejsce.

Podaruję sobie opis kolejnych kroków, w których Autor rekonstruuje tok argumentacji Heideggera dotyczącej relacji bycie (ludzkie) – czas, zauważając jedynie, że nie pomija on usytuowania w niej czasu światowego, „czasu publicznego”, który „dzielmy z innymi ludźmi” (s. 117), co umożliwia rozważenie kwestii znaczenia „czasu kulturowego”, pominięte przez samego Heideggera. Wskazuje też na istotny problem obecny w Ontologii Fundamentalnej: brak jasności co do relacji (prymatu: logicznego, genetycznego) właściwego i niewłaściwego sposobu bycia (s. 126).

W „Zakończeniu” mgr Ustyniak podkreśla, iż mimo wartych zaznaczenia podobieństw transcendentálnych ujęć czasu u Kanta i Husserla różnią się one w sposób istotny. I wskazuje na cztery takie różnice: 1. Funkcjonalne podejście Kanta, genetyczne ujęcie Husserla; 2. Odmienne ujęcie czystego Ja; 3. Czas jako coś poprzedzającego faktyczne doświadczenie u Kanta i czas jako coś wytwarzanego w doświadczeniu (w aktach świadomości, jej przechodzeniu od praimpresji do retencji) u Husserla; 4. Powiązanie czasu z niższą i bierną władzą poznawczą (naocznością) u Kanta i odniesienie czasu do wszystkich aktów świadomości (czas jako forma świadomości w ogóle) u Husserla. Zauważa też, że dwaj wyżej wymienieni pojmowali czas jako coś stale obecnego, jako trwanie. Tę metafizykę obecności podważył Heidegger, inaugurując proces, który Autor, nieco na wyrost, określił mianem „antropologizacji czasu” (s. 136), proces, który otwiera nowe horyzonty poznawcze związane z możliwością „porzucenia indywidualizmu” i osadzenia rozumienia czasu „w szerszej refleksji historycznej, kulturowej oraz społecznej” (s. 137).

Podsumowanie

Mgr Iwo Ustyński podjął bardzo złożony problem filozoficzny, jakim jest istota czasu. Nie zaproponował przy tym całościowej, spekulatywnej (w pozytywnym tego słowa znaczeniu) analizy tej kwestii ani też całościowej ekspozycji ujęć czasu obecnych w historii filozofii. Wybrał trzech ważnych myślicieli ery nowoczesności, których dociekania nad czasem charakteryzują się swego rodzaju „zwrotem ku podmiotowi”. W trzech kolejnych rozdziałach zrekonstruował ich poglądy na ten temat. Poziomą głębi tych analiz uznaję za zadowalającą dla rozprawy doktorskiej: analizy przeprowadzone przez I. Ustyńskiego nie są ani nadmiernie drobiazgowe (co często zaciemnia obraz sprawy i byłoby uzasadnione w przypadku monografii na temat czasu u jednego tylko autora) ani nadto powierzchowne.

Struktura pracy jest poprawna: czytelna i klarowna; język pracy jest zrozumiały – czyta się ją z pewną przyjemnością, co oznacza, że mgr Ustyński opanował sztukę filozoficznego komunikowania się z czytelnikiem. Praca by zyskała, gdyby Autor przyswoił sobie nieco większą część literatury przedmiotu, bo rozmaite interpretacje ujęć czasu u trzech „bohaterów” jego opowieści poszerzyłyby jego myślowe horyzonty, merytorycznie i metodycznie. Ale i tak efekt końcowy uznaję za zadowalający, w związku z czym wnoszę o dopuszczenie rozprawy – a wraz z tym i Kandydata - do dalszych kroków przewidzianych w procedurze na stopień naukowy. Wydaje się bowiem, iż Kandydat zrealizował – nawet jeśli w stopniu niedoskonałym – obydwa cele, o których wspomina w różnych partiach swej rozprawy: przedstawienie trzech fundamentalnych ujęć czasu w filozofii europejskiej po jej zwrocie transcendentnym (w rozumieniu zaproponowanym przez Marka Siemka, dotyczącym zatem także Heideggera), wraz z ewolucją upodmiotowienia czasu, przez co co najmniej zarysowuje kontury fundamentalnego powiązania czasu z istnieniem bytu ludzkiego: jako podmiotu operacji wiedzo-twórczych (a przez to *sine qua non* rzetelnej wiedzy o bycie), jako podmiotu doświadczania rzeczywistości (a przez to warunku *sine qua non* istnienia/znaczenia bytu) oraz jako bytu przytomnego światu (jak, całkiem zasadnie, tłumaczył Heideggerowskie *Dasein* Krzysztof Michalski), bytu,

którego egzystencja (sposób bycia) polega na „czasowości” (*Zeitlichkeit*), odsłoniętej w pojęciu troski.

A zatem świadom słabszych stron ocenianej rozprawy wnoszę o dopuszczenie go do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Z uszanowaniem

A.Przylebski