

John D. Caputo

Jak oddzielić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)

Sztuka i Filozofia 2223, 14-21

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

John D. Caputo

JAK ODDZIELIĆ STRONĘ LEWĄ (NIEWŁAŚCIWĄ) OD PRAWEJ (WŁAŚCIWEJ)¹

Tematem sympozjum jest „hermeneutyka i dekonstrukcja”. Brzmi to całkiem zgrabnie: hermeneutyka po jednej stronie, a dekonstrukcja po drugiej. Zapewne hermeneutyka po prawej, a dekonstrukcja po lewej. Prawe skrzydło hermeneutyczne i lewe skrzydło dekonstrukcyjne. Retrospekcja i myślenie historyczne tu, zerwanie i aktywne zapominanie tam. Bezpiecznie dostarczane przesłania Hermesa po jednej stronie (bez wątpienia po prawej), nieczynna skrzynka pocztowa po drugiej. Heidegger po prawej, Derrida po lewej. Każdej stronie z pitagorejską precyzją wyznaczono zgrabnie jej zakres i przypisano właściwe miejsce.

Lecz tematem jest „hermeneutyka i dekonstrukcja”. Owo „i” komplikuje wszystko i zmusza nas do konfrontacji z pytaniem o metodę ich łączenia się i przeplatania. W jaki sposób podejść do tego pytania – hermeneutycznie, czy dekonstrukcyjnie? Czy powinniśmy poszukać fuzji horyzontów, dopatrując się przy tym w dekonstrukcji „hermeneutyki podejrzeń”, negatywnego

¹ J.D. Caputo, „Telling left from right: hermeneutics, deconstruction, and the work of art”, *The Journal of Philosophy*, t. 83, nr 11, 1986, s. 678–685. Tekst zaprezentowany na sympozjum APA poświęconym hermeneutyce i dekonstrukcji (grudzień 1986). Alexander Nehamas również podjął tę kwestię, a komentarz przedstawił Hugh J. Silverman; por. ich wypowiedzi w tym samym numerze *The Journal of Philosophy* odpowiednio na stronach 685–691 i 691–692.

W tekście zastosowano następujące skróty:

CP – Jacques Derrida, *La Carte postale*, Paris 1980.

M – J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

KC – J. Derrida, „Kres człowieka”, przeł. P. Pieniążek (w:) idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1992 [fragment *Marges...*].

PT – Martin Heidegger, „Pytanie o technikę”, przeł. K. Wolicki (w:) idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977.

RM – M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przekład zbiorowy, Warszawa 1999.

ZDS – M. Heidegger, „Źródło dzieła sztuki”, przeł. J. Mizera (w:) idem, *Znaki drogi*, Warszawa 1997.

ZR – M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.

VP – J. Derrida, *Vérité en peinture*, Paris 1978.

momentu na drodze ku lepszemu porozumieniu? Czy też może jest to po prostu sposób na to, by dekonstrukcja przestała być niebezpieczna, sposób, w jaki filozofia asymiluje swojego „innego” (M 9–15)? Czy powinniśmy przeto owo „i” potraktować dekonstrukcyjnie i pokazać, że dekonstrukcja jest nieredukowalnie, nieodwracalnie po lewej stronie od hermeneutyki? Czy winniśmy dać dekonstrukcji wolną rękę w oddziaływaniu na hermeneutykę lub czy powinniśmy pozwolić dekonstrukcji na niczym nieograniczone oddziaływanie na hermeneutykę, rozpraszenie prawdy hermeneutycznej, pozwolić jej na podporządkowanie Heideggera Derridowskiej krytyce? Owo kłopotliwe „i” świerzbi naszą rękę. Ale którą rękę, lewą czy prawą?

Zapewne najlepszym sposobem na rozstrzygnięcie kwestii między hermeneutyką i dekonstrukcją jest pozostawienie decyzji im samym, postawienie im wspólnego pytania i pozwolenie na to, by same to rozegrały. W tym celu proponuję podjęcie kwestii dzieła sztuki i prześledzenie ruchu najpierw hermeneutycznej (Heideggerowskiej), a potem dekonstrukcyjnej analizy. Pod koniec zaś dojdę do kwestii owego „i” oraz zapytam, czy i jak można przeprowadzić między nimi linię podziału, czy i jak możemy odróżnić stronę lewą od prawej.

I

Wedle Heideggera, dzieło sztuki jest wydarzeniem się prawdy, które wystawia świat i otwiera przestrzeń zamieszkiwaną przez dziejowy naród. Jednakże nowoczesna estetyka nie pozostawia dzieła sztuki, aby „stało-w-sobie-samym” (ZDS 25), lecz w zamian redukowane jest ono do „wartości” estetycznej, do *objet d'art*, do przedmiotu oceny dokonywanej przez podmiot (ZDS 47). W dobie nowoczesności dzieła sztuki, o których naucza się na studiach humanistycznych, wiszą bezładnie w ramach na ścianach muzeów. Są ozdobą życia tych, którzy poszukują „kultury”, są konsumowane przez znawców i ekspertów wydających sądy o wartościach estetycznych. Będąc już „surowym materiałem” „przemysłu” artystycznego, są bezpiecznie przyswajane przez erę „zestawu” (*Gestell*). Na skutek czego odcinają się od roszczeń wysuwanych przez dzieła sztuki (PT 242–259). Muzeum i studia humanistyczne to bezpieczne miejsca, pomimo narastającej presji *Gestell* dzieła sztuki są chronione jako obiekty muzealne i przedmioty (badań literackich) wykładów. Na podobieństwo Foucaultowskich trędownych i szaleńców dzieło sztuki poddane jest instytucjonalizacji, przez co skutecznie oderwane zostaje od „prawdy” i „obiektywności”.

Granice obramowujące „przedmioty estetyczne” nakreślone są wyraźnie przez trzy Kantowskie *Krytyki*. Pierwsza *Krytyka* określa obszar ściśle i obiektywnej nauki, dziedzinę kategorii determinujących przedmiot zewnętrznej (empirycznej) naoczności. Druga *Krytyka* wyznacza wewnętrzną sferę obowiązku moralnego, który przekracza i wypiera fakt empiryczny. Ostatecznie Kant usiłuje stworzyć środkowe królestwo – z własnymi granicami, ale i z funkcją utrzymywania połączenia zarówno z ideami moralnymi, jak i ze sferą naoczności zmysłowej – w obrębie którego sytuuje estetykę. Cała operacja krytyczna to ustalanie granic, ustawianie wyznaczników. Kant wyraźnie chce oddzielić *ergon* od *par-ergon*, utrzymać obszar estetyki w czystości, bez skazy – w oddzieleniu od wszelkiej prawdy i moralnej presji z jednej strony oraz od wszelkiej dekoracyjności i zwykłej osobistej przyjemności z drugiej (VP 44nn). Kant chce, aby linie nakreślone wokół dzieła sztuki były ostre, jego marginesy czyste, z prawą ręką nauki wyraźnie odsuniętą od lewej ręki wartości. Trzy *Krytyki* wyznaczają ramy dzieła sztuki i umieszczają je na ścianie muzeum.

Wbrew Kantowskiemu aktowi ograniczenia, Heidegger sytuuje dzieło sztuki w obszarze otwartego przestworu (*das Freie*). Wbrew Kantowskiemu obramowaniu dzieła sztuki, które gwałtem separuje je od prawdy, Heidegger przypisuje mu radykalną funkcję „wyjawiania” świata (ZDS 27–47). Heidegger nie utrzymuje, że dzieło sztuki ma również „wartość prawdy” – co oznacza respektowanie reguł myślenia wartościującego – lecz że dzieło sztuki wkracza w samą istotę (*Wesen*) prawdy. Dzieło sztuki nie jest tylko jeszcze jedną prawdą obok nauki, lecz raczej źródłowo przynależy do zdarzania się prawdy, otwierania królestwa prawdy, w *obrzebie* którego zawiera się sama nauka. Jako forma hipotecznego lub rachującego myślenia nauka sama jest zawsze już zależna od wcześniejszego wystawienia świata przez dzieło sztuki. Heidegger stawia na głowie estetykę metafizyczną. Dzieło sztuki dostarcza więc czystego prześwitu (*Lichtung*), w którym dokonują się praktyki naukowe lub etyczne danego świata jednostkowego lub bycia. Dzieło sztuki jest ontologicznie „starsze” lub wcześniejsze od nauki.

Tylko Heidegger może wysuwać takie roszczenie ze względu na wypracowaną przez niego radykalną ideę prawdy (*a-letheia*). Poza pierwszym znaczeniem słowa „*axio*”, odnoszącym się do wartości – oznacza ono również władający wygląd rzeczy, który wzbudza nasz szacunek, oznacza godność biorącą się z przeświecania samych rzeczy i w ten sposób przyćmiewa podmiotowość podmiotu (ZR 26–27). Przeświecanie *axio* to *phainesthai*, *phainomenon*, samoukazujące się zjawianie, które oznacza niezwłoczne samowylaniające się całe bycie (*physis*), nieskrytość (*alet-*

heia), świecące piękno (*Scheinen, Schönheit*). Nowoczesny „aksjomat” jako twierdzenie fundamentalne sztucznie skonstruowane przez umysł matematyczny i nowoczesna „aksjologia” jako „nauka o wartościach” są metafizycznymi i podmiotowymi wyrazami oddającymi źródłowe *axio*.

Rozumiane nie jako wartość, lecz jako *axio*, nie jako coś ustanawianego przez oceniający podmiot, lecz jako wydarzenie, które spada na nas, dzieło sztuki jest władającym, dominującym wydarzeniem, w którym otwiera się cały świat. Dzieło sztuki to nie odrębny przedmiot wyróżniający się spośród tych istniejących w świecie – ani tym bardziej przedmiot sztuki zawarty w estetycznej ramie – lecz macierz, która ustanawia (*stiftet*) i formuje swój świat. Grecka świątynia stoi w splekanej skalnej dolinie lub na szczycie wzgórza górującego nad brzegiem Morza Śródziemnego, jej biały marmur błyskający w słońcu, pełen *phainesthai* i przeświecającej prawdy. Świątynia nie jest tylko budowlą, w której mają miejsce ryty, w której gości się bogów lub ich przedstawienia, lecz jest raczej miejscem, które uobecnia bogów, które pozwala im się uobecnić. Dla Greków sztuka przynależy nie do muzeum, zjawiska światobrazu, lecz do *polis* i do *agory*. Dzieło sztuki jest nie tyle „w” tym świecie, co raczej jest ono jego konstytuowaniem lub wystawianiem (ZDS 27–29).

Wyzwolone, uwolnione ze swych ram dzieło sztuki odwzajemnia łaski i w geście szczodrości daje nam wolność, pozwalając nam wejść w przestwór utworzony przez nie samo, którego jest źródłem.

II

Wedle Derridy, Heidegger czyni pierwszy, konieczny krok w przewycięzaniu estetyki i uwalnianiu dzieła sztuki spod władzy metafizyki. Jak mówi Derrida, wszelkie dzieło dekonstrukcji musi wpierv „poradzić sobie” z Heideggerem, musi zacząć od usytuowania się w przestrzeni otwartej stawianymi przez niego pytaniami (KC 159). Nie wystarczy jednak tylko postawić metafizykę na głowie; albowiem każde takie „odwrócenie” samo pozostaje pod urokiem metafizyki i wymaga bardziej radykalnego posunięcia, jakim jest „przemieszczenie” (M 314).

Heideggerowska krytyka wartości estetycznych dokonywana jest w imię prawdy. Heidegger dokonuje kroku wstecz w bardziej źródłowy przestwór *aletheia*, w którym filozofia krytyczna zgrabnie wykroiła dziedziny nauki, etyki i estetyki. Lecz dla Derridy taka transgresja metafizyki przeprowadzana jest poprzez doskonale znany, bo platoński, gest metafizyki: różniczenie źródłowości od jej pochodnej (M 63–64). Przeciwnstawiając

prawdę źródłową pochodnej proponowanego dyskursu, Heidegger przywołuje fundamentalny schemat binarny, tj. „meta-fizykę”. Derrida podejmuje się transgresji dokonanej przez Heideggera na marginesie tegoż przekroczenia, określa Heideggera przez porównanie, w którym Heideggerowski ostatni metafizyk wartości współzawodniczy z *aujourd'hui* Nietzschego.

Jeśli bowiem Heidegger uwolnił dzieło sztuki od wartości estetycznych, to tym samym gestem przekazał je pod władzę prawdy. Jeśli przeciwstawił się Kantowskiej próbie strzeżenia granic między tym, co poznane, i tym, co, niepoznawalne, to uczynił tak poprzez umieszczenie prawdy w dziele sztuki. Ale dla Derridy owo umieszczenie (*setzen*) pozostaje wyższym rodzajem obramowywania, metafizyczną operacją ustanawiania i ześrodkowywania. Heidegger umieszcza prawdę bycia w punkcie centralnym dzieła (*Werk*) i dzieło umieszcza pośród doświadczenia prawdy. Derrida zaś chce naruszyć prawdę i zakwestionować rozróżnienie między *ergon* i *parergon*, chce decentralizacji, rozproszenia. Wedle Derridy, dzieło sztuki nie posiada wyraźnych granic, lecz raczej przelewa się przez ramy, wytwarzając niekontrolowalne, wielorakie efekty. Heidegger dokonuje ontohermeneutycznego kroku wstecz w pierwotną prawdę dzieła sztuki, pozwalając mu „stać w sobie samym”. Derrida pozwala dziełu sztuki drgać w niestabilności i nierozstrzygalności, bez narzucania określeń i ram jego funkcji, zezwala na nie poprzez wyrażenie zgody na nie, na bycie między wieloma światami, wieloma prawdami, zbyt wieloma prawdami, któremu towarzyszy wytwarzanie wielu skutków różnych od prawdy.

Rozważając Heideggerowskie ujęcie dotyczące Van Goghowskich butów (ZDS 19–22), Derrida „broni” Heideggera przed Meyerem Schapiro, przyznając nie to, że Heidegger jest niewinny, lecz to, że sam Schapiro wcale nie jest niewinny (VP 291nn). Jeśli Heideggerowska interpretacja jest projekcją jego własnej wiejskiej ideologii, to Schapirowskie twierdzenie, że są to buty samego Van Gogha, „podówczas człowieka miasta”, jest projekcją miejskiego krytyka sztuki, eksperta i znawcy, który jest autorytetem w zakresie twórczości Van Gogha (Heidegger wkracza na teren Schapira). Korzystając z korespondencyjnej teorii prawdy (VP 362–3), Schapiro próbuje niczym dobry detektyw wyśledzić, czyje buty zostały odmalowane i zwrócić je ich prawowitemu właścicielowi, który – wedle wszelkich hermeneutycznych kluczy – jest „wyraźnie” posiadaczem/autorem obrazu podpisanego jego imieniem własnym „Vincent”. Schapirowska *Kunstwissenschaft*, jego naukowa, mimetyczna hermeneutyka tkwi nawet głębiej w metafizycznej dogmatyce niż Heideggerowska

ontohermeneutyka. Jeśli Heidegger dochodzi tylko do odwrócenia metafizyki, to Schapiro nie stawia jej nawet najmniejszego oporu (VP 425).

Jednakże Derrida zarówno u Schapira, jak i u Heideggera odnajduje te same hermeneutyczne gesty i założenia: to samo założenie, że owe buty są parą – lewym i prawym – przynależną czymś stopom, a nie tylko jakąś porzuconą, dziwaczną parą; ten sam gest identyfikacji, atrybucji, restytucji, zawłaszczenia odpowiedniości (VP 417). W obu przypadkach czyni się tę samą próbę powiązania butów z jedną prawdą i jedną płcią, przywrócenia ich prawowitemu właścicielowi, samemu Van Goghowi, raz mieszcuchowi, a raz wieśniaczce, odtajniając w ten sposób ich świat (VP 410–18). Jednak wedle Derridy, buty te nie mogą być zwrócone; są jak listy w *La Carte postale*, które nie mogą być doręczone (CP 71–75). Wedle Derridy, owe rozsznurowane buty nie mogą być definitywnie zasznurowane w ten czy inny sposób. Nikt nie jest władny powiązać ich znaczenia, wypowiedzieć nad nimi imienia pana, rozwiązać ich nierozstrzygalności. Pisze on: „Nikt nie jest oskarżony, potępiony, a nawet podejrzany. [Ani Heidegger ani Schapiro] Jest (*il y a*) malowanie, pisanie, restytucje; to wszystko” (VP 425). Buty są na tym malowidle „dla malowidła [*painting*]”, a nie po to, by z powrotem łączyć je ze stopami Van Gogha lub ze stopami wieśniaczki, lecz są tam dla malowania [*painting*], dla wciąż powtarzanego sznurowania, dla wielorakich powtórzeń, które zmieniają się i wytwarzają nowe efekty.

Nie twierdząc, że zatoczyliśmy pełne koło, dochodząc z powrotem do oddzielenia sztuki od prawdy, co jest zasadniczym gestem metafizyki wartości estetycznych. Dekonstrukcja Heideggerowskiej ontohermeneutyki nie wiąże się w żaden sposób z ponownym upodmiotowieniem dzieła sztuki. Albowiem Derrida przeprowadza krytykę znacznie radykalniejszą, kwestionującą samą ideę prawdy. Nie ma żadnej uprzywilejowanej domeny, która rości sobie poznawcze prawa ponad i przeciw sferze wartości subiektywnych. Samo pojęcie „wartości” należy do systemu binarnego, który domaga się pojęcia „prawdy obiektywnej” również przez Derridę dekonstruowanej. Nie może tu być rozróżnienia fakt/wartość, ponieważ dla Derridy – w stylu iście nietscheańskim – nie ma żadnych faktów, lecz tylko interpretacje, pisma, malowidła.

Heideggerowska krytyka estetyki pozostaje aletheo-ontohermeneutyką, przywiązaną do prawdy bycia, nastrojona jest na odgłos greckich nazw przewodnich (*physis, ousia, logos*). Takie słowa udzielają głosu własnemu imieniu bycia; mówią to, co powiedziałyby bycie, gdyby mogło mówić. Faktycznie umożliwiają byciu mówienie, wypowiedanie swego właściwego imienia. Heideggerowska dekonstrukcja estetyki staje się w imię

imienia przewodniego. Dokonuje redukcji od wartości do pierwotnego *axio*, od korespondencji do *aletheia*. Pozostaje operacją hermeneutycznej retrospekcji i historycznego myślenia, a nie dekonstrukcją, i na pewno nie aktywnym zapominaniem. Nie jest ukierunkowana na ukazywanie strumienia płynącego w rzeczach, ani ukazywanie na rozplenienie czasowej stabilności imienia przewodniego i metafizycznych *archai*, lecz na ukazanie ich głębszej prawdy. Odwraca metafizykę poprzez przyznanie, że dzieło sztuki nie tylko posiada prawdę, ale i *jest* prawdą; wzdraga się jednak przed dozwoleństwem, by sama prawda drgała w niestabilności.

III

Nadszedł czas, aby zmierzyć się z kwestią owego „i”. Okazuje się, że mieliśmy rację, zaczynając od tego, że istnieje ostre rozróżnienie między hermeneutyką i dekonstrukcją, między pamiętającym przywróceniem i zrywającym rozplenieniem – krótko mówiąc, między stroną prawą i lewą. Zwróciliśmy hermeneutykę Heideggerowi, a dekonstrukcję Derridzie, ich prawowitym właścicielom. A jednak... (*Und dennoch, Et pourtant*) (ZDS 20; VP 394).

Nie możemy nie zauważyć, że Derridiański gest rozpleniający, który rozplenia nawet prawdę bycia, czyniony jest w języku Heideggera: *Il y a; ça donne; es gibt*; jest, daje (VP 313, 320–391, 425; CP 74). A to oznacza, kłopoty. Wszystko szło zbyt gładko. Owo „jest/daje” wcina się swobodnie między hermeneutykę i dekonstrukcję, wyplatając między nimi swą drogę, wiążąc i splatając je. Nie pozostaje po jednej stronie, lecz wędruje bezczelnie wskroś ich granic, urągając naszym patrolom granicznym, opierając się identyfikacji, atrybucji, ujęciu, odmawiając opowiedzenia się wyłącznie po lewej lub po prawej stronie.

Owo wędrowanie daje dziwaczny, zmutowany efekt, bardziej dekonstrukcyjnego, lewackiego Heideggera i jakiegoś odwróconego Derride. Prowadzi do zmienionego odczytania Heideggera, które pokazuje, że rozplenienie i delimitacja prawdy bycia mają miejsce już w tekście Heideggera. (Nie jest to zbytnim zaskoczeniem; zadaniem dekonstrukcji nie jest niszczenie tekstów, lecz otwarcie ich w inny sposób.) Wedle tego odczytania, Heideggera można rozumieć tak, że skończył tam, gdzie zaczął. Rozpoczął, pytając wraz z Brentanem o wielorakie znaczenie (*mannigfache Bedeutung*) bycia, a zakończył myśleniem o tej wielorakości jako wielorakości, jako zwielokrotnionym rozwijaniu wielu znaczeń („prawd”) bycia. Znaczenie bycia kończy się na wielokrotności znaczeń

– w liczbie mnogiej – które rozwijają się w historii Zachodu. Wielorakie znaczenie jest znaczeniem wielorakiego, znaczeniem rozwijającym nie-redukowalnie wielu sensów bycia. Zaczął od próby redukowania tej wielości, a zakończył, dokonując redukcji *do* niej. Krótko mówiąc, poszukiwanie jednolitego znaczenia bycia kulminuje w odkryciu *rozplnienia* znaczeń, nieodwołalnej pluralizacji jego sensów, jego prawd.

Tak rozumiany Heideggerowski tok myślenia kieruje się poza ontohermeneutykę, kulminując w *Ereignis*, które nie jest „sensem” lub „prawdą” bycia (bycia jako *Ereignis*), lecz jest tym, co udziela bycia, daje wielorakie sensory lub prawdy bycia, czyniąc w ten sposób z prawdy „efekt” w sensie Derridowskim (RM 29–31). Prawdą bycia jest to, że jest wiele prawd bycia, zbyt wiele prawd, wygrywających siebie w dziejowości epok. *A-letheia* nie oznacza prawdy bycia udzielanej dziejowemu narodowi, lecz sam proces, a-letheiczny proces, poprzez który wszystko, co jest udzielane, wyłania się z wycofania tego, co udziela. Musimy nauczyć się myśleć *a-letheia* „ponad Grekami i ich następcami”, jako dziejowe przesłanie wielu i wielorakich prawd bycia (RM 71, 98). *A-letheia* nie oznacza i nie może być tłumaczona jako prawda (RM 95). Nie jest dziejową nazwą; jej nominalna jedność została zerwana myślnikiem. *A-letheia* nie jest słowem greckim. Wskazuje na ten proces, poprzez który bycie i prawda udzielane są bez przywilejów, tak nam, jak i Grekom, tak Grekom, jak i komukolwiek innemu. Żadnych przywilejów dla Greków, żadnego greckiego uprzywilejowania. Wskazuje na to, co wytwarza bycie i prawdę dziejowych, epokowych efektów.

Ereignis; Es gibt; a-letheia; oznaczenia, które nie są ani słowami, ani pojęciami, w których znaczenie i prawda bycia, bycie i znaczenie prawdy podporządkowane są radykalnemu rozplenieniu i pluralizacji. Daje dla samego dawania (RM 25) i gra dla samej gry i robi to zawsze bez stawiania pytań zaczynających się od „dlaczego” (ZR 169).

Es gibt: nie należy ani do Heideggera, ani do Derridy; nie wiemy, dokąd je zwrócić.

Hermeneutyka i dekonstrukcja: cała siła owego „i” zawarta jest w *Es gibt*, które wcina się między nie, przecina je, przewiązuje je, zacierając między nimi linie podziału, niwecząc naszą próbę ich ułożenia. *Es gibt*, z jednej strony, wyłania się w hermeneutyce, która przyzwala na rozproszenie prawdy, a z drugiej widzimy dekonstrukcję splecioną z ideą *a-letheia*.

Zamiarem naszego sympozjum było wyjaśnienie tych kwestii. Niestety, nie został on spełniony. Nie możemy nawet odróżnić lewej strony od prawej.

przełożył Artur Przybyszowski