

# Izabela Szyroka

---

## O tym jak żyć, gdzie żyć nie warto, czyli "W poszukiwaniu mądrości życia" A. Schopenhauera - recenzja II tomu Parerga i Paralipomena

---

Diametros nr 1, 133-142

---

2004

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## O tym jak żyć, gdy żyć nie warto, czyli W poszukiwaniu mądrości życia A. Schopenhauera – recenzja II tomu *Parerga i Paralipomena*.

Izabela Szyroka

---

Artur Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, t. II, tłum. Jan Garewicz, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004.

*Parerga i Paralipomena* – tytuł *W poszukiwaniu mądrości życia* pochodzi od polskiego wydawcy – to ostatnia książka Schopenhauera, która przyniosła mu długo oczekiwane uznanie. Autor przedstawiał dzieło jako rozprawy „na bardzo rozmaite tematy”, „pojedyncze myśli o bardziej jeszcze różnorodnych przedmiotach”, „prace uboczne” w stosunku do jego „systematycznych” publikacji takich jak – *Czworakie korzenie reguły podstawy dostatecznej* (1813, wyd. II, poszerzone – 1847, wyd. polskie w tłumaczeniu I. Chrzanowskiego: *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej* – Warszawa 1904), *Świat jako wola i przedstawienie* (t. 1 – 1819, t. 2 – 1844, wyd. polskie w przekładzie J. Garewicza: t. 1 – 1994, t. 2 – 1995, BKF, Warszawa), *O woli w przyrodzie* (1836, wyd. II poprawione i rozszerzone – 1854), *O wolności ludzkiej woli* (1838, wyd. polskie w przekładzie A. Stögbauera – Warszawa 1908, wyd. II pod redakcją L. Szczegóły – Warszawa 1991), *O podstawie moralności* (1839, wyd. polskie w przekładzie Z. Bassakówny – Warszawa 1901, wyd. II – Warszawa 1994).

Książka ukazała się w roku 1851 w Berlinie; wydawnictwo Brockhaus, w którym wcześniej wyszedł *Świat jako wola i przedstawienie*, zdecydowanie odmówiło Schopenhauerowi wydania kolejnej pracy. Zaledwie około 150 egzemplarzy pierwszego tomu *Świata* znalazło nabywców, resztę nakładu oddano na przemiał. Nieoczekiwanie, *Parerga i Paralipomena* zostały jednak w Niemczech przyjęte bardzo dobrze, zaś za początek ich sławy międzynarodowej uważa się artykuł Johna Oxenforda *Iconoclasm in German Philosophy* z „Westminster Review”

(1853). Pojawiają się pierwsi uczniowie, oczywiście początkowo spoza sfer uniwersyteckich – Schopenhauer, naśladowując styl Goethego, mówi o nich jako o „ewangelistach i apostołach”. Trzy lata później, jego filozofia zaczyna być wreszcie wykładana na uniwersytetach (Bonn, Wrocław).

Wydany przez Antyk tom, w przekładzie Jana Garewicza, stanowi ostatnią część *Parergów...*, pierwsza, również w tłumaczeniu i opracowaniu Garewicza, ukazała się w Bibliotece Klasyków Filozofii w roku 2002. Oba tomy zostały poprzedzone wprowadzeniem w problematykę schopenhauerowskiej filozofii i jej recepcji autorstwa Hanny Buczyńskiej-Garewicz. Wiersze Schopenhauera z drugiej części *Parergów* przełożyła Joanna Kulmowa. Podstawą tłumaczenia jest tekst *Parerga und Paralipomena* w: *Sämtliche Werke*, t. 5-6, Arthur Hübscher (wyd.), Brockhaus, Leipzig 1937-1939.

Książkę Schopenhauera trzeba koniecznie czytać razem z poprzedzającymi ją innymi dziełami autora. Napisane pięknym literackim stylem *Parerga* są zwięzłym przedstawieniem podstawowych twierdzeń jego metafizyki oraz komentarzem do szczegółowych kwestii, które rozważał w pracach wcześniejszych – wśród tych ostatnich znajdują się na przykład dodatkowe uwagi na temat idealności czasu i przestrzeni, zalet teistycznych systemów religijnych i ich nieusuwalnych wad z punktu widzenia moralności, absurdalności panteizmu ze względu na dostępne każdemu doświadczenie nędzy świata, niewłaściwości posługiwania pojęciem „godności człowieka” w etyce, a także krytyka kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie (w pierwszym tomie *Parergów*) i przyczyny sukcesu Schopenhauera w dotarciu do „ostatnich granic” istoty rzeczy, krótkie sprawozdanie z zasad prowadzenia dyskusji filozoficznych, oparte o ustalenia jego *Erystyki* (filozof nie wydał jej, uznając po jakimś czasie, że „takie szczegółowe rozważanie podstępów i sztuczek, którymi posługuje się pospolita natura ludzka, aby ukryć swoje braki, nie odpowiada już ... [jego] duchowemu nastawieniu” (*Parerga*, t. 2, s. 54)) oraz inne tego rodzaju uzupełnienia.

Schopenhauer jest w *Parergach* mistrzem, zwracającym się do swych wyznawców i uczniów; nie dowodzi swej nauki, w gotowych, dopracowanych stylistycznie formułach pokazuje prawdy, które kiedyś odkrył i mówi jak z uwagi

na nie należałoby słusznie życie prowadzić. Aby wyjaśnić sobie takie istotne sprawy, jak na przykład: czym jest u Schopenhauera doświadczenie, na czym polega pierwszeństwo oglądu wobec poznania pojęciowego, kim jest geniusz, jak możliwa jest metafizyka, czyli dlaczego jedynie człowiek jest „kluczem do rozwiązania zagadki świata”, co to znaczy, że zwierzętom przysługuje poznanie a mimo to pozostają „niewinne”, dlaczego sama zasada świata jest zła – czytelnik musi znać pozostałe dzieła autora. W innym wypadku pozostaje mu czytać *Parerga* jak księgi objawione. Wydaje się zresztą, że to by Schopenhauerowi odpowiadało – mówił: „piszący filozof jest przewodnikiem, a jego czytelnik wędrowcem. Jeśli mają przybyć razem, to muszą przede wszystkim razem wyruszyć w drogę: autor musi spotkać się ze swym czytelnikiem na stanowisku, które na pewno jest im wspólne; może to jednak być tylko stanowisko wspólnej nam wszystkim empirycznej świadomości. Tu niech pochwyci go mocno za rękę i przekona się, jak wysoko ponad chmury zdoła z nim dojść, krok za krokiem górską ścieżką” (*Parerga*, t. 2, ss. 37-38). Ów wspólny, pewny grunt empirycznej świadomości oznacza doświadczenie dostępne każdemu: „najmniej nawet ważny człowiek postrzega w swej prostej samowiedzy siebie jako istotę najbardziej realną i nieuchronnie poznaje siebie jako prawdziwy ośrodek świata, co więcej, prazródło wszelkiej rzeczywistości” (*Parerga*, t. 2, s. 46). Ale jedynie geniusz posiada umysł, który może stać się zwierciadłem dla świata, „ujmując go czysto obiektywnie” (*ibid.*, s. 90). Geniusz filozoficzny, tworząc, chce „przeorać cały sposób myślenia swego czytelnika”, wymaga od niego, „by wszystko, czego się dotąd w tej dziedzinie nauczył, uznał za błąd, a czas i trud za stracone, i by zaczął od początku” (*ibid.*, s. 37). Ponieważ umysł genialny „przekracza niezbędną miarę” z punktu widzenia potrzeb biologicznego życia, poznanie staje się w jego wypadku niemalże celem samym w sobie, ma prawo tego oczekiwać od tych, których władze intelektualne znajdują się wciąż jedynie w służbie woli życia. Schopenhauerowski filozof nie dyskutuje z innymi, do prawdziwego poznania nie dochodzi metodą rozmowy, w której waży się różne racje. Wszystko, czego dokonują „pierwszorzędne duchy”, jest rezultatem ich własnego myślenia (*ibid.*, s. 422). Nie powinny też czytać zbyt wiele, „by duch nie przyzwyczyił się do

surogatu i nie zagubił rzeczy samej, czyli aby nie przyzwyczał się do chodzenia wydeptanymi drogami i aby tok cudzego myślenia nie oddalił go [entfremde] od własnego" (ibid., s. 421).

W pierwszym rozdziale: *O filozofii i jej metodzie*, Schopenhauer zamieszcza podział filozofii, tak jak należałoby ją, jego zdaniem, wyklądać. Filozofia musi mieć podstawy empiryczne, jej punktem wyjścia powinien być ogląd (zmysłowy, czysty, czy będący samowiedzą), jak wiemy zaś z *Czworakich korzeni reguły podstawy dostatecznej*, polega on na intelektualnym ujęciu, przy pomocy form przestrzeni, czasu i przyczynowości, danych dostarczonych przez zmysły. W tej sytuacji należy wyjść od zbadania władz poznawczych, czyli medium, w którym „ukazuje się doświadczenie w ogóle.” Tę część filozofii Schopenhauer nazywa „filozofią pierwszą.” Dzieli się ona na naukę o intelekcie, rozpatrującą przedstawienia naoczne oraz logikę – zajmującą się przedstawieniami abstrakcyjnymi i regułami, jakie określają posługiwanie się nimi. Po tej części filozofii następuje metafizyka, odnosi się ona do związków istniejących w przyrodzie, które traktuje nie tylko jako dane, ale także uważa je za zjawisko, w którym ukazuje się rzecz sama w sobie – wola. Metafizyka występuje tu w postaci metafizyki przyrody (zajmuje ją przejawianie się woli w przyrodzie zewnętrznej), moralności (bada jak manifestuje się wola w naszym wnętrzu), a wreszcie piękna (rozpatruje „najpełniejsze i najczystsze ujęcie jej zewnętrznego, czyli obiektywnego przejawu”). Nie istnieje psychologia racjonalna – jak mówi Schopenhauer, „rozważania związane z wnętrzem człowieka wypełniają całą metafizykę”, człowiek i świat objaśniają się wzajemnie, są „w istocie” tym samym. Ostatnią częścią filozofii jest antropologia, będąca po trosze anatomią i fizjologią, a także psychologią empiryczną – opartą o doświadczenie wiedzą o moralnych i intelektualnych właściwościach ludzkiego gatunku i różnicach zachodzących w tym punkcie pomiędzy jednostkami.

Książka Schopenhauera układem tekstów nawiązuje do przedstawionej przez niego właściwej metody filozoficznego wykładu. Po uwagach na temat przedmiotu i słusznego sposobu prowadzenia rozważań w filozofii następują: *Przyczynek do logiki i dialektyki, O umyśle w ogóle i pod każdym względem*, potem

kolejno rozdziały dotyczące metafizyki przyrody – na przykład: *Przyczynek do filozofii i nauki o przyrodzie*, *Przyczynek do nauki o barwach*, metafizyki moralności – jak *Przyczynek do etyki*, *Przyczynek do nauki o cierpieniu na świecie*, *O samobójstwie*, metafizyki piękna – m. in. *Przyczynek do metafizyki piękna i do estetyki*, *O sędzi*, *krytyce*, *poklasku i sławie*, *O pisarstwie i stylu*, *O języku i słowach*, a wreszcie problematyki antropologicznej – takie jak *Uwagi psychologiczne* czy *O wychowaniu*. Rozdział *O religii* pomyślany został przez Schopenhauera na zasadzie kontrastu z jego etyką. W *Kilku uwagach mitologicznych* filozof wynajduje w greckiej mitologii alegorię własnej metafizyki. Wiersze, przede wszystkim z okresu młodości, umieszczone na końcu tomu, znalazły się w nim, jak pisze ich autor, „dla dobra tych, którzy z biegiem czasu wezmą tak żywy udział w mojej filozofii, że życzyć sobie będą nawet jakiegoś rodzaju osobistej znajomości z jej twórcą” – poezja jest medium, poprzez które udziela się on „w sposób czysto ludzki.” Ta niedobra poezja, która bez miłosierdzia odsłania to, co Schopenhauer przez cały czas stara się jednak ukrywać – ogromne duchowe osamotnienie jej autora, wywiera silne wrażenie, gdy ma się w pamięci ton innych jego dzieł.

Jednak drugi tom *Parergów* wykładem ściśle filozoficznym nie jest. Widać to już w jednym z pierwszych rozdziałów: *O umyśle...* – ważnym, ponieważ należy on do „nauki o intelekcie”, czyli o medium wszelkiego doświadczenia. Obok twierdzeń o niesamodzielności podmiotu poznania, który okazuje się zjawiskiem, przejawem woli, o tym, że wola w nas jest rzeczą samą w sobie, naszą istotą, stwórcą i nośnikiem wszystkich właściwości zjawiska, jakim jesteśmy; obok uwag o tym, że wszelkie „prawdziwe i istotne zrozumienie rzeczy” jest jedynie naoczne, i że filozof jest tym, kto przede wszystkim powinien czerpać z naocznego poznania; oprócz kolejnych argumentów za idealnością czasu i przestrzeni, wypełniają tę część książki po prostu wskazówki dla „dobrej pracy” umysłu. A zatem: umysł, pochłonięty rozważaniem trudnej kwestii, po pewnym czasie traci siły potrzebne do jej zgłębienia. Należy więc sprawę odłożyć, aby później „odnaleźć ją w wyraźniejszych zarysach.” Trzeba w książkach sprawdzać przejęte pojęcia, lecz nie wolno zapominać, że są one jedynie konterfektem świata. Najlepsze myśli pojawiają się w świadomości jak natchnienie, co oznacza, że są

rezultatem „nieświadomej medytacji i niezliczonych, często dawno powziętych i w szczegółach zapomnianych pomysłów.” Ciekawą myśl należy cenić nawet jeśli znaleźliśmy ją w niemądrej książce. Zmiana nastrojów jest dobroczynna dla naszego myślenia – „wpływa na nie tak jak na piękną okolicę stale zmieniając się oświetlenie (...) wskutek czego widok oglądany stokrotnie na nowo nas zachwyca. (...) znane okazuje się nowym, wzbudzając nowe myśli i poglądy” (ibid., s. 78). A dalej, prawda, która wyprowadza nas z błędów jest jak gorzkie lekarstwo, nie tylko dlatego, że źle smakuje, ale że skutkuje również po pewnym czasie. Przy tej okazji Schopenhauer sporządza listę ulubionych niedorzeczności ludzkiego gatunku, z którymi nie chce on się wcale rozstać. Mówi też, że umysł doskonale czysty jest niemożliwy, skoro jego korzeniem jest „ślepa wola”; ta jego słabość ujawnia się wyraźnie wówczas, gdy jakaś sprawa obchodzi nas szczególnie, wola odzywa się wtedy tak, że głosu umysłu nie słyhać. Czy dobry filozof to ten, który przejawia mało zainteresowania dla swego zajęcia, tego Schopenhauer już oczywiście nie mówi. Innym rodzajem zakłóceń są „modne poglądy i pojęcia”, które powinno się odrzucać – prawdziwy myśliciel „wyrasta ponad takie wpływy.” Szekspir spoglądał wyłącznie na świat, toteż „we wszystkich jego dramatach odnajdujemy osoby, które wprawiają w ruch motywy egoizmu lub złośliwości, wyjątki zaś są nieliczne i niezbyt jaskrawe. Sztuką poetycką chciał oddać ludzi (...); dlatego każdy odnajduje ich w tym zwierciadle (...)” (ibid., s. 85).

W podobny sposób przedstawiona została również treść pozostałych rozdziałów drugiego tomu *Parergów*. Myśli Schopenhauera o życiu można na pewno przyjąć z wdzięcznością, po prostu jako słowa mędrca, oponowanie im wymaga jednak odwołania się do jego filozofii w innych już pracach wyłożonej. Same *Parerga* nie dają podstawy do filozoficznej polemiki; filozof ukazuje w nich przede wszystkim praktyczne konsekwencje swych wcześniejszych twierdzeń.

Schopenhauer posługuje się różnorodnymi formami literackimi – esejem, bajką filozoficzną, przypowieścią, dialogiem. Mamy tu też rozważania o kulturze języka a obok sprawozdanie z – mającej stanowić konkurencję do teorii Newtona – metafizycznej *Nauki o barwach*. Sądy filozoficzne Schopenhauer wkłada pomiędzy uwagi o charakterach współczesnych, które studiuje w *Times'ie* i utyskiwania na

marność filozofii pokantowskiej. Relacja z własnych idei płynnie przechodzi w zachwyty nad *Wedami*, ostrą krytykę działalności anglikańskich duchownych w Indiach, czy interpretację biblijnej historii o grzechu pierworodnym. *Parerga* chyba najbardziej przypominają stylem *Rozmaitości estetyczne* Baudelaire'a, które w zgodzie z wyznaniem poety z Salonu 1846 nigdy nie są „zimne i algebraiczne”, nie „wyrzekają się temperamentu”, są „stronnicze, namiętne”, „zakładają jedyny punkt widzenia, ale taki, który otwiera najwięcej horyzontów”, pisane są wyłącznie z miłością i nienawiścią.

Ciekawy ze względu na intelektualną biografię Schopenhauera jest rozdział VII: *Przyczynek do nauki o barwach*. Autor przez czas pewien należał do grona wielkich entuzjastów *Nauki o barwach* Goethego, który wiele się też po tym uczniu spodziewał. Schopenhauer jednak porzuca Goethego, ten zaś w odpowiedzi portretuje go w *Fauście* jako zuchwałego młodzieńca. Ale coś w dalszym ciągu łączy Schopenhauera z poetą, także jego nauka nie jest po prostu teorią fizyczną, zasady, na których się opiera odnoszą się do całej rzeczywistości, obejmują również świat moralny. Jego spór z Goethem dotyczy tego, co uznać należy za „prafenomen” – dla poety jest nim walka światła z ciemnością, pomiędzy nimi znajduje się sfera barw. Schopenhauer uważa, że wraz z jego własnym odkryciem „prafenomen [Goethego] nie zasługuje już na swą nazwę”, nie jest „ostateczną przyczyną” zjawiska barw, ale czymś tkwiącym w podmiocie.

Z pewnością interesujące będą dla czytelnika rozważania etyczne, gdyż Schopenhauer stara się znaleźć jakieś wytłumaczenie dla obecności dobra w świecie, w całości urządzonym tak, że „w sercu każdego człowieka tkwi dzikie zwierzę, które czeka tylko na okazję, aby burzyć się i szaleć, chcąc zadać ból drugiemu i zniszczyć go (...)” (ibid., s. 200). Czyn posiada wartość moralną, jeśli dokonuje się go mając na względzie przyjemność lub przykrość innej osoby. Aby można było czyjeś postępowanie uznać za moralne, musi być ono bezinteresowne i właśnie w zrozumieniu, jak jest to możliwe, leży, dla filozofii Schopenhauera, największa trudność. Mówi on, że wszelka czynność bezinteresowna jest tak naprawdę misterium. Dochodzi do wniosku, że jest ona możliwa, gdy ogląd intelektualny pozwala nam rozpoznać w innych istotach żywych nasze własne



cierpienia, niedole, ból i lęk, czyli pojąć, że różnica pomiędzy nami a nimi istnieje jedynie na poziomie zjawiskowym, a zatem uświadomić sobie absurdalność sytuacji, w której wola zwalcza samą siebie (schopenhauerowska bezinteresowność dotyczy więc świata zjawiskowego, to osłabia chyba jego krytykę systemów moralnych, opartych na teizmie, którym zarzucał sprowadzanie moralności do egoizmu). Wyjaśnia to sytuacje, w których decydujemy się dać pierwszeństwo woli innych. Z drugiej jednak strony poznanie nie jest zdolne sprawić, by nasze postępowanie było moralnie bez zarzutu, ponieważ „czynami człowieka w całości i istocie nie kierują jego rozum i zamiary. (...) nikt nie staje się tym lub owym przez to, że tego chce, choćby najbardziej, lecz działanie jego wypływa z wrodzonego, niezmiennego charakteru, zostaje bliżej i szczegółowo określone przez motywy, a zatem jest koniecznym produktem tych dwóch czynników” (ibid., s. 212). W tej sytuacji formułowanie nakazów moralnych wydaje się pozbawione sensu, etyka Schopenhauera może więc właściwie tylko wyjaśniać poszczególne przypadki altruizmu.

Ciekawe jest, że Schopenhauer wcale nie rezygnuje z ocen etycznych, choć mogłoby się wydawać, że w wielu przypadkach oznacza to przypisywanie odpowiedzialności moralnej istotom genetycznie niezdolnym do dobra. Toteż ocena etyczna dotyczy tu tak naprawdę nie czynów, popełnianych przez ludzkie jednostki, ale manifestującej się w nich woli, to nad nią jest sądem. Istnieje chyba pewien problem z posługiwaniem się tego rodzaju etyką w praktyce. Inny kłopot wiąże się z kryteriami ocen etycznych: dlaczego uznać je za absolutne, skoro pojawiły się dopiero w historii jako rezultat działalności umysłu, który jest „zasadniczo nieprzystosowany do rozmyślań filozoficznych”, a różnica pomiędzy umysłem genialnym i przeciętnym dotyczy stopnia, nie jakości?

W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel mówił, że w historii potrzebne są ruiny, ponieważ bez nich nie byłoby możliwe jakiegokolwiek nowe życie, wydaje się jednak, że wygłaszał tę opinię bez przekonania. Dla Schopenhauera cierpienie jest „najbliższym i bezpośrednim celem naszego życia” (ibid., s. 259), ma ono sens, ale całkiem inny niż u Hegla. Wyraża to dialog pomiędzy Człowiekiem i Duchem świata: „Człowiek: Lecz cóż mi z istnienia? Jeśli jest pracowite, cierpię biedę, jeśli

próżniacze – nudę. Jak możesz za tyle pracy i cierpień oferować mi tak nędzną zapłatę? (...) Duch świata: (...) Czy mam mu powiedzieć, że wartość życia polega właśnie na tym, że uczy nie chcieć go?! Do tego najwyższego wtajemniczenia musi go dopiero przygotować samo życie” (ibid., s. 283). Schopenhauer ma jednak równie dobre racje, by uznać życie za udzieloną nam lekcję o tym, że żyć nie warto, co Hegel, który z kolei pisze swoją świecką teodyceę – obaj tworzą w sytuacji, w której, według określenia Hegla, religia stała się już „kramarską wiarą” i prawdę poznać można wyłącznie w historii (choć Schopenhauer jeszcze uważa, że w jakiś tajemniczy sposób prawda jest ahistoryczna). Ponieważ świat i człowiek są tym, co właściwie nie powinno istnieć, Schopenhauer, jako najwyższy rodzaj wiedzy – bo wynikający z jasnego rozpoznania natury świata – głosi naukę o zaprzeczeniu woli życia, czyli o zbawieniu. Polega ono na tym, że w podmiocie wola przestaje chcieć tego, czego przedtem chciała. Nie oznacza to fizycznego zniszczenia podmiotu, ale ascetyczne odwrócenie się od wszelkiego „dążenia i krzątania”, obaw, radości, nadziei, życiowych marzeń, jakiegokolwiek zaangażowania w sprawy świata; jest stanem pokoju i „zupełnej ciszy morskiej w duszy” (*Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, par. 71). Przyjmując filozofię Schopenhauera nie da się podważyć zbawienia tak pojętego, przez odwołanie się do czegoś takiego, jak poczucie solidarności z ludzkim gatunkiem. A jednak jest w tym ideale coś równie niepokojącego, jak w postawie biblijnego Lota, odwracającego się plecami od własnego miasta. Dla siebie Schopenhauer wybiera zresztą inne życie, będące twórczością zmierzającą do „rozwiązania zagadki bytu”, walką z trudnościami o coś, co, jak sądzi, „wszystkim w jakiś sposób wychodzi na dobre.”

Czy czytelnik znajdzie przyjemność w lekturze *Parergów*, to zależy od jego literackiego gustu i oczekiwań w stosunku do filozofii. Czasem wydawało mi się, że uwagi o mądrości ludzkiego życia brzmią wiarygodniej, gdy znajduje się je w literaturze pięknej, gdzie nie są wyłożone tak bezpośrednio, nie padają jedne po drugich, ale same nasuwają się czytającemu w związku z jakąś przedstawianą przez pisarza sytuacją. Na pewno jednak lektura *Parergów* jest potrzebna dla

stworzenia sobie pełnego obrazu myśli Schopenhauera i dlatego bardzo dobrze się stało, że mamy też w końcu ich polski przekład.