

## Wprowadzenie

Na książkę tę złożyły się artykuły i referaty w większości już wcześniej publikowane w polskich czasopismach filozoficznych i wydawnictwach zbiorowych. Ich treść jest tak zróżnicowana, że nie daje się objąć jednym nagłówkiem uogólniającym. Natomiast wiąże je w całość wspólna intencja, którą wyraża tytuł książki. Ten i ów Czytelnik może dopatrzeć się w nim aluzji do czterowiersza Tadeusza Kotarbińskiego o wybrednym śledziu:

*Do jasnych dążąc głębin — nie mógł trafić w sedno*

*Śledź pewien, obdarzony naturą wybredną.*

*Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno:*

*Tu jasno, ale płytko — tam głębia, lecz ciemno.*

Dylemat owego śledzia towarzyszył mi nieustannie podczas wieloletnich zajęć dydaktycznych, na które składały się konwersatoria dla studentów pierwszego roku filozofii zwane *Wprowadzeniem do filozofii*, jak również seminaria z udziałem studentów lat wyższych i doktorantów. Na spotkaniach tych analizowaliśmy wspólnie różnorodne teksty filozoficzne, zaś moim nieskrywanym zamiarem było zaszczerpić uczestnikom pewne standardy **rozumienia** takich tekstów. Tą samą intencją, w odniesieniu do potencjalnych czytelników, kierowałem się pisząc większość zamieszczonych tu artykułów.

Rozumienie czytanego tekstu to umiejętność elementarna — wszak czytanie czegokolwiek bez rozumienia jest zajęciem kompletnie jałowym. Jednakże rozumienie tekstu filozoficznego to umiejętność szczególna. Dysponujemy — jak wiadomo — niezawodnymi sposobami sprawdzenia, czy ktoś zrozumiał komendę wojskową, instrukcję obsługi jakiegoś przyrządu, czy pojął treść zadania matematycznego, czy właściwie zinterpretował dobrze zredagowaną ustawę. Lecz jak ustalić, czy ktoś zrozumiał tekst filozoficzny? Czego tu można i należy od czytelnika oczekiwać?

W wypadku wspomnianych tu komend, instrukcji, zadań matematycznych i ustaw, a także wielu teorii naukowych, rozumienie niewłaściwe utożsamia się z niezrozumieniem czyli brakiem rozumienia. Czy tak samo rzecz ma się z tekstem filozoficznym? Na terenie filozofii zarzut niewłaściwego zrozumienia tekstu wprawdzie pojawia się, ale jego uzasadnienie napotyka znaczne trudności. Powszechnie uważa się, że teksty filozoficzne są niejednoznaczne, a zatem mogą być interpretowane w różny sposób. Zdaniem pewnych filozofów współczesnych parających się tak zwaną „dekonstrukcją” można je interpretować w sposób całkowicie dowolny. Gdyby istotnie tak się rzecz miała, to nie mogłyby one być przedmiotem interpretacji pojętej jako odkrywanie znaczenia, bowiem teksty, które mogą być interpretowane w sposób całkowicie dowolny, po prostu nic nie znaczą. Tu zakładamy, że przynajmniej niektóre teksty filozoficzne coś znaczą.

Rozumienie pojmuje się zazwyczaj jako pewien stan świadomości rozumiejącego, który może być w pewien sposób uzewnętrzniony. W przeciwieństwie do komend i instrukcji, dla których świadectwem rozumienia jest zachowanie niewerbalne, rozumienie tekstu filozoficznego nie może manifestować się inaczej, jak tylko za pomocą wypowiedzi słownej. Tę wypowiedź powinno się móc ocenić jako świadectwo rozumienia bądź braku rozumienia. Pojawia się pytanie, kto miałby taką ocenę ferować. Odpowiedź wydaje się prosta i potwierdzona codzienną praktyką: mógłby tego dokonać ekspert kompetentny w zakresie problematyki, której wypowiedź dotyczy. W przypadku studenta robi to zazwyczaj egzaminator, który słucha jego wypowiedzi lub czyta przedstawioną mu pracę pisemną. Zakłada się tu, że egzaminator sam zrozumiał dany tekst filozoficzny, jak również wypowiedź studenta, i potrafi ustalić, czy ta druga jest dopuszczalną interpretacją pierwszego.

Jednakże założenie to może nie być spełnione. Wszak nie możemy wykluczyć, że zarówno student jak i egzaminator owego tekstu wcale nie zrozumieli lub ich rozumienie jest powierzchowne. W filozofii, zwłaszcza współczesnej, współistnieje wiele szkół, z których każda wytworzyła własny żargon, w znacznej mierze nieprzekładalny na żargon innych szkół. Dialogi filozofów toczą się z reguły w środowisku własnej szkoły, a praktyka dowodzi, że im bardziej swobodna i oryginalna jest frazeologia danej szkoły, tym łatwiej uczestnikom dialogu mieć nawzajem poczucie rozumienia wypowiedzi. A przecież poczucie to może być złudne. Ekspertem bywa się tylko w opinii własnej szkoły. Pytania w rodzaju „co przez to rozumiesz?”, które są sygnałem zakłóceń w przebiegu dialogu, stawiają zazwyczaj osoby postronne. Najczęściej są to reprezentanci tych nurtów w filozofii, w których dba się o ścisłość wypowiedzi.

Jest oczywiste, że świadectwem rozumienia tekstu nie jest umiejętność biegłego recytowania jego fragmentów. Rzetelnego egzaminatora umiejętność taka z pewnością nie zadowoli; będzie on wymagał umiejętności dokonania ich **parafrazy**. Nie trudno — na przykład — powtórzyć za Parmenidesem, że „*tym samym jest myślenie i to, o czym jest dana myśl*”. Ale jak tę wypowiedź należałoby sparafrazować, aby dowiedzieć, żeśmy ją zrozumieli? Wszak na pierwszy rzut oka, czyli przy interpretacji dosłownej, jest ona jawnie fałszywa. Poszukując odpowiedniej parafrazy cudzej wypowiedzi niewątpliwie należy kierować się życzliwością dla jej autora. Nie możemy z góry zakładać, że wypowiada on nonsensy lub ewidentne fałsze. Zatem, kiedy wypowiedź takie robi wrażenie, powinniśmy ją potraktować jako **metaforę**, którą należy rozszyfrować. Skoro myślenie (będące wszak czynnością umysłu) nie może być identyczne z tym, o czym właśnie myślimy (na przykład z zeszlorocznym śniegiem), to — być może — chodzi tu o to, że kiedy podążamy „drogą prawdy” (do czego Parmenides wzywał), to myśl jest *adekwatnym odzwierciedleniem* bytu? Ale w ten sposób zastąpiliśmy metaforę inną metaforą. Wypowiedź Parmenidesa potraktowana jako metaforyczna została tu sparafrazowana za pomocą wypowiedzi, również metaforycznej. Czy mamy się tym zadowolić, jako świadectwem rozumienia?

Należy tu wziąć pod uwagę, do czego, interpretując tekst filozoficzny, zmierzamy. Czy — **jako historyk filozofii** — pragniemy uprzytomnić współczesnemu czytelnikowi, co mógł być mieć na myśli Parmenides, czy raczej — **jako filozofa** — interesują nas rozwiązania pewnych, wciąż aktualnych problemów filozoficznych. W tym drugim wypadku przytoczoną tu wypowiedź Parmenidesa możemy potraktować jako historycznie pierwszą próbę nieudolnego jeszcze wyrażenia myśli, iż logiczne zasady niesprzeczności i tożsamości mają swoje odpowiedniki ontologiczne, i to stwierdzenie potraktować jako parafrazę świadczącą, że cytowana wypowiedź Parmenidesa (oczywiście ujęta w szerszym kontekście) została zrozumiana.

W tej książce bliższa nam będzie perspektywa nie historyka filozofii, lecz filozofa, który w dziełach filozoficznych, dawnych i współczesnych, poszukuje inspiracji użytecznych przy rozwiązywaniu swoich własnych problemów. Taki filozof wprawdzie wie, że znaczna część problemów filozoficznych to problemy odwieczne, ale wierzy w postęp polegający na coraz doskonalszym ich formułowaniu. Wiara ta utwierdza go w przekonaniu, że jego działalność nie musi być jedynie ponownym przeżywaniem już wielokrotnie przeżytego. Dlatego dla naszego filozofa świadectwem rozumienia będą jedynie parafrazy spełniające pewne warunki. Teksty filozoficzne obfitują — jak wiadomo — w liczne usterki zaciemniające sens wypowiedzi. Nagminne jest pomijanie niezbędnych relatywizacji orzeczników, a wiele zdań zmuszeni jesteśmy uznać za wypowiedź metaforyczną. Nasz filozof będzie zatem preferował parafrazy wolne od niedopowiedzeń, a zarazem takie, które można interpretować literalnie czyli dosłownie.

Na czym polega przewaga takich parafraz? Przede wszystkim na tym, że przy interpretacji dosłownej odwołujemy się do utrwalonych w języku konwencjonalnych związków składniowych i znaczeniowych między wyrażeniami, które determinują zależności prawdziwościowe między zdaniem, czyli związki logiczne. Kiedy autor tekstu posługuje się metaforami, czyli wypowiedziami, których interpretacja dosłowna jest niemożliwa bądź — jego zdaniem — niewskazana, związków tych nie dostrzegamy, a tym samym nie jesteśmy w stanie ocenić logicznej spójności tekstu i poprawności argumentacji. Stanie się to oczywiście możliwe, gdy podejmiemy zakończony sukcesem trud literalizacji metafor. Zdania, które mogą być interpretowane dosłownie są zrozumiałe dla każdego, kto przyswoił sobie język, czyli jego składnię, konstrukcje semantyczne i odpowiednią porcję słownictwa. Zatem kogoś, kto się takimi zdaniami posługuje, raczej nie powinniśmy podejrzewać, że wygłasza zdania, których nie rozumie. Natomiast zdania, które dosłownie interpretowane być nie mogą, są zrozumiałe tylko dla tego, kto potrafi je odpowiednio sparafrazować.

Często spotyka się pogląd, że dosłowna interpretacja wypowiedzi metaforycznych wypowiedzi te „zubaża”. Czy chodzi tu o to, że wybierając określoną parafrazę pomijamy pozostałe, równie uprawnione? Ależ owe pozostałe są wobec danej parafrazy alternatywne, a alternatywa zdań logicznie niezależnych ma zawsze treść uboższą od poszczególnych jej członów. Zatem ci, którzy sądzą, że dosłowna interpretacja metafor coś ztraca, mają na myśli coś, czego nie da się wrazić literalnie, czyli jakąś treść niedyskursywną. Jeżeli pewien filozof utrzymuje, że zadaniem filozofii jest powiedzieć to, czego powiedzieć się nie da, to oczywiście skłonny jest sprzeciwić się interpretacji dosłownej metafor — interpretacją metafory może dłań być tylko inna metafora, którą uzna za właściwą.

Teksty filozoficzne są niewątpliwie zbyt zróżnicowane, aby można do nich przykładać jedną miarę. Proponowana w tej książce i poparta przykładami metoda interpretacji dzieł filozoficznych zmierza do wydobywania z nich takich treści, które czytelnik mógłby traktować jako informacje o rzeczywistości, te zaś spośród nich, które uzna za prawdziwe, wcielić do zasobu swoich przekonań. Wiele jest dzieł filozoficznych, których autorzy mieli szczerzy zamiar dostarczyć nam pewnej wiedzy o szeroko pojętej rzeczywistości, aczkolwiek borykali się z różnymi, specyficznymi dla filozofii trudnościami. Są to zazwyczaj dzieła z zakresu ontologii, teorii poznania i teorii wartości. Jednakże zdarza się również, że autor dzieła wyraźnie deklaruje niechęć do dyskursywnych form wypowiedzi, jako nieadekwatnych względem intuicji, którymi chce się z nami podzielić, i pragnie przemawiać wyłącznie „z wnętrza metafory”. Taką decyzję powinniśmy uszanować, zakładając, że jego filozofia **nie ma aspiracji poznawczych**. Interpretacja takiego dzieła przez literalizację metafor byłaby zapewne czymś niestosownym i słusznie odbierana jako próba spłylenia. Wiemy, że obcinanie odwiecznych gałęzi filozofii okazało się nieskuteczne, a ponadto — przy założeniu, że pełnią one różne funkcje, nie zawsze poznawcze — wydaje się niepożądane. Jednakże tolerując różnorodność tekstów filozoficznych nie powinniśmy zatracić zdolności rozpoznawania częstych przypadków kamuflażu, kiedy to banał lub mglisty frazes przedstawia się jako prawdę o rzeczywistości tak głęboką, że przekracza zdolności pojmowania zwykłych śmiertelników. Filozoficzna głębia nie musi z konieczności być ciemna, a kiedy rozjaśnić się nie daje, to zapewne po prostu jej nie ma.

Nie da się zaprzeczyć, że uchodzące za istotne problemy filozoficzne jawią nam się z reguły w postaci mglistych intuicji, które bardzo trudno ubrać we właściwą szatę słowną. Nie każdy filozof gustuje w zawrotnych metaforach, lecz pragnąc podzielić się swoimi odkryciami z innymi, musi skorzystać z będącego w obiegu słownika filozoficznego. Może się wówczas okazać, że poszczególne słowa i frazy, którymi się posłużył, objaśniane są w sposób metaforyczny. Dotyczy to — na przykład — takich kategorii filozoficznych jak „nieuwarunkowany”, „zapośredniczony”, „byt samoistny”, „to, co dane bezpośrednio”, „świat

zewnątrzny” itp. Filozofowi, który ich często używa, objaśnienia te wydają się tak zwanymi „martwymi metaforami”, a więc wyrażeniami które mogą być rozumiane dosłownie. Jest to na ogół złudzenie.

Mam nadzieję, że na podstawie tego, co zostało powyżej powiedziane, Czytelnik nie przypisze mi „weryfikacyjnej teorii znaczenia” głoszonej w Kole Wiedeńskim bądź chęci uczynienia z filozofii „ściślej nauki”, o czym marzył Husserl. Nie odwołuję się tu do żadnej konkretnej teorii sensowności zdań. Ponadto zdaję sobie sprawę z tego, iż granica między dosłownością a metaforą jest płynna. Gdybym miał jakoś scharakteryzować interpretację dosłowną, powiedziałbym, że polega ona na użyciu słów i konstrukcji składniowych w ich konwencjonalnym znaczeniu. Pojęciem metafory posługuję się w sensie bardzo ogólnym. Metaforą jest dla mnie każda wypowiedź, w której dopatrujemy się jakiegoś ukrytego znaczenia, podczas gdy jej interpretacja dosłowna jest dla nas nie do przyjęcia jako absurdalna, trywialna lub jawnie fałszywa. Pojawia się oczywiście pytanie o **adekwatność** interpretacji konkretnej wypowiedzi metaforycznej, czyli o to jak, i na ile sposobów, wolno ją interpretować. Jest to kluczowy problem teorii metafory. Teorii takich jest — jak wiadomo — wiele, ale żadna z nich nie jest tak ogólna, by objąć wszystkie przykłady metafor, a zwłaszcza takich, jakimi posługują się filozofowie.

Zapewne mogę spotkać się z zarzutem, iż proponowane tu standardy rozumienia tekstów filozoficznych są nazbyt restryktywne i prowadzą do zdezawuowania znacznej części piśmiennictwa filozoficznego. Nie przeczę, iż w pewnych przypadkach właśnie takie mogą być efekty ich zastosowania. Dotyczy to zwłaszcza tych filozofów, którzy deklarują zamysł stworzenia czegoś na kształt teorii, a używają w tym celu środków nieadekwatnych. Ktoś mógłby tu zauważyć, że również ich dzieła mogą być źródłem inspiracji dla innych filozofów, którzy osiągną bardziej zadowalające efekty o walorach poznawczych. Cóż, jeśli tak, to zapewne i w tym wypadku warto podjąć trud interpretacji spełniającej wyższe standardy rozumienia.

Postulat interpretacji wypowiedzi filozoficznych przez poszukiwanie ich parafraz dosłownych odnosi się oczywiście wyłącznie do tych fragmentów dzieła, w których należy się doszukiwać założeń bądź też istotnych z punktu widzenia efektów poznawczych, do których autor zmierzał. Co w ten sposób możemy osiągnąć? Nie sądzę, aby tą drogą można było ostatecznie przekształcić filozofię w dyscyplinę formalną na wzór matematyki bądź w jedną z nauk przyrodniczych. Natomiast wierzę, że jest to droga pozwalająca tym wypowiedziom filozoficznym, którym przypisuje się walory poznawcze, nadać taką postać, która sprawi, że mogą one tworzyć harmonijną całość z naszymi przekonaniem zdroworozsądkowymi i naukowymi wchodząc z nimi w związki logiczne. Czy stan taki jest osiągalny i czy warto do niego zmierzać? Sądzę, że tak. Wielu filozofów, zarówno dawnych jak i współczesnych, stara się nie popadać w konflikt z aktualnym stanem wiedzy naukowej, o której słusznie się powiada, że jest krytycznym przedłużeniem zdrowego rozsądku. Wręcz przeciwnie, filozofowie ci starają się zbudować pewien ogólny schemat pojęciowy, w którym byłoby miejsce na wszelkie przekonania uchodzące za racjonalne. Ponadto stawiają pytania, które po odpowiedniej konkretyzacji mogą stać się przedmiotem dociekań naukowych lub dociekania taki inspirować,

Istnieje pogląd, że zadaniem filozofii, względnie znacznej jej części, jest coś innego: ma ona tworzyć **wartościujący obraz rzeczywistości**, który dostarczy nam odpowiedzi na pytanie o jej **sens**, w szczególności sens ludzkiej egzystencji. Pogląd taki głoszą, między innymi, Leszek Kołakowski i Marian Przełęcki. Ten ostatni zwraca uwagę na to, że wartościowanie, które ma naszą egzystencję „usensownić” osadzone jest zazwyczaj na

pewnej „teorii” bytu, która „...nie dostarcza tu racji dla takiej czy innej postawy wartościującej; po prostu faktycznie do niej prowadzi — wywołuje ją lub umacnia”<sup>1</sup>. Nie jest moją intencją nakłaniać do lekceważenia takich „teorii”; z pewnością pełnią one w naszej kulturze rolę istotną pokrzepiając nas w naszych dążeniach bądź budząc słuszny niepokój. Ale treść takich teorii również — moim zdaniem — zasługuje na wnikliwą analizę, bowiem niekiedy mętną metaforę przedstawia się w nich jako rację logicznie zniewalającą.

\* \* \*

Poszczególne rozdziały tej książki powstawały jako niezależne całości w przeciągu kilku lat, począwszy od roku 1998. Nie umieściłem ich tutaj w porządku chronologicznym, lecz połączyłem w bloki mając na względzie ich treść. Tak więc trzy pierwsze traktują o pewnych zjawiskach natury ogólnej. W rozdziale *O roli cudzysłowu w filozofii* zwracam uwagę na pospolicie w filozofii współczesnej obyczaj ujmowania wyrażen w cudzysłow, dla zaznaczenia, że nie należy ich rozumieć dosłownie. Przy braku wyjaśnień, jak mianowicie należy je rozumieć, mamy tu do czynienia z postawą, którą scharakteryzowałem jako zrzeczenie się odpowiedzialności za słowo. Pod nagłówkiem *Jak filozofia karmi się przeszłością* wyróżniam i charakteryzuję dwie reprezentowane przez filozofów współczesnych postawy wobec dziedzictwa filozoficznego. Nazwałem je postawą hołdowniczą i postawą krytyczną. W rozdziale trzecim zatytułowanym *U źródeł sensu i nonsensu* podejmuję problem, jak terminy filozoficzne uzyskują określony sens i co sprawia, że w pewnych kontekstach ów sens tracą. Oba te zjawiska ilustruję konkretnymi przykładami.

W pięciu kolejnych rozdziałach podejmuję próby interpretacji wybranych fragmentów klasycznych dzieł filozoficznych. Jest wśród nich znany fragment *Proslogionu* Anzelma z Canterbury przedstawiający jego dowód istnienia Boga nazwany później „ontologicznym” jak również fragmenty *Krytyki czystego rozumu* Kanta, zawierające krytykę takiego dowodu odwołującą się do przesłanki, iż istnienie nie jest predykatem. Na pytanie *Czy można zrozumieć Hegla?* odpowiadam przecząco mając na uwadze nie jego słynną historiozofię, lecz konkretne fragmenty *Nauki logiki*. Jest to opinia kontrowersyjna, ale dla jej uzasadnienia mogę powołać się na trafne spostrzeżenie tłumacza pism Hegla, że „...filozofia Hegla zachowuje się w sposób destrukcyjny [...] w stosunku do zwykłego sposobu mówienia, ponieważ właściwa jej logika odbiega zdecydowanie od tej, która leży u podstaw języka i zawarta jest w jego formalnych strukturach”. (Tłumacz ów oczywiście nie uważa tego za przeszkodę, która uniemożliwia rozumienie.) W *Ćwiczeniu z hermeneutyki filozoficznej* staram się potwierdzić swoją negatywną opinię o osobliwej frazeologii Hegla analizując fragment *Encyklopedii nauk filozoficznych* taktujący o zasadzie tożsamości. O trudnościach, jakie mają pewni filozofowie (między innymi Hegel i Heidegger) z pojmowaniem tejże zasady traktuje również rozdział zatytułowany *O dekonstruowaniu pojęcia tożsamości*. Krótki rozdział *Obrona Heraklita, czyli apoteoza absurdu* jest — nie ukrywam — pamfletem na wyjątkowo nonszalanckie traktowanie dziedzictwa filozofii przez autora hołdującego modnym tendencjom. (Problem zasady tożsamości powraca tu jak refren.) W rozdziale zatytułowanym *Carnap i Heidegger o metafizyce, czyli gdy dwóch mówi to samo...* staram się pokazać, że słynna kontrowersja między wspomnianymi tu filozofami miała charakteru sporu rzeczowego, lecz była różnicą opinii na temat doniosłości pewnego sposobu uprawiania filozofii.

---

<sup>1</sup> M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 213.

Kolejne trzy rozdziały traktują o zjawiskach i problemach towarzyszących filozofii współczesnej. Pisząc *Dwa sposoby myślenia o negacji* starałem się zilustrować konkretnym przykładem trudności porozumiewania się między przedstawicielami różnych szkół filozoficznych (tu — fenomenologii i filozofii analitycznej) występujące nawet wtedy, gdy — jak się zdaje — rozprawiają oni o tym samym. W rozdziale *Kto to są relatywiści?* demaskując pewne nieporozumienia próbowałem wyjaśnić, ma czym polega relatywizm jako stanowisko w filozofii nauki. Pytanie *Czy Quine był prekursorem postmodernizmu?* będące tytułem kolejnego rozdziału narzucało się w związku z tym, iż Rorty, uchodzący za przedstawiciela amerykańskiej odmiany postmodernizmu tak często powołuje się na Quine'a.

Aż trzy rozdziały traktują o semantycznym pojęciu prawdy. Rozdział zatytułowany *Co naprawdę powiedział Tarski o prawdzie w roku 1933?* jest krótką rekapitulacją dociekań zawartych w dwu artykułach, które się w tym zbiorze nie znalazły<sup>2</sup>. W rozdziale *Frege, Tarski i Quine na tropie prawdy* przedstawiam poglądy wymienionych tu filozofów na to, czy i jak można zdefiniować pojęcie prawdy. Tytuł *Czy można zdefiniować prawdę?* sam informuje o podejmowanym w nim zagadnieniu.

Dwa kolejne rozdziały są próbą rekonstrukcji motywacji, które dwóch polskich filozofów skłoniły do radykalnej zmiany przekonań. *Dyrektywalna teoria znaczenia czyli dramat Filozofa* analizuje sytuację problemową, która spowodowała odrzucenie przez Ajdukiewicza wypracowanej przezeń pragmatycznej teorii znaczenia pod wpływem argumentu przedstawionego przez Tarskiego. Natomiast w rozdziale *Romana Suszki filozofia logiki* starałem się — na podstawie publikacji jak również rozmów z ich autorem — zrekonstruować jego poglądy filozoficzne, a w szczególności przesłanki, które skłoniły go do opowiedzenia się za stworzoną przezeń logiką nefregowską.

Rozdział ostatni, zatytułowany *Co mówi o świecie zasada determinizmu?* ma charakter szczególny. Staram się tu pokazać, iż precyzyjne wysłownienie pewnej kontrowersyjnej tezy filozoficznej wymaga wyluszczenia szeregu niezbędnych założeń ontologicznych warunkujących jej sensowność i posłużenia się dość bogatym aparatem formalnym.

Składam niniejszym podziękowanie redaktorom czasopism filozoficznych: *Przeglądu Filozoficznego*, *Kwartalnika Filozoficznego*, *Principiów* i *Edukacji Filozoficznej* za zgodę na przedruk w tej książce pozycji, które w tych czasopismach były opublikowane wcześniej. Dwa zamieszczone tu rozdziały ukazały się w dziełach zbiorowych wydanych przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, zaś po jednym w książce opublikowanej w Wydawnictwie Naukowym *Semper* i w księdze pamiątkowej VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego opublikowanej przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Wydawnictwom, oraz redaktorom wspomnianych książek również dziękuję za zgodę na przedruk. Szczegółowe dane dotyczące pierwodruku poszczególnych rozdziałów tej książki umieściłem przy ich tytułach.

---

<sup>2</sup> Są to: „Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy?” *Przegląd Filozoficzny* R.VII, Nr 2(26), 1998 (opublikowany również w: A Nowaczyk, *Gramatyka i prawda*, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1999) oraz „Semantyczna czy asemantyczna?” w: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, Aureus, Kraków 2001,