

Adam Chmielewski

Idea radykalnej interpretacji

Słowa kluczowe: język, radykalna interpretacja, przekład

Filozofia logiki i języka Willarda Van Ormana Quine'a przez kilka dziesięcioleci wyznaczała standardy filozofii analitycznej w Stanach Zjednoczonych i poza nimi. Jakkolwiek jego filozofia nosiła wszelkie znamiona dążności do ścisłości naukowej, to zarazem pewne jej konsekwencje uznawano za stojące w sprzeczności ze stanowiskiem realizmu naukowego i filozoficznego. Adam Nowaczyk, który określił się mianem „zaniepokojonego realisty”, co najmniej dwukrotnie podejmował kwestię tego, czy można uznać, iż Willard Van Orman Quine był prekursorem postmodernizmu¹. Prekursorstwo to miało przybrać nade wszystko formę wpływu relatywistycznych pism Quine'a na Richarda Rorty'ego, jednego z przedstawicieli postmodernizmu. Niepokój Adama Nowaczyka należy rozumieć jako zatroskanie o to, że chociaż Quine jednoznacznie opowiadał się za przekonaniem o istnieniu bytów uznawanych za istniejące przez współczesną naukę, a nie zakładanych przez mity Homera, to zarazem jego działalność w dziedzinie filozofii języka mogła mieć konsekwencje, które należałoby uznać za szkodliwe dla stanowiska realizmu filozoficznego, a zapewne i dla filozofii jako takiej, a to ze względu na podejrzenie, iż jej skutkiem było niezamierzone wsparcie dla stanowisk postmodernistycznych, uznających w relatywistycznym trybie, iż nauka jest tylko jednym z wielu prawomocnych sposobów mówienia o świecie.

W niniejszym artykule: (1) prezentuję rekonstrukcję argumentacji Quine'a, objaśniającą ideę radykalnej interpretacji; (2) przytaczam kilka faktów historycznych, które według mnie przesądzają nie tylko o wpływie Quine'a na postmodernistę Rorty'ego (2a), lecz wskazują także na zbieżności między filozofią języka Quine'a a rozumieniem języka, jakie sformułował sam Jacques Derrida, *bête*

¹ Adam Nowaczyk, *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 135-145, a także w: „Enigmatyczność odniesienia”, por. niniejszy tom.

noir zwolenników naukowości (2b); (3) formułuję powód metafilozoficzny, który sprawia, że – w przeciwieństwie do Adama Nowaczyka – idea nieuchwytności odniesienia, relatywizm, holizm oraz inne doktryny Quine’a, które sytuowały go w opozycji do tradycyjnych dogmatów realizmu, niepokojów we mnie nie budzą; powód ten wspieram za pomocą metaforycznej ilustracji obrazującej charakter pracy translatorskiej.

I. Przekład radykalny

W filmie *Dances with Wolves* porucznik John J. Dunbar (Kevin Costner) służący na daleko wysuniętym posterunku, podejmuje próbę znalezienia wspólnego języka z Indianami należącymi do narodu Siuksów. Dunbar nie zna języka *lakota*, którym mówią Siuksowie, oni zaś nie znają języka angielskiego. Aby się z nimi porozumieć, Dunbar inicjuje dialog za pomocą dość bezradnego odegrania sceny, w której, za pomocą upodobnienia się do bizona, stara się sprowokować Indian do użycia słowa, którym oni posługują się w odniesieniu do bizonów. Wkłada kurtkę żołnierską pod koszulę na grzbiecie, dzięki czemu uzyskuje garb, przykłada do głowy palce wskazujące w sposób symbolizujący rogi bizona, wzniesła rękoma kurz, by tym sposobem symulować grzebanie kopytami przez to zwierzę i wydaje dźwięki mające przypominać odgłosy przez nie wydawane. Po dłuższej chwili zaniepokojenia o jego zdrowy rozsądek ze strony jednego z Indian o imieniu Wind In His Hair (Wiatr we Włosach; tę rolę gra Rodney A. Grant), drugi z Indian, Kicking Bird (Kopiący Ptak; w tej roli Graham Greene) zaczyna rozumieć, jaki cel ma scena odgrywana przez obcego, i dochodzi do wniosku, że przedmioty, do których Dunbar chciał się odnieść za pomocą terminu „buffalo”, w języku *lakota* są nazywane za pomocą terminu „tatanka”. Wyraźnie zadowolony z uzyskanego zrozumienia, Kopiący Ptak powtarza dotychczas obce dlań angielskie słowo „buffalo”, podczas gdy Dunbar, zadowolony znacznie bardziej, czyni to samo z terminem „tatanka”, każdy z nich zaś dodatkowo stara się upewnić co do trafności uzyskanego porozumienia w tej sprawie za pomocą wielokrotnego powtarzania gestów ilustrujących poroże bizona. W ten sposób został zbudowany pierwszy pomost umożliwiający porozumienie między ludźmi, którzy jeszcze przed momentem nie mieli żadnego wspólnego słowa.

Okoliczności tej sytuacji bardzo wiernie odtwarzają kilka elementów eksperymentu myślowego zaprojektowanego przez Quine’a w *Word and Object*. W pracy tej Quine rozważa sytuację „radykalnego przekładu” (*radical translation*), w której znalazł się lingwista pozbawiony pomocy tłumacza, który stara się zrozumieć i przełożyć na własny język to, co rozumie jako zachowania językowe (*verbal behavior*) spotkanego w dżungli tubylca, posługującego się zupełnie nieznanym mu językiem. Rzecz odbywa się więc w okolicznościach terenowych badań lingwistyczno-etnologicznych. Lingwista rozpoczyna pracę przez gromadzenie nie-

zrozumiałych dla niego wypowiedzi jego „rozmówcy”, znajdując jakiś sposób na to, aby używać tych samych wypowiedzi, które słyszy od tubylca, w formie pytań kierowanych doń z prośbą o ich potwierdzenie lub zaprzeczenie, i gromadzi „odpowiedzi” pozytywne i negatywne, tj. potwierdzenia i zaprzeczenia przezeń wygłaszane w stosunku do poszczególnych zdań. Wszystko to dzieje się w określonych zmieniających się okolicznościach faktualnych, dostępnych empirycznie (obserwacyjnie) obu prowadzącym ten niezwykle dialog.

W ten sposób lingwista układa katalog – słownik – zwrotów wygłaszanych przez badanego, skojarzonych z określonymi bodźcami zmysłowymi wywołanymi przez zmiany zachodzące w otoczeniu. Katalog ten będzie w istocie układaniem w pary okazynie wypowiadanych zdań (*occasion sentences*) ze znaczeniami bodźcowymi (*stimulus meanings*). Przekład może się rozpocząć, gdy lingwista znajdzie takie zdania we własnym języku, które będą posiadały takie same – albo prawie takie same – znaczenia bodźcowe. W ten sposób lingwista dokona rozkładu wypowiedzi zdaniowych badanego na słowa i połączy je ze słowami (lub zwrotami) własnego języka, przestrzegając zasady, aby wcześniej ustalony przekład zdań na zdania został zachowany po hipotetycznym określeniu znaczeń poszczególnych słów. Wymóg ten oznacza postulat niezmienności znaczenia rozpoznawanych terminów.

Lingwista musi przestrzegać także dwóch innych zasad korelacji słów obu języków: niektóre zdania badanego mogą być uznane za „analityczne ze względu na bodźce” (*stimulus-analytic*), to znaczy takie, że badany potwierdza je w okolicznościach każdej sytuacji bodźcowej, i zdania takie muszą być skorelowane ze zdaniem analitycznym ze względu na bodźce w języku lingwisty. Inne zdania mogą być z kolei „synonimiczne ze względu na bodźce” (*stimulus-synonymous*), a są to takie dwa zdania, że ten sam bodziec wyzwała u badanego akceptację obu tych zdań zarazem. Międzyjęzykowa korelacja pomiędzy słowami i wyrażeniami jest zapisywana w postaci zestawu „hipotez analitycznych”, dzięki czemu powstaje „podręcznik przekładu”, coś w rodzaju „rozmówek”, umożliwiającą lingwiście rozumienie obcych mu zachowań werbalnych tubylca.

W podsumowaniu swojego eksperymentu myślowego Quine pisze:

Znane języki są nam znane dzięki pewnym specyficznym systemom hipotez analitycznych, ustalonych przez tradycję lub skonstruowanych w wielkim trudzie przez wyjątkowo uzdolnionych lingwistów. Wymyślanie alternatywnego systemu wymagałoby przedsięwzięcia przekładania [jednego języka na drugi], które by całkowicie dublowało [przekład już istniejący] i które nie wspierałoby się na naturalnych w takich sytuacjach wskazówkach tłumaczy. Wystarczy jednak zastanowić się nad naturą dostępnych nam, możliwych danych i metod, aby w pełni zrozumieć nieokreśloność [*indeterminacy*] [takiego alternatywnego przekładu]. Zdania przekładalne wprost, przekładalne przy użyciu niezależnych danych z sytuacji bodźcowych, są bardzo rzadkie i z konieczności muszą implikować bardzo poważne niedookreślenie [*under-determinacy*] hipotez analitycznych, na których opiera się przekład wszystkich innych zdań. W ogóle projektowanie takich hipotez poza niezależnie przekładalne zdania jest ostatecznie przypisywaniem tubylczemu umysłowi poczucia naszej własnej analogii językowej w sposób całkowicie nieweryfikowalny. Ale

również dyktat naszego własnego poczucia analogii nie zdradza żadnej wewnętrznej specyfiki. Atmosfera określoności [przekładu] jest zagrożona przez to, co najpierw przychodzi do głowy [tłumaczowi], jakkolwiek na pewno pozostawia mu przy tym całkowitą swobodę. Nie może być żadnych wątpliwości, że konkurencyjne systemy hipotez analitycznych mogą pasować w doskonały sposób do całości dyspozycji zachowań werbalnych, a mimo to wskazywać na wzajemnie niezgodne [*incompatible*] przekłady niezliczonych zdań, które nie poddają się niezależnemu sprawdzaniu².

A zatem hipotezy analityczne, oraz jedna wielka hipoteza, na którą one wszystkie razem się składają, są hipotezami tylko w niepełnym sensie tego słowa. Weźmy przypadek przekładu zdania okazynego 'Gavagai', uzyskanego na podstawie podobieństwa znaczenia bodźcowego. Jest to hipoteza analityczna zbudowana na podstawie zbioru obserwacji, chociaż przypuszczalnie nieprawidłowa. 'Gavagai' i 'Tam jest królik' posiadają określone znaczenie bodźcowe dla dwóch mówiących i są one mniej więcej takie same, albo znacząco różne, niezależnie od tego, czy zgadujemy poprawnie czy nie. Z drugiej strony nie da się w ten sposób zrozumieć typowych hipotez analitycznych. Rzecz nie polega na tym, że nie możemy być pewni, czy hipoteza analityczna jest poprawna; idzie bowiem o to, że nie ma nawet, jak było w przypadku 'Gavagai', jakiegokolwiek obiektywnego stanu rzeczy, co do którego można byłoby mieć rację albo się mylić³.

Dwoje ludzi zatem, nauczywszy się ze sobą komunikować, może z powodzeniem uzyskać porozumienie na temat różnych spraw, widząc jednak i rozumiejąc te same sprawy na dwa zupełnie różne, niezgodne sposoby. Będą nadal, by posłużyć się w tym miejscu metaforą Karla Poppera, tkwić w zamknięciu własnych językowych więzień i z zamknięcia tego nie potrafi ich wyrwać ani wzajemna krytyczna dyskusja – która może być początkowo bardzo utrudniona – ani też, gdy dyskusja jest już łatwa, wspólne działanie praktyczne czy obserwacja empiryczna otaczającej ich oboje rzeczywistości, ponieważ nawet wtedy nie będą mogli uzyskać pewności, że nadają „we własnych umysłach” te same znaczenia tym samym słowom.

Pomijam tutaj Wittgensteinowskie zastrzeżenia co do możliwości posiadania przez nas „we własnych umysłach” znaczeń dla różnych słów naszego języka. Jak wiadomo, Wittgenstein argumentuje – skutecznie, jak sędzę – przeciwko możliwości jakiegoś niedostępnego, prywatnego języka, który miałby być ukryty w umysłach każdego władającego językiem.) Wróćmy bowiem jeszcze raz do przypadku „gavagai” Quine’a:

Któż bowiem może być pewien, że termin ten odnosi się do królików, a nie na przykład tylko do etapów albo krótkich czasowych segmentów istnienia królików? W obu przypadkach sytuacje bodźcowe każałyby uznać, że 'Gavagai' byłoby tym samym, co królik. [...] Kiedy na podstawie tożsamości znaczeń bodźcowych dla 'Gavagai' i 'Królik' lingwista przeskakuje do wniosku, że gavagai to cały, trwający w czasie królik, bierze za pewne, że tubylec jest dostatecznie podobny do nas, aby posiadać ogólny termin dla królików, i nie ma żadnego ogólnego terminu na oznaczenie fragmentów czy etapów [istnienia] królików⁴.

² Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1960 [wg wyd. z 1989 r.], s. 72.

³ Tamże, s. 73.

⁴ Tamże, s. 52.

W innym miejscu Quine ujmuje następująco swoją ideę relatywności:

Mozemy sobie wyobrazić słownik teorii jako obejmujący symbole logiczne, takie jak kwantyfikatory, oraz symbole dla oznaczania funkcji prawdziwościowych i tożsamości, a ponadto znaki opisowe i pozalogiczne, które zazwyczaj są terminami jednostkowymi, czyli nazwami, oraz terminami ogólnymi, czyli predykatami. Przypuśćmy następnie, że w zdaniach wyrażających teorię, czyli tych, które są prawdziwe według tej teorii, abstrahujemy od znaczeń słownika terminów pozalogicznych i od zakresu zmiennych. Zostaje nam logiczna forma teorii albo, jak będę mówił, *forma teorii*. Teraz możemy zinterpretować tę formę teorii od nowa, wybierając nowe *universum* dla zmiennych tej teorii, aby mogły przybierać nowe wartości, i przypisując przedmioty z tego *universum* do nazw oraz wybierając podzbiory z tego *universum* jako zakresy dla predykatów o jednej zmiennej, itd. Każda taka interpretacja formy teorii nazywa się modelem teorii, jeżeli dzięki [tej interpretacji] okazuje się, że [forma teorii] jest prawdziwa. Nie można oczywiście odgadnąć na podstawie formy teorii, o który z tych modeli chodzi w określonej danej teorii. Zamierzonych odniesień nazw i predykatów należy nauczyć się za pomocą ostensji albo za pomocą parafrazy wyrażonej w pewnym uprzednio znanym słowniku. Ale pierwszy z tych sposobów okazał się niekonkluzywny, ponieważ, nawet pomijając nieokreśloności przekładu, wpływające na tożsamość i inne części logicznego słownika, pozostaje problem przesuniętej ostensji [*deferred ostension*]. Parafraza w pewnym, uprzednio znanym słowniku jest więc naszą jedyną ucieczką: jedynym ratunkiem jest też ontologiczna relatywność. Kwestionowanie odniesień wszystkich terminów naszej wszechobejmującej teorii staje się bezprzedmiotowe po prostu z braku dalszych terminów, ze względu na które moglibyśmy zadawać pytania lub odpowiadać na nie. Jest więc rzeczą bezsensowną w ramach teorii mówić o tym, który z możliwych modeli formy teorii jest naszym, prawdziwym czy zamierzonym modelem. Ale nawet i tu można sensownie mówić o istnieniu wielu modeli. Ponieważ moglibyśmy wykazać, że dla każdego z tych modeli, choć niedającego się wyrazić, musi być inny model, który jest permutacją albo pomniejszeniem pierwszego⁵.

Ontologia jest w istocie relatywna w podwójnym sensie. Opis *universum* teorii ma sens wyłącznie względem pewnego tła teorii, i jest zawsze relatywny względem wybranego podręcznika przekładu jednej teorii na drugą. Zazwyczaj oczywiście tło teorii będzie teorią zawierającą i w jej przypadku nie ma w ogóle kwestii podręcznika przekładu. Ale i tak jest to mimo wszystko zdegenerowany przypadek przekładu – przypadek, w którym zasada przekładu jest homofoniczna. Nie możemy poznać czegoś, nie wiedząc, w jaki sposób to, co poznajemy, odróżnia się od innych rzeczy. Tożsamość jest więc elementem ontologii. A tym samym jest uwikłana w tę samą relatywność⁶.

Aprobuując tę część argumentu Quine'a, Donald Davidson pisze, że:

Ci, którzy mówią tym samym językiem, mogą posługiwać się nim na podstawie założenia, że w ich przypadku te same wyrażenia winny być interpretowane w ten sam sposób, ale założenie to nie wskazuje, czym należałoby je uzasadnić. Wszelkie rozumienie mowy innych ludzi pociąga za sobą radykalną interpretację⁷.

⁵ Willard V. Quine, „Ontological Relativity”, w: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, s. 53–54.

⁶ Tamże, s. 54–55.

⁷ Donald Davidson, „Radical Interpretation”, w: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 125.

Davidsonowskie pojęcie „radykalnej interpretacji” jest uogólnieniem Quine’owskiego terminu „radykalny przekład”. Jak widać, Quine’owska nieokreśloność przekładu, ujawniona w naszkicowanej wyżej, przejawionej sytuacji badawczej, okazuje się, według Davidsona i Quine’a, zachodzić także – choć może w mniej wyraźny sposób – w każdej sytuacji komunikacyjnej, nawet w komunikacji zachodzącej pomiędzy kompetentnymi mówcami tego samego języka. Jeżeli jednak Quine i inni z tego rozumowania wyciągnęli wnioski relatywistyczne, Davidson, co zobaczymy poniżej, będzie argumentował na rzecz przekonania, że te właśnie cechy przekładu – mimowolne budowanie przez każdego interpretatora hipotez analitycznych według pewnych wspólnie akceptowanych reguł – ma świadczyć o tym, że idei relatywizmu nie da się w ogóle sformułować.

Rozciągając swoje relatywistyczne twierdzenia o niedostatecznym zdeterminowaniu przekładu przez bodźce empiryczne z powodu zjawiska określanego przez Quine’a *inscrutability of reference*, to znaczy „niemożność zbadania, do czego odnoszą się słowa”, Quine twierdzi, że to samo zjawisko zachodzi również między ludźmi mówiącymi tym samym językiem⁸, a nawet nasze własne wypowiedzi niekiedy musimy interpretować w sytuacji analogicznej:

Podkreślałem – w obronie behawioralnej, tzn. Deweyowskiej filozofii języka – że niemożność zbadania, do czego odnoszą się nasze słowa, nie jest niemożnością zbadania faktów; żadnych faktów bowiem nie ma. Ale jeżeli naprawdę nie ma faktów, to niemożność zbadania, do czego odnoszą się słowa [*inscrutability of reference*], można przywieść jeszcze bliżej niż w przypadku naszego sąsiada; możemy ją odnieść do siebie samych⁹.

A zatem nawet w odniesieniu do naszych własnych wypowiedzi, podobnie jak w przypadku wypowiedzi mówiącego tym samym językiem bliźniego, musimy stosować techniki interpretacji, analogiczne do technik stosowanych w sytuacji radykalnego przekładu przez lingwistę, posługując się między innymi zasadą życzliwości.

W „Two Dogmas of Empiricism” Quine ujawnia także powody, dla których mamy do czynienia ze zjawiskiem zwanym przez niego *inscrutability of reference*. Nie jesteśmy bowiem w stanie ustalić, do czego odnoszą się nasze słowa, dlatego że zazwyczaj myślimy, iż nasze słowa odnoszą się do rzeczy, lecz właśnie sama idea rzeczy musi być zakwestionowana.

Jako empirysta nadal uważam schemat pojęciowy nauki za narzędzie, ostatecznie służące przewidywaniu przyszłego doświadczenia w świetle minionego doświadczenia. Przedmioty fizyczne są pojęciowo wprowadzane [...] jako dogodne pośredniki [...], jako postulowane nieredukowalne przedmioty, które epistemologicznie można porównać do bogów Homera. Gdy o mnie chodzi,

⁸ Quine, *Ontological Relativity...*, s. 46: „On deeper reflection, radical translation begins at home. Must we equate our neighbor’s English words with the same strings of phonemes in our own mouth? Certainly not...”.

⁹ Tamże, s. 47.

to jako fizyk amator wierzę w przedmioty fizyczne, a nie w bogów Homera, uważam także, że jest błędem naukowym sądzić inaczej. Ale gdy idzie o epistemologiczne podstawy przedmioty fizyczne i bogowie różnią się jedynie co do stopnia, a nie rodzaju. Oba te rodzaje bytów wkraczają do naszych pojęć tylko jako kulturowe postulaty. Mit przedmiotów fizycznych jest epistemologicznie lepszy dlatego, że okazał się bardziej efektywny od innych jako wynalazek do narzucania zrozumiałej struktury na strumień doświadczenia¹⁰.

Ten tok argumentacji skłania Quine'a do odrzucenia obu dogmatów empiryzmu, czyli przekonania, iż wypowiedzi dzielą się na prawdziwe na podstawie doświadczenia, tj. syntetyczne, oraz prawdziwe na mocy swego znaczenia, tj. analityczne, oraz przekonania o redukowalności wszystkich wypowiedzi do wypowiedzi „skonstruowanych z terminów, które odnoszą się do bezpośredniego doświadczenia”¹¹.

Odrzucenie obu tych dogmatów prowadzi do przekonania, że niemożliwa jest ostateczna weryfikacja czy falsyfikacja określonych przekonań. Całość wiedzy ludzkiej okazuje się zatem nie dzielić na przekonania analityczne i syntetyczne, ani też nie istnieją twierdzenia czysto teoretyczne, które winny być redukowalne do twierdzeń empirycznych, wszystkie twierdzenia bowiem są według Quine'a teoretycznymi postulatami, mitami, z których jedne są bardziej efektywne, a inne mniej, i nie zachodzą między nimi żadne naturalne podziały.

Całość wiedzy jest bowiem holistyczną, żywą strukturą, zmieniającą się w zależności od zmieniającego się doświadczenia, które jednak nie jest dane w czystej postaci, ponieważ jest konstruowane z punktu widzenia owej struktury, zwanej też schematem pojęciowym.

[C]ałość nauki przypomina pole siły, której warunkami granicznymi jest doświadczenie. Konflikt z doświadczeniem na peryferiach wymusza dostosowanie we wnętrzu pola. Wartości prawdziwościowe muszą być wówczas ponownie przypisane do niektórych naszych twierdzeń. Ponowna ocena niektórych zdań powoduje ponowną ocenę innych, ponieważ ich logiczne powiązania – prawa logiczne są bowiem po prostu pewnymi innymi zdaniami systemu, pewnymi dalszymi elementami pola. Gdy zmienimy wartość jednego zdania, musimy zmienić wartość pewnych innych, które mogą być zdaniami logicznie powiązanymi z pierwszym lub mogą być samymi stwierdzeniami logicznych powiązań. Ale całe pole jest do tego stopnia niedookreślone przez jego warunki graniczne, doświadczenie, że pozostaje szeroki wybór co do tego, wartość których zdań trzeba zmienić w świetle dowolnego pojedynczego sprzecznego doświadczenia. Żadne konkretne doświadczenia nie są powiązane z konkretnymi twierdzeniami we wnętrzu pola, lecz tylko pośrednio, z punktu widzenia równowagi wpływającej na pole jako całość¹².

¹⁰ Quine, „Two Dogmas of Empiricism”, w: *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953, s. 44.

¹¹ Tamże, s. 20.

¹² Tamże, s. 42–43.

II. Quine i postmodernizm

Spośród wielu argumentów na rzecz wpływu Quine'a i Rorty'ego warto przytoczyć opinię Alasdaira MacIntyre'a, którego nie można posądzić o szczególną sympatię ani wobec filozofii analitycznej, ani wobec postmodernizmu; dzięki temu jego świadectwo może uchodzić za bardziej obiektywne, niż gdyby pochodziło od przedstawiciela którejkolwiek ze stron zaangażowanych w spór.

(IIa) Jeden z elementów rozwoju intelektualnego Quine'a MacIntyre zinterpretował w sposób, który zdaje się potwierdzać niepokoje Adama Nowaczyka:

Rozważmy rozumienie [przez Rorty'ego] nekorygowalności jako cechy sfery mentalnej. Nasza współczesna koncepcja umysłu, jak argumentował, powoduje, że to, co mentalne, utożsamiamy z przedmiotem, o którym nasze raporty sformułowane w pierwszej osobie, nie mogą ulegać korekcie ani nie mogą być unieważnione przez obserwacje wyrażone w trzeciej osobie. Nie znaczy to, że nie możemy być w błędzie co do naszych stanów wewnętrznych, lecz że inni nie są w stanie skorygować nas, a tym samym nie mają autorytetu, aby to czynić. Fakt, iż odróżniamy to, co umysłowe, od tego, co fizyczne, zależy wszelako od pewnych przygodnych faktów. Gdyby jednak na przykład jakieś mechaniczne urządzenie – cerebroskop – pozwoliło nam na identyfikację myśli, uczuć i doznań w sposób bardziej niezawodny, niż potrafimy to uczynić, gdy skupiamy uwagę na pierwszoosobowych raportach ludzi, do których należą te myśli, uczucia i doznania, nie byłibyśmy już w stanie sformułować naszego obecnego rozróżnienia na umysły i ciała, a nie byłaby to jedynie zmiana lub eliminacja naszego pojęcia umysłu ani wyłącznie zmiana w konwencjach rządzących naszym sposobem mówienia o umyśle. Nie moglibyśmy już sądzić, jak wierzymy obecnie, że ludzkie istoty posiadają umysły. Rorty nauczył się od Quine'a, że nie ma ostrej linii granicznej między zmianami w znaczeniu i zmianami w przekonaniach, dlatego rozważa tu transformację znaczenia i przekonania zarazem, transformację jednego z kluczowych aspektów naszej wspólnej kultury. Posługując się późniejszą terminologią Rorty'ego, zastąpilibyśmy jeden słownik za pomocą innego¹³.

(IIb) Innym, pośrednim świadectwem na rzecz związków Quine'a z postmodernizmem jest szereg zbieżności między wizją języka Derridy a filozofią języka Quine'a. Punktem wyjścia postmodernistycznej filozofii języka jest twierdzenie Ferdinanda de Saussure'a, zgodnie z którym język jest systemem wzajemnie powiązanych znaków, które są całkowicie arbitralne. Ich arbitralność ma źródło w tym, że nie zachodzi żaden związek między słowem oznaczającym (*signifier*) a oznaczanym przez nie przedmiotem (znaczeniem, *signifie*). Znaki językowe rozcinają więc tkaninę świata w sposób arbitralny, nie zaś w jej szwach lub „*at the joints*”, jak powiadał Richard Rorty, który akceptował pod tym względem twierdzenia de Saussure'a i Derridy. Język zatem nie dzieli materii podług istniejących w naturze gatunków i rodzajów, jak głosił Platon w *Kratylosie*, lecz całkowicie umownie.

Drugie, związane z powyższym, twierdzenie de Saussure'a głosi, że każdą jednostkę języka można zdefiniować nie za pomocą odwołania się do przedmiotów

¹³ Alasdair MacIntyre, „Richard Rorty 1932–2008”, w: „Common Knowledge”, vol. 14, issue 2, Spring 2008, s. 183–192; przekład polski Adam Chmielewski, w: „Odra”, Wrocław 2009.

świata pozajęzykowego, które one oznaczają, lecz wyłącznie za pomocą relacji do innych jednostek systemu, tzn. za pomocą ich stosunków syntagmatycznych (tj. współwystępujących) oraz paradygmatycznych, polegających na podstawieniu jednych przez drugie. Wykroczenie poza strukturę języka ustanawianą przez te stosunki, w celu zdefiniowania znaczeń terminów języka, po prostu nie jest możliwe. De Saussure kładzie nacisk również na różne role, jakie są wypełniane przez poszczególne elementy języka; głosi przy tym, że fizyczne medium, w którym dany element języka jest realizowany, jest nieistotne. Liczy się bowiem jedynie ów element jako idealna konkretyzacja *różnic* zachodzących między nim a innymi elementami języka. Dzięki różnicom między danym elementem języka a innymi elementami ów nabiera konkretności.

De Saussure zasłynął jako autor twierdzenia, że „W języku są tylko różnice, bez pozytywnych terminów”. Znaczy to tyle, że elementy same w sobie nic nie znaczą i same nie odnoszą się do niczego; określonego znaczenia nabierają wyłącznie poprzez relacje do innych elementów, owe relacje zaś konstytuują się dzięki różnicom, które zachodzą między tym elementem a innymi. Gdyby bowiem między nim a innym elementem nie zachodziły żadne różnice, oba należałoby uznać za ten sam element, a brak różnic między nimi należałoby uznać za świadectwo, iż mogą spełniać w języku dokładnie tę samą rolę. Na przykład tożsamość dowolnego poszczególnego fonemu nie jest ustalona dzięki jakiejś pozytywnej esencji ani za pomocą żadnego określonego dźwięku akustycznego, ponieważ można go zrealizować za pomocą rozmaitych jakościowo różnych dźwięków. Nie można zatem mówić o tożsamości takich bytów w sposób, jaki Russell przejął od Leibniza; tożsamość fonemu jest więc konstytuowana poprzez jego relacje z innymi fonemami.

Teza o definiowalności jednego elementu językowego wyłącznie przez inne elementy języka prowadzi do kolejnej tezy, zgodnie z którą każdy element języka jest definiowany przez wszystkie pozostałe elementy, a zarazem, że sam wszystkie pozostałe elementy współdefiniuje. Teza ta wyraża istotę strukturalizmu, rozwijanego m.in. przez Rolanda Barthesa, Claude'a de Levi-Straussa, Louisa Althussera i innych myślicieli w różnych dziedzinach i dyscyplinach – od krytyki literackiej po teorię społeczną. Gdy jednak idzie o zagadnienie relacji języka i świata, kwestie te zostały interesująco podjęte zwłaszcza przez Jacques'a Derridę.

Derrida wychodzi od stwierdzenia, że cała dotychczasowa (realistyczna) filozofia rozpatrywała znaczenie elementów języka jako *obecność*, tj. obecność tego, co jest przedmiotem odniesienia słów. Znaczenie pojmowano jako to, co jest w pełni *ujawnione*, albo jako *bezpośredniość*. Idzie o to, że znaczenie słów było ustalane na podstawie tego, co uznawano za bezpośrednio dostępne („obecne” w żargonie Derridy), a przynajmniej głoszono postulat, że znaczenie danego słowa może być zdefiniowane wówczas, gdy przedmiot, do którego słowo się odnosi,

jest bezpośrednio dany lub obecny. Postulat ten jest też podstawą realistycznego przekonania o zachodzeniu naturalnego związku między nazwami i rzeczami.

Derrida sądzi, że stanowisko realistyczne ponosi porażkę pod tym względem, a powodem tej porażki jest zjawisko odroczenia, z którym mamy do czynienia w naszym dążeniu do określenia znaczeń słów. Owo odroczenie, opóźnienie lub powstrzymanie (*deferral*) – nieco analogiczne do pojęcia *inscrutability of reference* w filozofii Quine'a – sprawia, że nigdy nie dochodzimy do owej bezpośredniości zwanej rzeczą, a wskutek tego nigdy nie dochodzi do bezpośredniej konfrontacji języka z przedmiotami, do których się odnosi. Istnieją więc jedynie znaki, które zastępują „bezpośredniość”, ona sama zaś jest odsunięta i odsuwana coraz dalej, w próbach jej uchwycenia umykając nam nieustannie, w nieskończoność. Każdy tekst jest więc łańcuchem znaczeń, które jako elementy języka wskazują na siebie nawzajem, nigdy zaś poza siebie, na coś pozajęzykowego.

Teoria znaczenia Derridy odrzuca dotychczasowe filozoficzne założenia czy postulowane oczywistości takie jak *byt*, *bycie*, *obecność*, *bezpośredniość*. W zamian za to opiera się na idei *różnicującej się gry znaków* między sobą, nie zaś znaków odróżniających się od czegoś pozaznakowego, co jest przez nie oznaczane. Celem tej teorii ma być opis i zrozumienie tzw. *zerwania* (*rupture*), jakie wynika z utraty lub raczej rezygnacji z dążenia do pełnego i bezpośredniego ujawniania bycia w języku. Jego zadaniem jest „nadanie enigmatyczności” temu, co nam się wydaje, iż rozumiemy za pomocą słów takich jak „bliskość”, „bezpośredniość” lub „obecność”. Jeszcze inaczej mówiąc, celem Derridy jest obalenie podstawowego założenia całego dyskursu filozoficznego filozofii zachodniej, tj. przekonania, że istnieje solidny, ostateczny fundament, na którym wspiera się gmach języka, tj. „transcendentalne oznaczane”, oraz że słowa naszego języka mają – albo w zasadzie mogą mieć – znaczenia o ostrych, wyraźnych granicach. W dotychczasowych systemach filozofii zatem adekwatność każdego systemu symbolicznego była oceniana z punktu widzenia ich skuteczności w ujawnianiu tego „transcendentalnego oznaczanego”. Samą tę ideę Derrida określa mianem „logocentryzmu” lub „metafizyki obecności”, zaś poszukiwanie tego transcendentalnego oznaczanego interpretuje jako skutek „nieustępliwego, potężnego, systematycznego, niedającego się stłumić pragnienia”¹⁴.

Jedną z najważniejszych tez Derridy jest przekonanie, że „nie istnieje taka fenomenalność [tj. empirycznie dostępny system znaków], która redukowałaby znak albo reprezentera w taki sposób, aby rzecz oznaczana mogła ostatecznie załsnąć światłością swej obecności”¹⁵. Jest tak dlatego, że znaki z jednej strony umożliwiają „ujawnianie” rzeczy, jak u Platona, ale wskutek swej koniecznej i nieruchomej obecności zarazem zasłaniają rzeczy, które ujawniają. A zatem

¹⁴ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, przekł. angielski Gayatri Chakravorty Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore–London 1974, s. 49.

¹⁵ Tamże.

mamy do czynienia ze znakami, które nigdy nie odsyłają do rzeczy samych, lecz tylko do innych znaków. U Derridy „wszystkie przedmioty i pojęcia naszego świata również są językowo zapośredniczone”, wobec czego stwierdza on, że:

wszystkie przedmioty, elementy lub kategorie dyskursu również są konstytuowane na mocy różnic i nie wspierają się na fundamentalnie rzeczywistych, pozytywnych istotach usytuowanych poza różnicującą siecią języka. Nie mają one – jako swej przyczyny – żadnego przedmiotu czy substancji, czy rzeczy w ogóle, lub jakiegoś bytu, który byłby jakoś obecny i umykał grze różnic; [Derrida] przestrzega także przed metafizyczną reakcją odwoływania się do takich pozytywnych elementów¹⁶.

W konstruowaniu pojęcia *différance* Derrida posiłkuje się jednym z fundamentalnych pojęć de Saussure’a, tj. pojęciem różnicy (*difference*) lub, inaczej mówiąc, pojęciem unikalności, bycia odmiennym, odróżnialnym i dlatego znaczącym; drugim składnikiem *différance* jest termin oznaczający zjawisko odroczenia, odsunięcia, opóźnienia (*defer*). Derrida bowiem zwrócił uwagę na fakt, że moment pełnego i ostatecznego określenia znaczenia znaku – nadania ostrych, wyraźnych granic naszym pojęciom – zawsze odsuwa się na później, ulega nieustannemu odroczeniu. Zjawisko to ujawnia się w każdej próbie sformułowania definicji dowolnego słowa: definiujemy je za pomocą innych słów, których pełne znaczenie nie jest nam jeszcze znane i oczekuje na swoje określenie, lecz określenie ich znaczeń wymaga odwołania się do kolejnych terminów, co z kolei wymaga sięgania coraz dalej i dalej, w nieskończoność. Znaczenie znaków nie powstaje więc dzięki temu, że sięgamy kresu w tym ciągu objaśniania znaczeń, lecz na mocy samego uczestnictwa w grze, w której istotnym elementem jest czasowość-historyczność trwania tej gry. Termin *différance*, niebędący, według Derridy, ani nazwą, ani pojęciem, ani rzeczą, ma spajać zjawisko wzajemnie konstytuujących się różnic w języku oraz nieustanne odsuwanie się momentu ustalenia znaczenia jednostek języka.

Différance oznacza więc zjawisko uzyskiwania znaczenia przez znaki poprzez ich współgrę, nie zaś poprzez odnoszenie się do czegoś pozaznakowego: każdy znak uzyskuje znaczenie dzięki temu, że jest odróżniany od innych znaków, że jest włączony w system innych znaków, od których się odróżnia, dzięki czemu uzyskuje swoją unikalność i tożsamość. Idąc zaś dalej, Derrida stwierdza, że znaczenie słów okazuje się zaledwie śladem (*trace*¹⁷), jaki w danym znaku pozostawiają inne, różne od niego znaki. Dowolny znak znany i rozumiany jest dzięki temu, że odnosi się do innych znaków, które nie są obecne. Sam ten znak jest niczym innym, jak tylko zbiorem śladów pozostawionych przez inne znaki-ślady; ślad/znak

¹⁶ Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford 1992, s. 71.

¹⁷ W przedmowie do *Of Grammatology* tłumaczka, Gayatri Chakravorty Spivak, napisała: „W moim przekładzie konsekwentnie posługuję się terminem ‘trace’, ponieważ ‘wygląda tak samo’, jak słowo Derridy”, dz. cyt., s. xvii.

jest śladem innych śladów/znaków: „Gra różnic zakłada syntezę i odnoszenia, które w dowolnym momencie zakazują, aby prosty element był obecny w sobie samym, siebie oznaczał i odnosił się tylko do siebie”.

W objaśnieniu Derridiańskiej koncepcji języka przydatna jest metafora tkania tkaniny. Proces przetykania różnych nici znaczących, będących wynikiem wzajemnych powiązań różnych elementów języka, powoduje, że każdy element języka jest konstytuowany na bazie śladów pozostawianych w nim przez inne elementy łańcucha elementów lub systemu. To przetykanie lub tkanina jest tekstem wytwarzanym tylko poprzez proces transformacji innych, wcześniejszych tekstów. Ani wśród elementów systemu, ani w samym systemie znaków nie ma nic, co byłoby po prostu obecne lub nieobecne. Wszędzie są tylko różnice i ślady śladów.

Mamy zatem u Derridy następujące rozumowanie: brak bezpośredniego kontaktu z rzeczami, brak dostępu do transcendentального oznaczanego pozwala postawić tezę o niemożliwości odpowiedzi na pytanie o pochodzenie czy źródła języka, jeżeli przez źródła języka pojmuje się augustyński obraz języka i jego nabywania, krytykowany przez Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych*. Brak owej bezpośredniości prowadzi do Saussurowskiej idei różnicy, odmienności, unikalności znaków jako warunku ich znaczenia: próba określenia ich znaczenia – wewnątrzjęzykowa, ponieważ nie można wykroczyć poza język, aby określić znaczenie jego poszczególnych czy wszystkich elementów – prowadzi do pojęcia odroczenia momentu, w którym znaczenie danego słowa będzie nam w pełni znane, a następnie do pojęcia śladu, odciskania się znaków w innych znakach, a przez to do idei wzajemnego współkonstituowania się znaków przez wzajemne, dialektyczne określanie swojego znaczenia. Pojęcia różnicy, odsunięcia i śladu dają łącznie ideę *différance*. Dynamiczny aspekt tych procesów wzajemnego różnicowania się i nadawania sobie wzajemnie znaczeń Derrida ujmuje za pomocą idei gry, której elementem jest przeplatanie, przetykanie różnych nici sensotwórczych, a jej produktem jest tkanina, *texture*, czyli tekst. U Derridy znajdujemy ponadto twierdzenie, że żaden element języka „nie może mieć znaczenia czy sensu poza całością, do której należy”, że żadna indywidualna część nie może być „samo-tózsamym, samowystarczającym, odróżnialnym przedmiotem myśli”, ponieważ wszystkie „części nie byłyby tym, czym są, gdyby nie istnienie całości”¹⁸.

Okazuje się więc, że oparta na idei *différance* postmodernistyczna teoria języka Derridy ma głęboko holistyczny charakter, podobnie jak teoria języka Quine’a, i to z powodów, które w przypadku obu tych myślicieli są w pewnej mierze tożsame. Takie holistyczne rozumienie języka, który z tej perspektywy okazuje się nieograniczoną i wszechogarniającą grą, poza którą nie ma nic (*il n’y a pas de hors-texte*), prowadzi, podobnie jak w przypadku Quine’a, do konsekwencji

¹⁸ Por. Shusterman, *Pragmatist Aesthetics*, s. 72; także np. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław F. Nowicki, PWN Warszawa 1990, § 46, s. 103.

antyrealistycznych, ponieważ, nieograniczoność języka jako gry i fakt, że ogarnia on wszystko, co istnieje, prowadzi do destrukcji „onto-teologii” i „metafizyki obecności”¹⁹.

III. Język jako taniec ośmiornic

Zgodnie z tradycyjnym rozumieniem dobry tłumacz to ktoś, kto doskonale zna język, na który dokonuje przekładu; zna doskonale język, z którego dokonuje przekładu, oraz równie dobrze zna przedmiot, którego dotyczy przekładany przezeń tekst. Takie rozumienie zadania tłumacza znajduje pewne potwierdzenie we wstępnym opisie filmowego odtworzenia sytuacji radykalnego przekładu. Wynika zeń, że ludzie władający różnymi językami, których (jeszcze) nie znają, mogą budować przyczółki porozumienia między sobą za pomocą ustalania uprzednio doskonale im znanego, wspólnego odniesienia dla poszczególnych terminów w ich różnych językach. Zakłada się, że w ten sposób można – choć stopniowo i z mudem – pokonać sytuację nierozumienia, a to dlatego, iż dla poszczególnych terminów ich języków można znaleźć ściśle przekłady, ponieważ w każdym z języków terminy odnoszą się w taki sam sposób do przedmiotów, które tak samo oznaczają one w różnych językach.

Praktyka translatorska przynosi jednak wiele świadectw, iż idea „odnoszenia się w taki sam sposób do przedmiotów” przez terminy różnych języków, jeżeli rozumieć ją w sposób ścisły i uniwersalny, jest nietrafna. Wskazuje ona bowiem, że kryterium autentycznej, poprawnej znajomości dwóch bardzo różnych od siebie języków przez jedną i tę samą osobę jest nie tyle umiejętność nieomylnego odnajdywania tych samych znaczeń dla terminów różnych języków, którymi się włada, co raczej zdolność do jasnego odróżniania tych części języków, które są wzajemnie przekładalne, oraz tych, których przełożyć się w ścisły sposób nie da. Sugeruje ona również, iż faktyczną, konkretną i autentyczną niewspółmierność pomiędzy dwoma różnymi językami może w całej pełni docenić nie ten, kto słabo zna jeden z języków, ktoś taki bowiem nieustannie natrafia na terminy i zwroty, które są „nieprzekładalne-dla-niego”, lecz raczej ten, kto biegle włada oboma językami i doskonale rozumie każde z wyrażen w obu tych językach, lecz mimo to nie jest w stanie znaleźć dla każdego z rozumianych przez siebie elementów obu znanych sobie języków odpowiedniki, które idealnie pasowałyby do siebie.

Tę trudność w odnajdywaniu w znanych sobie językach odpowiedników, które by do siebie ściśle i idealnie pasowały, a więc takich, które miałyby „to samo znaczenie”, można wyrazić za pomocą wyobrażenia języka jako ruchomego zbioru

¹⁹ *Of Grammarology*, s. 50.

rowiska ośmiornic, ogromnej ich ławicy pływającej w głębinach oceanu²⁰. Każda z ośmiornic-słów pływa w sąsiedztwie innych ośmiornic-słów, trzymając się z nimi za „ręce” i tworząc wraz z nimi mniej lub bardziej stabilną, lecz znajdującą się w nieustannym ruchu „sieć”. Ich ruch w tej sieci ma różnoraki charakter. Zmieniają one bowiem nieustannie swoje położenie względem innych: trzymając dotąd za swoje liczne „ręce” pewną liczbę sąsiadek, porzucają niektóre z nich albo wszystkie, aby schwycić za nie inne i znaleźć dla siebie inne miejsce w tej sieci. Niektóre czynią to szybciej, inne wcale nie są do tego skłonne; niektóre z nich giną i są zastępowane przez inne; w innych opustoszałych miejscach, zajmowanych dotąd przez jedną, nagle tłoczy się ich kilka, inne puste miejsca z kolei pozostają niewypełnione, gdy pewne słowa, mające kiedyś znaczenie, okazują się zbędne, bo tak też się zdarza.

Ten obraz tańca ośmiornic odzwierciedla fakt nieustannych przemian znaczeń w języku, które dokonują się przez zrywanie utrwalonych połączeń między poszczególnymi słowami i nawiązywanie nowych połączeń z innymi, skutkujących konstituowaniem się nowych powiązań znaczeniowych.

Inny, obcy język można zilustrować w tym akwatyicznym obrazie za pomocą wyobrażenia innej, sąsiadującej ławicy pływających w podobnym tańcu ośmiornic-słów, nawiązujących ze sobą połączenia znaczeniowe w sposób analogiczny, choć ich wzajemne konkretne połączenia rzadko mają ściśle analogiczny odpowiednik w innej warstwie.

Aby ten obraz skomplikować jeszcze bardziej, należy dodać, iż niektóre słowa-ośmiornice z jednego z tak przedstawionych języków przepływają do innego, a także odwrotnie; wdzierając się pomiędzy istniejące dotychczas powiązania w jednej z żywych sieci, zrywają w nim istniejące dotąd połączenia syntaktyczno-semantyczne i ustanawiają nowe. Niektóre z tych ławic-języków są bardziej przyjazne dla obcych przybyszów, inne mniej; niektóre z nich generują więcej takich wędrowników, inne są pod tym względem mniej płodne.

Metafora ta implikuje koncepcję języka, zgodnie z którą zadanie tłumacza wydaje się karkołomne i nierealizowalne, gdyż podważa ideał ścisłej przekładalności międzyjęzykowej. Tłumacz jest bowiem nieustannie skazany na podążanie za znaczeniami w obu językach, które przemieszczają się dynamicznie zarówno w jednym, jak i drugim, a także względem siebie nawzajem, nieustannie mu umykając.

Choć więc przekłady są nieustannie dokonywane i zazwyczaj są mniej lub bardziej wystarczające dla bezpośrednich celów, to ich status zawsze może być i bywa kwestionowany przez kogoś, kto uchwycił związki znaczeniowe między terminami dwóch języków w sposób nieco odmienny, zaś próba ustalenia „prawdziwego”

²⁰ Pewne podobieństwo tej metafory do metafory użytej przez E.H. Carra (w jego pracy *What is History*, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex 1965, s. 23) nie jest przypadkowe.

lub „właściwego” znaczenia poszczególnych elementów języków generuje dalsze kontrowersje i niezrozumienie. I choć w codziennej praktyce ludzi władających różnymi językami nie powoduje to całkowitego paraliżu we wzajemnej komunikacji, to jednak fakt, że bardzo często prowadzi to do nieporozumień, nie może być zignorowany jako incydentalny i/lub wynikający z niedoskonałej znajomości któregoś z języków. Z tej racji mam skłonność przyznać rację MacIntyre’owi, który zauważył, że:

[całkowite rozumienie tego], co jest wypowiedane w jakimś języku, innym od naszego, nie pociąga za sobą tego, że potrafimy przełożyć to, co rozumiemy. Właśnie zdolność zarówno do rozumienia, jak i do rozpoznawania częściowej nieprzekładalności tego, co się rozumie, składa się na specyficzne, społeczne, pojęciowe i językowe cechy charakterystyczne, które są typowe dla [...] sytuacji granicznej obrazującej położenie człowieka dwujęzycznego...²¹.

Mimo wymowy powyższych analiz, rekonstrukcji i metafor, *prima facie* anty-realistycznej i relatywistycznej, traktuję je łącznie jako argument na rzecz stanowiska realizmu; jest to jednak realizm rozumiany inaczej niż ten, w obronie którego staje Adam Nowaczyk, chodzi tu bowiem o stanowisko realizmu nie-reprezentacyjnego²². Realizm niereprezentacyjny pozwala wierzyć w istnienie realnych bytów niezależnych od ludzkiej świadomości, a zarazem łączyć tę wiarę z przekonaniem, że nieomyłne docieranie za pośrednictwem języka do realnie istniejącej rzeczywistości jest przedsięwzięciem skazanym na niepowodzenie.

Filozoficzna dążność do znalezienia jednego, precyzyjnego i uniwersalnego języka, wykraczającego poza niedoskonałości partykularnych języków i docierającego do rzeczy samych, nie odniosła dotąd sukcesu. Skutkowało co najwyżej pomnażaniem wielości języków, w rywalizacji o przywilej pierwszeństwa i uprzywilejowania popadających w coraz większe pomieszanie. Dlatego nie sądzę, by zadaniem filozofii była obrona niedających się precyzyjnie sformułować i niepewnych przekonań tylko dlatego, że mają one związek z realizmem reprezentacyjnym w jego rozmaitych wersjach. Dlatego też uważam, że jeżeli filozofii udaje się uzasadnić jakiegokolwiek twierdzenia, to jest to zazwyczaj w większej mierze skutkiem dążenia do ich podważenia aniżeli do ich uprawomocnienia. Jest to także w moim przekonaniu metafizyczny powód do braku zaniepokojenia kwestionowaniem dogmatów empiryzmu i realizmu przez Quine’a.

²¹ Tamże, s. 393.

²² Por. Alan Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, tłum. Adam Chmielewski, Siedmioróg, Wrocław 1992; por. także Marek Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2007.

On the Very Idea of Radical Interpretation

Key Words: language, radical interpretation, translation

The aim of this paper is threefold; its first part contains an account of the Quinean argument in which he elaborated the idea of radical interpretation. Secondly, several historical and theoretical facts are cited in order to demonstrate that Quine not only influenced Richard Rorty, the postmodernist, but also point to interesting affinities between Quinean and Derridean conceptions of language, something which continues to worry advocates of empiricist realism. The paper concludes with a metaphilosophical argument according to which the idea of inscrutability of reference, relativism, holism and other Quinean doctrines which put him at odds with the traditional dogmas of realism, need not be seen as particularly troubling; the argument is supported by an extended metaphor of the translator's work as consisting in an attempt at identifying appropriate meanings in different languages, while the languages themselves are compared to partly isolated shoals on which octopi dance continually holding each other by their all multiple flexible hands.