

Teksty Drugie 2003, 6, s. 62-75



# **Cztery aspekty woli. Odczytywanie Schopenhauera.**

Maciej Karpiński

# Maciej KARPIŃSKI

## Cztery aspekty woli. Odczytywanie Schopenhauera

### Struktura systemu

W tradycji filozoficznej odnajdujemy dwa kręgi pytań, które wynikają z dwóch odmiennych nastawień myślowych: orientacji na budowanie systemu oraz – na badanie problemów. W pierwszym przypadku filozof dąży do stworzenia dzieła o szlachetnej architekturze, kompletnego, skończonego, zamykającego w sobie Całość. System filozoficzny ma dać odpowiedź na pytanie „jak właściwie i naprawdę wygląda Wszystko”<sup>1</sup>, pytanie o Początek i Porządek. W orientacji problemowej natomiast bardziej chodzi o to, aby celem namysłu uczynić „rozwiązywanie zagadnień szczegółowych, objaśnianie szczególnie paradoksalnych, skomplikowanych czy krańcowych sytuacji”<sup>2</sup>. Tak pojęta filozofia ma przede wszystkim odpowiadać na pytania stawiane z e w z g l ę d u na przeżywane przez nas „tu i teraz”.

Zwykle aktywność filozoficzna nie podąża tylko jednym nurtem, z całkowitym pominięciem drugiego. Wydaje się raczej, że dwie wyróżnione dziedziny refleksji, systemowa i problemowa, są wzajemnie uzależnione i często łączą się ze sobą jak najściślej. Z takim połączeniem spotykamy się w koncepcji Arthura Schopenhauera, w której pytanie o Byt, domagające się odpowiedzi systemowej, zdaje się być zarazem pytaniem o Sens, scalającym w sobie mnogość pytań dotyczących poszczególnych problemów egzystencjalnych.

Filozofia Schopenhauera – jak on sam mówi – ma źródła empiryczne. Trzeba jednak pamiętać, że poza wielością doświadczeń zwykłych, potocznych, jest w niej miejsce dla jeszcze innego, szczególnego rodzaju przeżycia – doświadczenia bezpośredniego. To ono właśnie ma dla systemu Schopenhauera fundamentalne zna-

---

<sup>1/</sup> O. Gigon *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 11.

<sup>2/</sup> Tamże, s. 16.

czenie. W swojej istocie doświadczenie bezpośrednie jest czymś zasadniczo różnym od innych doświadczeń, czymś górującym nad nimi rangą. Zbieżność nazw ma tutaj wyłącznie charakter analogiczny. O ile bowiem struktura zwykłego doświadczenia opiera się na relacji wzajemnej odrębności postrzegającego i postrzeganego, o tyle w doświadczeniu bezpośrednim postrzegający jest postrzeganym, czyli postrzega sam siebie, doświadcza własnej identyczności. Dochodzi tu do zintegrowania podmiotu poznania z jego przedmiotem. Trudno wyobrazić sobie, aby po dostąpieniu tego rodzaju doświadczenia, dającego poznanie najdoskonalwsze i najgłębsze, bo niezapośredniczone, można było traktować zwykłe doświadczenia na równi z nim i interpretować je w oderwaniu od jego treści. Wobec tego wolno sądzić, że to właśnie doświadczenie bezpośrednie decyduje o kształcie i treści systemu Schopenhauera, podczas gdy pozostałe doświadczenia pełnią wyłącznie rolę pomocniczą i uzupełniającą. Filozofia ta będzie więc raczej wyrazem jednego doświadczenia bezpośredniego, a dopiero wtórnie wynikiem indukcji z doświadczeń potocznych. W systemie Schopenhauera widzieć należy konstrukcję, opartą na jednym twierdzeniu, jednej zasadzie. Spojrzenie na system z tego punktu widzenia, wydaje się uzasadnione, zważywszy zasadniczą rolę, jaką w jego filozofii zajmuje jedno twierdzenie-zasada, wyrażające treść jednego – i jedyne­go w swoim rodzaju – doświadczenia bezpośredniego, zawarte *implicite* już w tytule głównego dzieła filozofa<sup>3</sup>. Jako metodologiczne wsparcie przy definiowaniu natury systemu oraz jego głównego twierdzenia niech posłuży nam koncepcja J.G. Fichtego, wyłożona w *Teorii wiedzy*.

Otóż system filozoficzny możemy – za Fichtem – zdefiniować jako zbiór, który tworzą twierdzenia powiązane ze sobą „w jednej jedynej zasadzie naczelną i łączą się dzięki niej w pewną całość”<sup>4</sup>. System wywodzi się z jednego, pierwszego twierdzenia o pewności nie podlegającej zakwestionowaniu i nie wymagającej dowodu. „Takie twierdzenie, które jest pewne jeszcze przed jego powiązaniem z innymi, i niezależnie od tego powiązania, nazywamy *zasadą naczelną*”<sup>5</sup>. Skoro zasada naczelną jest fundamentem wszystkich pozostałych twierdzeń systemu, jej pewność nie może wywodzić się z innego twierdzenia; „musi więc [...] być pewna, i to pewna w sobie samej, ze względu na siebie samą i przez siebie samą. [...] Zasada ta jest pewna bezwzględnie, tzn. jest pewna, *ponieważ* jest pewna”<sup>6</sup>. „D o w i e ś ć a n i o k r e ś l i ć jej nie można, skoro ma być absolutnie pierwszą zasadą naczelną”<sup>7</sup>. Tyle Fichte.

---

<sup>3/</sup> Chodzi o tytuł pracy Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*, wydanie polskie – Warszawa 1994 (t. I) i 1995 (t. 2).

<sup>4/</sup> J.G. Fichte *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1996, s. 16.

<sup>5/</sup> Tamże, s. 20.

<sup>6/</sup> Tamże, s. 28.

<sup>7/</sup> Tamże, s. 3.

## Szkice

Świat jest wolą – tak brzmi zasada naczelną systemu Schopenhauera. Wiedza o woli jest niezapśredniczona przez relację podmiot-przedmiot, lecz dana w doświadczeniu bezpośrednim i – tym samym – w najwyższym stopniu pewna. Zasada naczelną wyraża treść tego doświadczenia, inicjuje proces ujmowania woli w pojęciach. Można powiedzieć, że wola jest Bytem – Zasadą (*arche*) w znaczeniu ontycznym i jako taka, generuje zasadę (*Grundsatz*) w znaczeniu ontologicznym. Dzięki ontycznej bliskości woli i płynącej stąd pewności jej poznania, zasada naczelną systemu, ma status oczywistości. W szczególności więc zasada naczelną nie jest założeniem przyjętym w wyniku arbitralnej decyzji, lecz w sposób naturalny wypływa z doświadczenia (filozofia, budowana w oparciu o zasadę naczelną, jest bezzałożeniowa)<sup>8</sup>.

Konkretnego sformułowania zasady naczelną nie należy traktować jako jedynego i danego raz na zawsze. Takie a nie inne jej brzmienie ma wartość o tyle, o ile dobrze służy wyrażeniu treści doświadczenia bezpośredniego. Chociaż zasada jest jedna, to występować może w wielu wariantach. Przy badaniu systemu Schopenhauera, zamiast mówić „wola jest światem” można równie dobrze powiedzieć, że jest rzeczą samą w sobie, Bytem lub Sensem i każde z tych sformułowań oddawać będzie tę samą prawdę jego filozofii, tyle, że widzianą z różnych punktów widzenia. Jeśli zależy nam na możliwie pełnym uświadomieniu sobie, na czym polega centralne miejsce woli w wizji świata Schopenhauera, winniśmy prześledzić różne, lecz zarazem komplementarne aspekty rozumienia woli. Dzięki temu obraz woli, który otrzymamy nie będzie jednamiarowy.

### Aspekt transcendentálny

W *Krytyce filozofii Kanta*, dodatku do pierwszego tomu *Świata jako woli i przedstawienia*, czytamy: „Największą zasługą Kanta jest odróżnienie zjawiska od rzeczy samej w sobie – przez wykazanie, że między rzeczami a nami stoi zawsze jeszcze intelekt i dlatego nie można poznać czym mogłyby być same w sobie”<sup>9</sup>. Jako filozof transcendentálny, Schopenhauer kontynuuje myśl Kanta. Nie poprzestaje na tzw. *veritates aeternae*, prawdach wiecznych, które miałyby rządzić światem niepodziel-

---

8/ Skomentowania wymaga fragment *Świata jako woli i przedstawienia*, w którym Schopenhauer mówi o genezie swojej filozofii: „Wielką zaletę mojej filozofii upatruję w tym, że każdą z jej prawd odkryto niezależnie przez obserwację realnego świata, a ich jedność i związek, o które bynajmniej nie zabiegałem, zawsze potem odnajdywały się same; i dlatego też nie jest nudna, a można by to uznać za istotną właściwość wszelkiej filozofii, sądząc po pismach z ostatnich pięćdziesięciu lat. Jeśli natomiast wszystkie nauki jakiejś filozofii wynikają jedynie jedna z drugiej, a ostatecznie nawet z pierwszego zdania, to musi być ona uboga i chuda, a zatem także nudna, z żadnego bowiem zdania nie można wywnioskować więcej niż jest już właściwie w nim zawarte; ponadto wszystko zależy wtedy od słuszności jednego zdania, a jeden jedyny błąd we wnioskowaniu zagraża bezpieczeństwu całości” (A. Schopenhauer *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa 1995, t. II, s. 266).

9/ A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. 628.

## Karpiński Cztery aspekty woli...

nie i niezależnie od poznającego podmiotu, lecz „szuka [...] ich źródeł i odnajduje je następnie w ludzkim umyśle, gdzie wyrosły z przynależnych do niego, właściwych mu form, jakie nosi on w sobie celem uchwycenia obiektywnego świata”<sup>10</sup>; wychodzi „poza *veritates aeternae*, na których opierał się wszelki dotychczasowy dogmatyzm, aby same te prawdy uczynić przedmiotem badania”<sup>11</sup>.

Najistotniejszym nawiązaniem do Kanta jest fundamentalne rozróżnienie: „[...] każde przedstawienie, jakiegokolwiek by było rodzaju, wszelki przedmiot jest zjawiskiem. Rzeczą samą w sobie jest tylko wola; jako taka nie jest ona w żadnym wypadku przedstawieniem, lecz jest *toto genere* od niego różna”<sup>12</sup>. Schopenhauer, podobnie jak Kant, wyróżnia w świecie sfery fenomenalną i noumenalną. U Kanta rzecz sama w sobie jest *ex definitione* niepoznawalna, gdyż transcenduje podmiotowo-przedmiotową strukturę poznania. Nieprzekraczalna bariera poznania noumenu jest konsekwencją uwarunkowań, jakim każde poznanie podlega, tj. form naoczności. Jesteśmy w stanie poznawać wyłącznie w czasie i przestrzeni oraz w ramach przyczynowego zdeterminowania, a wynikiem procesu poznawczego są zawsze tylko zjawiska. W tym miejscu Kant i Schopenhauer zasadniczo zgadzają się ze sobą. Schopenhauer widzi jednak możliwość wykroczenia poza krąg zjawisk; twierdzi bowiem, że dostępne jest nam „poznanie” nieuwarunkowane (doświadczenie bezpośrednie), niezależne od struktury podmiot-przedmiot. Dzięki temu osobliwemu poznaniu rzecz sama w sobie nie jest przed nami zakryta. Konsekwentnie, Schopenhauer – w odróżnieniu od Kanta – nie poprzestaje na neutralnym określeniu „rzecz sama w sobie”. Byłoby to uzasadnione, „gdyby rzecz sama w sobie była czymś, czego istnienie tylko w nio skujemy, a więc poznajemy tylko pośrednio i *in abstracto*; wtedy można by, oczywiście, nazwać ją dowolnie: nazwa byłaby tylko znakiem jakiejś nieznannej wielkości. Słowo wola, które jak zakłęcie ma otworzyć przed nami najgłębszą istotę każdej rzeczy, nie jest [jednak – przypis M. K.] w żadnym wypadku wielkością nieznaną, czymś osiągniętym dzięki wnioskowi, lecz czymś poznany na wskroś bezpośrednio i tak dobrze znanym, że czym jest wola, wiemy znacznie lepiej od wszystkiego innego”<sup>13</sup>.

### Aspekt ontyczny

Świat, który postrzegamy, z całą jego różnorodnością i bogactwem form, istnieje relatywnie. Oznacza to, że wszystko w nim „obarczone jest w sposób nieuchronny uwarunkowaniem przez podmiot i istnieje tylko dla podmiotu”<sup>14</sup>. Świat jako

---

10/ Tamże, s. 633.

11/ Tamże, s. 633.

12/ Tamże, s. 188.

13/ Tamże, s. 190.

14/ Tamże, s. 31.

## Szkice

przedstawienie, jako mnogość zjawisk, wymaga „uzasadnienia”, bytowego ugruntowania:

[...] pytamy, czy świat ten nie jest niczym więcej niż przedstawieniem, bo w tym wypadku musiałyby one przebiegać koło nas jak nieistotny sen lub jak upiorny majak, nie warte naszej uwagi; czy też jest czymś innym jeszcze, czymś ponad to i czym w takim razie jest.<sup>15</sup>

Chodzi o Nieuwarunkowane, o coś, co udziela bytu i co zarazem nie czerpie go skądinąd, jak tylko z siebie. Tak rozumianym Bytem jest w koncepcji Schopenhauera wola. To ona jest źródłem świata zjawisk – swoich przejawów. W aspekcie ontycznym wola do tego się sprowadza i w tym wyczerpuje, że jest prostym aktem – bytem samoistnym.

Dotarcie do woli samej w sobie, czyli do Bytu, który j e s t, a nie tylko jest postrzegany, musi być poznaniem woli przez nią samą, nieuwarunkowanym, tj. nie zapośredniczonym przez relację podmiot-przedmiot. Dlatego też poznanie to jest rodzajem wewnętrznej dynamiki Bytu, jedności podmiotu i przedmiotu. Rzecz można, iż poznanie woli polega na, dokonującej się wewnątrz niej samej, intuicji własnej tożsamości<sup>16</sup>. Do poznania tego prowadzi samowiedza.

Co to jest samowiedza? Odpowiedź: świadomość własnego Ja, w przeciwstawieniu do świadomości innych rzeczy. [...] cóż zatem zawiera samowiedza? Czyli: jak uświadamia sobie człowiek bezpośrednio swoje własne Ja? Odpowiedź: koniecznie jako takie, które chce. Śledząc własną samowiedzę każdy wnet spostrzeże, że jej przedmiotem jest zawsze własne chcenie. Naturalnie nie należy rozumieć przez to li tylko postanowionych aktów woli, które się natychmiast zamieniają w czyn, ani też rzeczywistych postanowień i wynikających z nich uczynków. Przeciwnie: kto, nawet wśród różnorodnych odmian stopnia i rodzaju, umie uchwycić to, co istotne, ten nie zawaha się i zaliczy do objawów woli także wszelkie pożądanie, dążenie, życzenie, pragnienie, tęsknienie, kochanie, spodziewanie się, radowanie, weselenie itp., niemniej także niechcenie lub wzdrykanie się, wszelki wstręt, unikanie, strach, gniew, nienawiść, smutek, cierpienie, ból – jednym słowem wszystkie afekty i namiętności.<sup>17</sup>

Samowiedza, jako to co przedrefleksyjne, przynależy jeszcze do ontyczności. Refleksja nad samowiedzą wiąże się już z przejściem do porządku metafizycznego.

### Aspekt metafizyczny

O ile w aspekcie ontycznym wola jest Bytem, o tyle w aspekcie metafizycznym – ma być Bytem, o którym się orzeka. Aby orzekanie to uczynić możliwym, wola

<sup>15/</sup> Tamże, s. 171, 172.

<sup>16/</sup> „Widzimy tu już, że od z e w n ą t r z nigdy nie zdołamy dotrzeć do istoty rzeczy; jakkolwiek by badać, nie uzyska się niczego prócz obrazów i nazw” (A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. 172). „Od zewnątrz” oznacza stosunek oddzielności rzeczy i jej obserwatora, „od wewnątrz” – ich identyczność.

<sup>17/</sup> A. Schopenhauer *O wolności ludzkiej woli*, Warszawa 1991, s. 19, 20, 21.

## Karpiński Cztery aspekty woli...

musi, w pierwszym rzędzie, „zapożyczyć nazwę i pojęcie od jakiegoś przedmiotu, od czegoś danego w jakikolwiek sposób obiektywnie, a zatem od jakiegoś ze swoich zjawisk”<sup>18</sup>. Obiektywne pomyślenie woli, potraktowanie jej tak jakby była przedmiotem, to niezbędny zabieg umożliwiający jej metafizyczne i tym samym dyskursywne rozpatrywanie. Najlepszym „środkiem porozumienia”<sup>19</sup>, od którego wola może zapożyczyć „nazwę i pojęcie” jest – według Schopenhauera – zjawisko możliwe najbardziej znane, ze wszystkich „najdoskonalsze, tj. najwyraźniejsze, najbardziej rozwinięte, bezpośrednio oświetlone przez poznanie; takim zaś właśnie zjawiskiem jest ludzka w o l a”<sup>20</sup>. Trzeba przy tym pamiętać, że mówienie o woli (rzeczy samej w sobie) nie będzie nigdy jednoznaczne. Czynienie przedmiotem formułowanych twierdzeń woli, która z samej definicji przedmiotem nie jest i być nie może, byłoby działaniem wewnętrznie sprzecznym. Aby tej sprzeczności uniknąć, wola musi być obecna w metafizycznych twierdzeniach tylko w sposób analogiczny: nie jako przedmiot, lecz jako rzecz sama w sobie. Metafizyka, pełniąc rolę łącznika p o m i ę d z y racjonalnością i irracjonalnością<sup>21</sup>, ma uprzytomnić rozumowi to co ponadrozumowe, wyrazić wolę w języku jej przejawów. Właśnie dlatego, że naturą metafizyki jest owo „pomiędzy”, jej status dla samego rozumu pozostaje problematyczny. Prawomocność metafizyki jest kwestią wykroczenia ponad racjonalność, wynika z dokonującej się w człowieku swoistej syntezy doświadczenia bezpośredniego i doświadczenia zwykłego, syntezy noumenu i fenomenu; wynika stąd, że wcześniej wspomniane „pomiędzy” jest właśnie immanentnie w człowieku obecne.

Po uwagach na temat statusu i warunków możliwości Schopenhauerowskiej metafizyki, przejdźmy do analizy jej treści, która polegać będzie na skatalogowaniu i próbie odczytania znaczenia atrybutów woli.

*Jedność.* Choć wola jest jedna, to kryterium jedności-wielości nie ma właściwie do niej zastosowania. Analogiczna treść wyrażenia „wola jest jedna” oznacza bowiem po pierwsze, że wola nie jest wielością, a po wtóre, że nie jest również jednością-przeciwieństwem wielości. Jest zatem poza kryterium jedności-wielości.

---

18/ A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. 189.

19/ Tamże.

20/ Tamże.

21/ Światem zjawisk rządzi reguła podstawy dostatecznej: „Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nie ma niczego bez podstawy, czemu jest raczej niż nie jest” (A. Schopenhauer *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, Warszawa 1904, s. 5). Dlatego, poznając dane zjawisko, zawsze szukamy lub przynajmniej milcząco zakładamy, że istnienie tego zjawiska ma swoją podstawę (rację). Takie poznanie nazywamy racjonalnym. Wola, jako byt samoistny, zarówno w swoim istnieniu, jak i samopoznaniu, nie podlega żadnej racji, jest poza regułą podstawy dostatecznej. Jest zatem irracjonalna.

## Szkice

[...] wola jest [...] wolna od wszelkiej w i e l o ś c i, chociaż jej przejawy w czasie i przestrzeni są niezliczone; ona sama jest jedna; lecz nie tak jak jeden jest każdy przedmiot, którego jedność poznaje się tylko w przeciwieństwie do możliwej wielości, ani jak jedno jest pojęcie, które powstało przez abstrahowanie od wielości; jest jedna jako coś, co leży poza czasem i przestrzenią, poza *principio individuationis*, tj. możliwością wielości.<sup>22</sup>

*Bezpodstawność.* Podobnie, wola jest bezpodstawna nie tylko w tym sensie, że nie ma podstawy poza samą sobą, czy też że nie jest uwarunkowana, ale przede wszystkim dlatego, iż w ogóle r e g u ł a podstawy nie ma do niej zastosowania<sup>23</sup>. Struktura bezpodstawności woli odpowiada strukturze jej jedności. W obu przypadkach mamy do czynienia z wykroczeniem poza dychotomię par określeń; tutaj – poza dualność bezpodstawność-posiadanie podstawy. Bezpodstawność możemy również nazwać irracjonalnością woli (brakiem racji). Z bezpodstawnością ściśle wiąże się wolność.

*Wolność.* W rozumieniu Schopenhauera, wolność nie jest wolnością „ku”, lecz jedynie wolnością „od”. Wolność pozostaje sobą tylko wówczas, gdy nie jest niczemu podporządkowana<sup>24</sup>. Wolność woli to po prostu przeciwieństwo konieczności, której podlega cały świat jako przedstawienie. Człowiek, będąc częścią tego świata i podlegając regule podstawy dostatecznej jest, tym samym, całkowicie zdeterminowany<sup>25</sup>. Z drugiej strony, z samowiednego poznania woli płynie świadomość jej wolności<sup>26</sup>. Człowiek może więc powiedzieć, że jest wolny tylko jako wola, a nie jako jednostka.

*Wszchemoc.* Wola – będąc wolną – jest, co więcej, wszechmocna<sup>27</sup>. Tylko ona istnieje samoistnie, sama jednocześnie decydując w jaki sposób będzie istniała. Wszystko co jest przejawem woli, cały świat zjawisk, obdarzone jest osłabioną rzeczywistością – naprawdę w przejawach woli istnieje tylko wola.

*Chaotyczność.* Ludzka wola zawsze ma swój podmiot i przedmiot: coś chce czegoś. W sferze noumenalnej wola istnieje sama w sobie, nie ma czegoś, co ją

---

<sup>22/</sup> A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. 192.

<sup>23/</sup> Patrz przypis 22.

<sup>24/</sup> „[...] jest przecież oczywistą sprzecznością, by wolę zwać wolną, a zarazem przepisywać jej prawa, wedle których powinna chcieć: ‘powinna chcieć’ – drewniane żelazo!” (A. Schopenhauer, *Świat...*, t. I, s. 418).

<sup>25/</sup> „Reguła podstawy dostatecznej jest powszechną formą wszelkiego zjawiska i człowiek w swym działaniu musi jej podlegać jak każde inne zjawisko” (A. Schopenhauer, *Świat...*, t. I, s. 193).

<sup>26/</sup> Por. A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. 193.

<sup>27/</sup> „z niej wynika nie tylko jej działanie, lecz także jej świat; a jaka jest, takie okazuje się też jej działanie, taki okazuje się jej świat: oba są jej samopoznaniem i niczym więcej; określa siebie a zarazem oba: albowiem poza nią nie ma nic, a one są nią samą. Tylko w ten sposób wola jest naprawdą autonomiczną, natomiast zgodnie z każdym innym poglądem jest heteronomiczną” (A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. 418).



## Karpiński Cztery aspekty woli...

żywi ani czegoś, ku czemu jest skierowana. Wola jest nieuwarunkowanym aktem; jest zatem bezcelowa (czy lepiej: acelowa), chaotyczna<sup>28</sup>. Chaotyczność woli nie kłóci się jednak z niewątpliwym uporządkowaniem i celowością świata jej przejawów. Jest to najpierw celowość wewnętrzna, ukazująca się „w wewnętrznej ekonomii organizmów”, a następnie celowość zewnętrzna, widoczna „w oparciu i pomocy, jakie otrzymują one z zewnątrz zarówno od przyrody nieorganicznej, jak od siebie nawzajem”<sup>29</sup>. Celowość świata zjawisk możliwa jest dzięki temu, że „cały świat ze wszystkimi swymi zjawiskami jest obiektywizacją jednej i niepodzielnej woli, idea, która ma się tak do wszystkich innych idei, jak harmonia do poszczególnych głosów i stąd owa jedność woli musi się okazywać we wzajemnej zgodności wszystkich jej przejawów”<sup>30</sup>. Trzeba też zauważyć, że wola – niejako wbrew temu co powiedzieliśmy o jej chaotyczności – jest przez Schopenhauera rozpatrywana również jako wola celowa, bo skierowana na obiektywizowanie się w swoich przejawach, wola chcąca życia, tj. aktualizująca się w swoich uprzedmiotowieniach. Wola jest więc, w pewnym sensie, równocześnie wolą życia (jej celem jest życie). To jednak okazuje się dopiero na poziomie zjawisk<sup>31</sup>. O celowości woli możemy mówić zatem tylko wtedy, gdy dokonujemy swoistej projekcji świata zjawisk na sferę noumenalną. Istnieje jednak subtelna różnica pomiędzy analogicznym orzekaniem o woli, które wychodząc od rzeczywistości świata zjawisk próbuje wznieść się na poziom wyższy, ku rzeczy samej w sobie, a projektowaniem fenomenów na noumen, polegającym na zredukowaniu woli do jej uprzedmiotowienia. W zależności od tego czy stosujemy pierwsze czy też drugie z ujęć woli, mówimy odpowiednio o jej „chaotyczności” bądź „celowości”.

*Niezmiennosc.* Wola jest niezmienna z tego względu, iż nie istnieje w czasie i przestrzeni, w odniesieniu do których mówienie o zmianie może mieć sens. Pozostając niezmienną jest ona jednocześnie motorem ogromnej różnorodności i rozmaitości zjawisk, w których się obiektywizuje.

Tak jak latarnia magiczna pokazuje wiele rozmaitych obrazów, ale stale jeden i ten sam płomień oświetla w niej to co widoczne, tak we wszystkich najróżniejszych zdarzeniach, które wypełniają świat równolegle lub po kolei wypierają jedno drugie, pojawia się j e d n a tylko w o l a, której widocznością, przedmiotowością wszystko to jest i która wśród tej przemiany pozostaje niezmienna [...].<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup>/ „Brak wszelkiego celu, wszelkich granic należy rzeczywiście do istoty woli samej w sobie, która jest bezkresnym dążeniem” (A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. 266, 267).

<sup>29</sup>/ A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. 258.

<sup>30</sup>/ Tamże.

<sup>31</sup>/ „[...] ucieleśnienie jest równoznaczne z wyznaczeniem woli c e l u. Najogólniej biorąc, celem tym jest zawsze zachowanie za wszelką cenę indywidualnego istnienia” (J. Garewicz *Schopenhauer*, Warszawa 2000, s. 50).

<sup>32</sup>/ A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. 251.

## Szkice

*Sprzeczność.* Egoizm, będący „istotną właściwością każdej rzeczy w przyrodzie”<sup>33</sup>, jest źródłem walki pomiędzy poszczególnymi uprzedmiotowieniami woli. Za sprawą egoizmu, jak pisze Schopenhauer, „straszliwie objawia się wewnętrzna sprzeczność woli z sobą samą”<sup>34</sup>: egoistyczna jednostka, działając w kierunku potwierdzenia woli, łatwo wykracza poza to potwierdzenie „i dochodzi do z a p r z e c z e n i a tej samej woli, pojawiającej się w innej jednostce”<sup>35</sup>. Można to, za Schopenhauerem, nazywać wewnętrzną sprzecznością woli, chociaż, w pierwszym rzędzie, jest to sprzeczność pomiędzy jej przejawami. Wola, będąc jednością wolną od wszelkiego zróżnicowania, jedynie emanuje swoje uprzedmiotowienia, zaś walka między nimi jest już rzeczywistością świata jako przedstawienia, a nie rzeczy samej w sobie.

*Zaprzeczenie woli jako jej wewnętrzna dynamika.* O zaprzeczeniu woli Schopenhauer wspomina w jeszcze innym znaczeniu: nie jako o wyniku walki jej przejawów, ale o czymś, co możemy nazwać wewnętrzną dynamiką woli. Otóż w koncepcji Schopenhauera świadomość nierozłącznie związana jest ze światem zjawisk, pojawia się tam „gdzie sama istota przechodzi w zjawisko”<sup>36</sup>. Świadomością obdarzone są tylko indywidua, zaś wola jest jej pozbawiona.

Dlaczego świadomość nasza jest tym jaśniejsza i wyraźniejsza im dalej sięga na zewnątrz, tak iż największą jasność osiąga w naoczności zmysłowej, która w połowie należy już do rzeczy poza nami – natomiast ciemnieje skierowana do wewnątrz, a kiedy śledzić ją dalej w głąb, wiedzie w mrok, w którym kończy się wszelkie poznanie? – Odpowiadam: gdyż świadomość zakłada i n d y w i d u a l n o ś ć, ta zaś należy do zjawiska, bowiem jako wielość rzeczy jednorodnych uwarunkowana jest przez formy zjawiska: czas i przestrzeń. Korzenie naszego wnętrza tkwią zaś w czymś, co już nie jest zjawiskiem, lecz rzeczą samą w sobie, a więc dokąd formy zjawiska nie sięgają, zaś na skutek tego indywidualność nie ma podstawowych warunków, a wraz z nią odpada wyraźna świadomość. W tym punkcie mianowicie, gdzie tkwią korzenie istnienia, kończy się różnorodność istot, tak jak promienie jakiejś kuli w jej centrum, i tak jak powierzchnia kuli powstaje przez to, że promienie się kończą i urywają, tak świadomość możliwa jest tam tylko, gdzie sama istota przechodzi w zjawisko [...] Dlatego wszystko, co w naszej świadomości wyraźne i dobrze zrozumiałe, leży zawsze zewnątrz, na powierzchni kuli. Natomiast kiedy się od niej całkiem cofniemy wstecz – podczas snu, po śmierci, do pewnego stopnia nawet w działaniu magnetycznym lub magicznym – świadomość nas opuszcza; albowiem do nich wszystkich droga wiedzie przez centrum.<sup>37</sup>

Powiedzieliśmy wcześniej, że w doświadczeniu bezpośrednim wola poznaje sama siebie, wręcz jest samopoznaniem. Jak pogodzić to z jej nieświadomością?

---

33/ Tamże, s. 502, 503.

34/ Tamże, s. 503.

35/ Tamże, s. 506.

36/ Tamże, t. II, s. 467.

37/ Tamże.

## Karpiński Cztery aspekty woli...

Uniknąć jawnej sprzeczności, zawartej w pojęciu nieświadomego poznania, można tylko pamiętając o analogicznym charakterze wszelkiego orzekania o woli. Aby zbliżyć się do tajemnicy ukrytej w analogicznym znaczeniu metafizycznych konstatacji, trzeba starać się uchwycić owo wspomniane już „pomiędzy”, punkt styczny obszarów rozumu i irracjonalności. „Pomiędzy” jest miejscem, w którym „sama istota przechodzi w zjawisko”, miejscem narodzin świadomości oraz warunków poznania przedmiotów. „Pomiędzy” jest też, z drugiej strony, miejscem, w którym zjawisko powraca do samej istoty, gdzie kończy się świadomość i poznanie zjawisk. Jest to zatem chwila, kiedy przejaw woli uświadamia sobie, że poza byciem przejawem jest również i to przede wszystkim wola. Moment uświadomienia sobie woli przez jej przejaw, będący jednocześnie momentem poznania bezpośredniego, jest osobliwie zarazem chwilą unicestwienia świadomości, co, z kolei, jest równoznaczne z kresem świadomego indywiduum – przejawu woli. Wola w swoim przejawie zostaje w ten sposób zaprzeczona – to, co było jej emanacją, jako świadoma jednostka, nie potwierdza już woli swoim istnieniem, lecz zanika. Wola, obecna wcześniej w swoim przejawie, teraz, gdy przejawu już nie ma, niejako powraca do siebie samej, zostaje sama ze sobą. Zaprzeczenie woli – rozumiane jako zaniechanie jej potwierdzania przez przejaw (pasywność), a nie jako wola *à rebours* – jest zniesieniem jej przejawu, negacją *principium individuationis*. „Poznanie całości, istoty rzeczy samej w sobie, staje się k w i e t y w e m [*Quietiv*] wszelkiego i każdego pragnienia”<sup>38</sup>. Zaprzeczenie woli, polega, jak wyraża się Schopenhauer, na jej ukojeniu. Ten wątek będzie miał kluczowe znaczenie przy rozpatrywaniu woli w aspekcie egzystencjalnym. Zanim jednak przejdziemy do charakterystyki woli jako *Sensu*, poświęcimy nieco uwagi alternatywnemu wobec metafizyki sposobowi jej ujęcia.

*Mistyka, metafizyka, muzyka*. Jako *animal metaphysicum*<sup>39</sup>, człowiek pragnie, po pierwsze, poznania istoty świata; po drugie – wyrażenia tej istoty. Poznanie woli – dane w doświadczeniu bezpośrednim, zrównane zostaje przez Schopenhauera z „ekstazą, zachwyceniem, iluminacją, zjednoczeniem z Bogiem”<sup>40</sup>; ma więc ono, w gruncie rzeczy, charakter poznania mistycznego. O ile nie może być innego po-

---

38/ Tamże, t. I, s. 572.

„Analizując związki myślowe Schopenhauera, nie można pominąć elementu, który odegrał istotną rolę w kształtowaniu się eschatologicznych pojęć jego filozofii. Mam na myśli XVII-wieczny kwietyzm. Ten osobliwy nurt w myśli chrześcijańskiej nawiązywał w dużej mierze do mistyki średniowiecznej oraz filozofii Jokoba Böhme. Ze względu na znaczne odstępstwa od oficjalnej doktryny wiary był bacznie obserwowany przez Święte Oficjum. Szczególnie niebezpieczny dla Kościoła był postulat kontemplacji biernej, redukujący wszystkie praktyki religijne do kontemplacji i introspekcji, dzięki którym osiągnano indywidualną jedność z Bogiem. Schopenhauera bardzo interesował akt kontemplacji biernej, ponieważ współgrał z jego koncepcją negacji woli życia osiąganęj poprzez moralną doskonałość” (L. Miodoński *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1996, s. 35).

39/ A. Schopenhauer *Świat...*, t. II, s. 227.

40/ Tamże, t. I, s. 619.

znania woli jak tylko bezpośrednio, o tyle do wyrażenia tego poznania pretendują dwie dziedziny: metafizyka i muzyka.

Metafizyka wyraża wolę pośrednio, posługując się jej obiektywizacją w postaci ludzkiej woli. Zdaniem Schopenhauera, wola może jednak zostać wyrażona także bezpośrednio, w sztuce, a ściślej – w muzyce. Muzyka stoi zatem wyżej niż metafizyka. Ułomność metafizyki wynika z jej nieodwracalnego uwikłania w zjawiskowość, co rodzi konieczność posługiwania się analogią. Muzyka jest „zupełnie niezależna od zjawiskowego świata, ignoruje go po prostu i mogłaby do pewnego stopnia istnieć, gdyby nawet nie było w ogóle świata [...]”. Muzyka jest mianowicie tak b e z p o ś r e d n i m uprzedmiotowieniem i odbiciem w o l i w całości, jak sam świat, ba, jak idee których wielorakie przejawy składają się na świat pojedynczych rzeczy”. Jest „o d b i c i e m s a m e j w o l i”<sup>41</sup>. Muzyka, w przeciwieństwie do metafizyki, wyraża wolę w sposób niezapośredniczony: nie musi odwoływać się do analogii czerpiącej ze świata zjawisk. Wyrażając wolę wprost, jest suwerenna wobec świata jako przedstawienia. Metafizyka oddaje treść doświadczenia mistycznego w języku pojęć. Muzyka jest wolna od ograniczeń tego języka. „Pojęcie jest tu, jak wszędzie w sztuce, bezpłodne: kompozytor objawia najgłębszą istotę świata i wypowiada najgłębszą prawdę w języku, którego rozum jego nie pojmuje, tak jak uspione medium informuje o rzeczach, o których na jawie nie ma pojęcia”<sup>42</sup>.

Wniosek: jedynym zaspokojeniem potrzeby metafizycznej w zakresie poznania jest mistyka, a najdoskonalszym sposobem wyrażenia tego poznania – muzyka. Czy warto zatem zajmować się metafizyką? Leon Miodoński, we *Wprowadzeniu do filozofii Arthura Schopenhauera*, zauważa: „To wyraźne ograniczenie roli filozofii skłania do refleksji: jaki jest jej sens, skoro prawdziwe poznanie, czyli zbawienie, osiąga się na drodze pozafilozoficznej, pozapojęciowej? Nie można oprzeć się wrażeniu, że cała konstrukcja Świata jako woli i przedstawienia zdąży właściwie do destrukcji filozofii”<sup>43</sup>. Być może jednak, dla człowieka zanurzonego w świecie zjawiskowym, metafizyka potrzebna jest jako *memento* – operując na płaszczyźnie zjawiskowej, dyskursywnej, przypomina rozumowi o ograniczeniach świata jako przedstawienia i sprzyja kierowaniu uwagi na to co istnieje pod powierzchnią zjawiskowości.

### Zamiast podsumowania. Aspekt egzystencjalny

Zrodzone z potrzeby metafizycznej pytanie o zasadę rzeczywistości, jest jednocześnie dla człowieka pytaniem o sens życia. Zapytując o Zasadę i o Sens, pytamy o to samo, a ściślej: o Zasadę pytamy po to, by znaleźć Sens<sup>44</sup>. Filozofia Schopen-

---

41/ Tamże, s. 398.

42/ Tamże, s. 402.

43/ L. Miodoński *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1997, s. 76.

44/ Przekonująco brzmiały słowa Alberta Camusa: „Nie widziałem nigdy nikogo, kto umierałby dla argumentu ontologicznego. Galileusz, który był w posiadaniu ważnej prawdy naukowej, zaparł się jej najłatwiej w świecie, ledwie zagroziła jego życiu.

## Karpiński Cztery aspekty woli...

hauera, akcentując dotkliwość problemów egzystencjalnych, jest jednocześnie propozycją ich rozwiązania, a ściślej – przezwyciężenia.

*Cierpienie.* Obecność cierpienia w świecie jest zagwarantowana niejako strukturalnie, przez zmienność świata, a zatem przez jego czasowość. Po okresie pomyślności zawsze przychodzi okres cierpienia. Nie dość jednak na tym. To cierpienie, a nie szczęście może być przez człowieka naprawdę odczuwane<sup>45</sup>. Realny jest ból, szczęście to iluzja. Rzecz można, iż szczęście zawsze było lub będzie, nigdy nie jest. Zaspokojenie pragnienia szczęścia jest tylko pozorem, nie tyle bowiem daje satysfakcję, ile każe w mozole podążać ku następnemu zaspokojeniu i tak w nieskończoność. „J e d e n jest tylko błąd przyrodzony: mianowicie, że istniejemy po to, byśmy byli szczęśliwi”<sup>46</sup>. W świecie złym z natury, w którym naszym udziałem jest tylko marność, człowiek winien skupić się nie na poszukiwaniu szczęścia lecz na unikaniu cierpienia.

*Śmierć.* Zdaniem Schopenhauera, lęk przed śmiercią, którego człowiek doświadcza, jest niedorzecznością. Życie w świecie takim, jaki jest, to w swej istocie wyłącznie pasmo cierpień, które co najwyżej można próbować łagodzić, jednakże bez nadziei na pozytywne szczęście<sup>47</sup>. Mając tego świadomość, należałoby więc raczej przedkładać nicość (do której prowadzi śmierć) nad życie<sup>48</sup>. Co więcej, jeśli

---

W pewnym sensie zrobił dobrze. Ta prawda nie była warta stosu. Jest rzeczą głęboko obojętną, czy ziemia kręci się wokół słońca, czy na odwrót. W gruncie rzeczy to kwestia błaha. Widzę natomiast, że wielu ludzi umiera, ponieważ ich zdaniem życie niewarte jest trudu, by je przeżyć. Widzę też innych, którzy paradoksalnie dają się zabić dla idei albo dla złudzeń użyczających im racji istnienia (to, co nazywa się racją istnienia, jest jednocześnie doskonałą racją śmierci). Sądzę więc, że sens życia jest najpilniejszym z pytań” (A. Camus *Mit Syzyfa*, Warszawa 1999, s. 59, 60).

45/ „Pozytywnie można [...] odczuwać tylko ból i brak, dlatego też one meldują się same; natomiast dobrostan [*Wohlsein*] jest tylko negatywny. Dlatego nie uprzytamniamy sobie trzech wielkich dóbr w życiu: zdrowia, młodości i wolności jako takich, póki je posiadamy, lecz dopiero po ich utracie; są to bowiem też tylko negacje” (A. Schopenhauer *Świat...*, t. II, s. 822).

46/ A. Schopenhauer *Świat...*, t. II, s. 912.

47/ „Skoro zatem cierpienie towarzyszy wszelkiemu istnieniu, szczęście bezwzględne jest niemożliwe, względne zaś polega nie tyle na przyjemnościach, ile na minimalizacji przykrości i bólu” (J. Grewicz *Autor i jego dzieło*, w: A. Schopenhauer *Aforyzmy o mądrości życia*, Warszawa 2000, s. 17).

48/ Schopenhauer w zasadzie neguje zasadność eudajmonologii. Pomimo to jednak w napisanych u schyłku życia *Aforyzmach o mądrości życia*, eudajmonologię buduje. Czyni to jednak ze świadomością zasadniczej sprzeczności podstaw nauki o szczęściu z idea jego filozofii. Dlaczego to czyni? Wydaje się, że eudajmonologia, dzięki swojej praktycznej przydatności, może być, choć niedoskonałym, to jednak lekarstwem uśmierającym ból istnienia jednostkowego. Jest rozwiązaniem pośrednim pomiędzy ślepą pogonią za szczęściem bezwzględnym a całkowitym zaprzeczeniem woli, które osiągają tylko nieliczni. „Mądrość życia pojmuję [...] całkowicie immanentnie, mianowicie jako sztukę możliwe przyjemnego i szczęśliwego spędzenia życia.

śmierć jest kresem naszego życia, to, jak mówi za Epikurem Schopenhauer, wcale nas ona nie dotyczy, „bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma”<sup>49</sup>. „[...] żal z powodu czasu, w którym nas już nie będzie, jest równie absurdalny, jak byłby żal z powodu czasu, w którym nas jeszcze nie było”<sup>50</sup>. Lęk przed śmiercią musi zatem zasadzać się na czymś innym niż poznanie i rozum; one bowiem nie dostarczają żadnych argumentów na jego rzecz. Tym, co każe bać się śmierci jest wola; jak pisze Schopenhauer, „aprioryczny lęk przed śmiercią jest tylko odwrotną stroną woli życia, którą wszyscy jesteśmy”<sup>51</sup>. Pragnienie szczęścia i lęk przed śmiercią wyływają z tego samego źródła: ze ślepej woli życia, stanowiącej samą istotę człowieka. Oba uczucia są wynikiem zbłądzenia w świecie zjawisk. Pierwsze jest mrzonką, drugie – próżną troską. Stanowią one zatem zbędny balast, którego czym prędzej należałoby się pozbyć.

*Optymizm.* Dopiero poznanie woli demaskuje jej zwodniczość jako ukrytego motoru cierpień egzystencjalnych i stanowi drogę do zbawienia. Drogą tą nie jest walka o szczęście i afirmacja życia jednostkowego, lecz uciszenie woli i wyrzeczenie się indywidualnej egzystencji, czego dostąpić można w przeżyciu mistycznym, jakim jest poznanie bezpośrednie. Pesymizm Schopenhauera jest końcową konkluzją jego poglądu na świat – zły z istoty<sup>52</sup>. Nie musi jednak być i nie jest konclu-

Wprowadzenie do niej można nazwać eudajmonologią: byłaby więc ona pouczeniem, jak być szczęśliwym. Szczęście można by z kolei zdefiniować jako taki byt, który z czysto obiektywnego punktu widzenia, lub raczej (jako że chodzi tutaj o sąd subiektywny) po trzeźwej i dojrzałej rozwadze, należy zdecydowanie przedłożyć nad nieistnienie. Z takiej definicji wynika, że do życia szczęśliwego jesteśmy przywiązani ze względu na nie samo, a nie tylko ze strachu przed śmiercią; stąd zaś z kolei, że pragnęlibyśmy, by trwało ono w nieskończoność. Czy pojęciu takiego bytowania życie ludzkie odpowiada lub choćby może odpowiadać, oto pytanie, na które, jak wiadomo, filozofia moja daje odpowiedź negatywną, gdy tymczasem eudajmonologia zakłada twierdzącą. [...] Aby więc móc ją mimo to wypracować, musiałem abstrahować całkowicie od wyższego, metafizyczno-etycznego punktu widzenia, do którego moja właściwa filozofia zmierza. Całe poniższe rozważania oznaczają zatem o tyle pewne ustępstwo, że poprzestają na zwykłym, empirycznym stanowisku i podzielają jego błędność” (A. Schopenhauer *Aforyzmy o mądrości życia*, Warszawa 2000, s. 27).

<sup>49/</sup> A. Schopenhauer *Świat...*, t. II, s. 667, 668.

<sup>50/</sup> Tamże, s. 667.

<sup>51/</sup> Tamże, s. 663.

<sup>52/</sup> „Idea przewodnią systemu Schopenhauera jest pesymizm, przeświadczenie, że świat z istoty jest zły, niezdatny do naprawy. Ideały są wytworem myśli, która nie liczy się z rzeczywistością. Empiria nie daje żadnych podstaw do twierdzenia, że był, jest lub będzie kiedykolwiek możliwy raj na ziemi, przeciwnie, dostarcza nieustannie dowodów, że suma cierpień i zła przekracza nieskończenie sumę dobra na świecie” (J. Garewicz *Autor i jego dzieło*, s. 12). „Świat jako całość jest nie do uratowania. Wola, przechodząc ze stanu noumenalnego w fenomen, wprawiała w ruch nie kończący się proces. W akcie obiektywizacji zatracony został pierwotny stan jedności” (L. Miodoński *Wprowadzenie...*, s. 52).

## Karpiński Cztery aspekty woli...

zją rozważań na temat sensu życia<sup>53</sup>. Warunkiem przezwyciężenia pesymizmu jest uznanie i zaakceptowanie tego, że usensownić ludzką egzystencję można tylko przez wyrzeczenie się jej, rezygnację z *principium individuationis* i zanurzenie się na powrót w woli, już ukojonej, która jest Sensem i Zbawieniem:

Przebudzona z mroków braku świadomości, wola odnajduje siebie jako jednostkę w świecie bez końca i bez granic, pośród niezliczonych jednostek, które wszystkie dążą, cierpią, błędzą – i jak po przykrym śnie spieszy z powrotem, do dawnego braku świadomości.<sup>54</sup>

---

<sup>53/</sup> „[...] człowiek, jako szczególnego rodzaju indywiduum, władny jest dokonać czynu negacji woli, wyjść poza błędne koło działania i chcenia” (L. Miodoński *Wprowadzenie...*, s. 52). „Z tego zaczarowanego kręgu jednostka może się wyrwać; w tym sensie pesymizm Schopenhauera nie jest mimo wszystko pesymizmem absolutnym” (J. Garewicz *Wstęp*, w: A. Schopenhauer *Świat...*, t. I, s. XXI).

<sup>54/</sup> A. Schopenhauer *Świat...*, t. II, s. 819.

# ZESZYTY LITERACKIE 85

Czesław Miłosz, *Dostojewski i Swedenborg*

## **Jerzy Stempowski**

Z odnalezionego dziennika

Listy do Marii Dąbrowskiej

Wojciech Karpiński, *Talizmany niespiesznego przechodnia*

Janina Kościalkowska, *O Jerzym Stempowskim*

Jan Zieliński, *Aura tęsknoty*

## **wiersze**

Niemiec, Whitman, Williams, Zagajewski

## **Herbert nieznanym**

Konstanty A. Jeleński/Zbigniew Herbert, *Korespondencja*

## **szkice**

Josif Brodski, *Komu bije dzwon ze zmurszałej dzwonnicy*

Jacek Woźniakowski, *Dziwne lektury*

Roberto Salvadori o Freudzie i braciach Lumière

## **Europa Środka**

Karl Schloegel o tragedii wypędzeń

Wspomnienie o Zofii Chądzyńskiej

## **wystawy**

Nowy York, Paryż, Wiedeń, Warszawa

## **Nowości!**

Konstanty A. Jeleński, *Listy z Korsyki. Do Józefa Czapskiego*

Zbigniew Herbert, *Martwa natura z wędzidłem*

Adam Michnik, *Wyznania nawróconego dysydenta*

---

Prenumerata i sprzedaż:

Administracja „Zeszytów Literackich”:

00-372 Warszawa, ul. Foksal 16, pok. 422. Tel./fax: 48.22./826.38.22

W internecie: [www.gazeta.pl/zl](http://www.gazeta.pl/zl) <http://zls.mimuw.edu.pl/ZL/>

<http://rcin.org.pl>