

Magdalena Filipczuk, Michał Filipczuk

Kultura, tradycja, przekład w filozofii Alasdaira MacIntyre'a

Słowa kluczowe: badania moralne oparte na tradycji, drugi język macierzysty, niewspółmierność, schematy pojęciowe, relatywizm, władza, kompetencja językowa

Dzieło Alasdaira MacIntyre jest tak bogate i wielowątkowe, że nie sposób rościć sobie pretensji do choćby skróowego zarysowania nurtującej tego autora problematyki. W niniejszej pracy ograniczymy się jedynie do zagadnienia relatywizmu oraz przekładalności, stanowiącym istotny wątek w twórczości myśliciela.

W artykule pt. „Relativism, Power, and Philosophy”, pochodzącym z tomu „The Transformation of Philosophy: Hermeneutics, Rhetoric, Narrative”¹ MacIntyre opisuje genezę i naturę relatywizmu kulturowego w kontekście problematyki schematów racjonalnego uzasadniania przekonań. Następnie podejmuje próbę przekroczenia perspektywy relatywizmu. W dalszych pracach autor zmienia nieco swą perspektywę badawczą. Dzieje się tak zwłaszcza w artykule „Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science”² oraz w książce *Whose Justice? Which rationality?*³, w której MacIntyre przedstawia swą koncepcję konstytuowanych przez tradycję dociekań moralnych (tradition-constitutive-moral-enquiry), która w zamyśle autora umożliwia wyjście ze ślepego zaułka relatywizmu przejawiającego się we współczesnej debacie politycznej oraz w sferze języka moralności, a ściślej mówiąc – w niekonkluzywności współczesnych debat moralnych i politycznych, będącej rezultatem niepowodzenia oświeceniowego projektu

¹ Alasdair MacIntyre, „Relativism, Power, and Philosophy”, w: „The Transformation of Philosophy: Hermeneutics, Rhetoric, Narrative”, w: *After Philosophy. End or Transformation?*, Edited by Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy, 1986

² Alasdair MacIntyre, „Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science”, w: „The Monist” 1977, vol. 60, nr 4.

³ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1988.

racjonalnego uzasadnienia moralności. Wyczerpujące omówienie książki znacznie wykraczałoby jednak poza ramy niniejszej pracy. Będziemy się do niej odwoływać tylko w interesującym nas kontekście tzw. relatywizmu i przekładu języka tradycji. W niniejszej pracy pokrótce przedstawimy rekonstrukcję relatywizmu w ujęciu MacIntyre'a oraz podjętą przez filozofa próbę przezwyciężenia tego stanowiska poznawczego, następnie spróbuję ocenić, czy próba ta się powiodła.

I. Co generuje relatywizm?

We wspomnianym już artykule „Relativism, Power and Philosophy” MacIntyre modeluje hipotetyczną sytuację, mogącą być źródłem relatywizmu w kontekście kulturowym. Relatywizm – powiada autor – generują specyficzne konteksty różnych kultur, a ściślej mówiąc, pogranicza kultur. Wyobraźmy sobie osobę zamieszkującą takie pogranicze. Sytuacja ekonomiczna lub społeczna może wymusić na niej akces do którejś z graniczących ze sobą kultur. Wybór ten, powiada autor, będzie niósł ze sobą szereg konsekwencji, spośród których wymienimy najważniejsze:

- 1) Będzie oznaczał nie tylko wybór języka, lecz również tego wszystkiego, co się z tym wiąże: wybór kosmologii język ten fundującej, prawa, obyczajowości itd. Nawet użycie nazw własnych zakłada bowiem określone presupozycje i implikacje: gdy mówię po irlandzku Doire Colmcille – założenia takiej wypowiedzi są całkiem odmienne niż wówczas, gdy mówię Londonderry. Mogłoby się wydawać, że są to dwie nazwy jednego miejsca, jednak w istocie tak nie jest. Ta pierwsza, gaelicka nazwa niesie wiele konotacji związanych z lokalnym kontekstem, których to konotacji pozbawiona jest jej angielska, odkontekstowana odpowiedniczka.
- 2) Doire Colmcille jest miejscem posiadającym określoną tożsamość kulturową od czasu, gdy stało się dębowym zagajnikiem świętego Kolumba w VI w., podczas gdy Londonderry jest nazwą angielskiej osady powstałej w wieku XVI. Źródłem prawomocności owej nazwy jest uznanie prawowitości aktu założycielskiego oraz użycie języka angielskiego w trakcie jej nadawania. Można by replikować, mówi MacIntyre, że fakt istnienia nazwy nie niesie ze sobą żadnej legitymizacji politycznej. Nie jest tak jednak, ponieważ, jak stwierdza słusznie w innym miejscu, nazwa jest zawsze nazwą używaną przez członków danej wspólnoty, a więc nazwą dla kogoś i ma wiele związanych z ową wspólnotą konotacji czytelnych jedynie dla niej. Nazwa nie funkcjonuje więc jedynie w charakterze identyfikacji danego miejsca czy raczej – funkcjonuje w ten sposób jedynie w atlasie dla podróżnych. Akt jej nadania jest aktem politycznym i wybór języka, w którym nazwa ta występuje, jest wyborem politycznej legitymizacji.

- 3) Wybór wspólnoty jest wyborem systemów przekonań oraz form życia. Wszystkie one są wzajemnie niewspółmierne, czyli posiadają odrębne schematy racjonalnego uzasadniania. I nie w tym rzecz, że przekonania danej wspólnoty A są nieprzekładalne na język innej wspólnoty B. Chodzi raczej o to, że taki przekład oznaczać musi odrzucenie przekonań A (np. w kwestii legitymizacji władzy we wspomnianej już sytuacji byłiby to Anglicy) przez wspólnotę B (Irlandczycy). I tak to, co z jednego punktu widzenia będzie aktem sprawiedliwej wojny, z drugiego będzie rozbojem. Ostateczną konsekwencją skrajnego relatywizmu jest sytuacja, w której jedynym sposobem rozwiązywania konfliktów jest przemoc.
- 4) I choć wszystko to nie zmienia, zdaniem MacIntyre'a, faktu, że obszerne fragmenty języków są, rzecz jasna, wzajemnie przekładalne, to jednak specyficzną tradycję kulturową generują właśnie te cechy kompetencji językowej, które są źródłem nieprzekładalności – a więc i relatywizmu.

Cechy te obejmują zdolność używania wyrażeń wyuczonych w pewnego typu sytuacjach w nowych sytuacjach. Posiadanie tej cechy przez członków wspólnoty językowej (o której była mowa) umożliwia im czerpanie z zasobu tekstów kanonicznych określających dziedzictwo kulturowe danej wspólnoty. Tymi, którzy tworzą tak pojętą tradycję kulturową, są poeci, pisarze i myśliciele. Również tutaj należy szukać źródła zasobów pojęciowych danej wspólnoty określających w znacznym stopniu jej świadomość: pojęcia i wyobrażenia dla wspólnoty tej konstytutywne funkcjonują najpierw w wielkich tekstach. Pojęcia odwagi, sprawiedliwości, autorytetu, władzy i własności – wszystkie one czerpane są z owych kanonicznych tekstów. Kiedy zaś dochodzi do konfrontacji dwóch wspólnot językowych, z których każda ma własną, unikalną tradycję, każda z nich przedstawiać będzie tradycję drugiej za pomocą środków własnego języka, co stanowić musi źródło licznych dezinterpretacji i nieporozumień. Wskutek dokonującego się w trakcie przekładu odkontekstowania przekonania drugiej wspólnoty muszą jawić się jako pozbawione racjonalnego uzasadnienia.

Albowiem, jak pisze autor w XIX rozdziale („Tradition and Translation”) *Whose Justice?*, nawet jeśli język wspólnoty B dysponuje środkami takimi jak glosa, parafraza lub objaśnienia, to i tak zrozumienie takiego „przekładu plus objaśnienia” z języka wspólnoty A implikować musi odrzucenie przekonań owej wspólnoty A. Na przykład tłumaczenie Horacego na hebrajski musiało sprawiać, że Horacy jawił się Hebrajczykom jako bluźnierca (niewspółmierność różnej w każdej ze wspólnot koncepcji bóstwa). Podobnie rzecz ma się w przypadku dwóch nieuzgadnialnych katalogów cnót, np. moralności homeryckiej i etyki tomistycznej. Wyjście z tarapatów mogłyby oferować międzynarodowe języki współczesności, w których nastąpiło radykalne kulturowe odkontekstowanie przekonań, jednak już sam fakt owego odkontekstowania musi prowadzić do zniekształceń przekładanych na nie przekonań i tradycji mocno zakorzenionych

w lokalnym kontekście. A zatem nie podobna przezwyciężyć koła hermeneutycznego: nieznamość języka nie pozwala przeniknąć w głąb tradycji, co z kolei niemożliwe jest bez znajomości języka.

Z drugiej wszakże strony MacIntyre zwraca uwagę na pewien istotny fakt, który okaże się w książce *Whose Justice? Which Rationality?* punktem wyjścia dla jego próby przezwyciężenia relatywizmu, o czym będzie jeszcze mowa. Chodzi mianowicie o to, że nieprzetłumaczalność tradycji nie ogranicza naszych zdolności jej zrozumienia. I na odwrót: to, że rozumiemy pewne treści wyrażone w obcym języku, nie musi oznaczać, że potrafimy je przetłumaczyć (np. skomplikowane teksty poetyckie). Również i ta okoliczność jest źródłem problemów osoby dwujęzycznej, która musi wybierać między dwoma wspólnotami językowymi. Sytuacji wyboru nie ułatwia fakt, że nie sposób odwołać się w niej do jakiegoś neutralnego standardu racjonalnego wyjaśniania: w żadnym z dwóch języków (wspólnoty A lub B) nie istnieje dostęp do rzeczywistości innej niż ta, która została skonceptualizowana w kategoriach zakładających prawdziwość roszczeń jednej ze wspólnot mówiących tymi językami. Nie ma rzeczywistości pozakonceptualnej. Tak więc wybór języka implikuje wybór (przynajmniej częściowo nieprzekładalnej) prawdy, a zatem relatywizm.

Jeśli z powyższej trudności – relatywizmu, czyli nieprzekładalności, nieuchronnych, ilekroć mamy do czynienia z dwoma odrębnymi kulturami zdefiniowanymi jako różne wspólnoty językowe – nie ma wyjścia, to rację mają współcześni postnietzscheanci i antyplatonicy, którzy twierdzą, że wszelkie próby odwoływania się do rzekomo bezosobowych standardów prawdy i racjonalnego wyjaśniania nie są w stanie wykroczyć poza istniejący rozkład sił i dystrybucji władzy (twierdzi tak np. M. Foucault piszący o polityce prawdy jako formie wywierania przemocy).

II. Przezwyciężyć relatywizm

Czy rzeczywiście nie istnieją zasoby pojęciowe pozwalające przezwyciężyć tak scharakteryzowany relatywizm? Czy niewspółmierność pojęciowa między dwoma językami skutecznie uniemożliwia zrozumienie obcej tradycji? Na podstawie powyższych uwag autora taki właśnie wniosek mógłby wydawać się nieunikniony. Jednak książka *Whose Justice? Which Rationality?* przynosi dość nieoczekiwaną odpowiedź na sformułowane powyżej trudności.

W rozdziale „Tradition and Translation” autor zastanawia się, w jaki sposób użytkownicy jakiegoś języka będą mogli zrozumieć inny język obcej tradycji. Stwierdza, że uczący się owego języka powinien „stać się dzieckiem” i przyswajając go sobie przez zanurzenie się w jego żywiole i bez mediacji języka własnego, podobnie jak dziecko, które nabywa obcy język nie tyle drogą przekładu zdań jednego języka na zdania drugiego, ile drogą ponownego poznawania świata poprzez siatkę pojęciową nieznanego sobie języka, tzn. przyswajając go sobie

jako *second-first-language*. A ponieważ nie sposób oddzielić tak rozumianego uczenia się języka od „uczenia się” wyrażanej w nim kultury, trzeba zacząć żyć w owej obcej kulturze, stając się, na ile to możliwe, tubylcem. Cechą charakterystyczną kogoś, kto w ten sposób opanował obcy język, jest zdolność rozpoznania, kiedy wyrażen jednego języka nie da się przełożyć na wyrażenia drugiego. To właśnie, zdaniem autora, pozwala przynajmniej częściowo pokonać ograniczenia relatywizmu.

Próbie wyjścia poza perspektywę relatywizmu poświęcony jest również artykuł „Kryzysy poznawcze, narracja dramatyczna i filozofia nauki”, oświetlający, jak sądzimy, problematykę przekładalności od nieco innej strony, bo w kontekście filozofii nauki. Albowiem, i jest to nowatorskie spostrzeżenie MacIntyre'a, problematykę rewolucji naukowych w ujęciu Thomasa Kuhna odczytywać można w kontekście problemu wzajemnej przekładalności poszczególnych paradygmatów naukowych. To z kolei umożliwi MacIntyre'owi rozwinięcie tematyki konfrontacji tradycji racjonalnego uzasadniania moralności oraz wyboru między nimi w książce *Whose Justice?*.

Za punkt odniesienia rozważań autora w niniejszym artykule służy Thomasa Kuhna koncepcja rewolucji naukowych, do której MacIntyre wielokrotnie sięga w celu eksplikacji własnego stanowiska. Co to znaczy dzielić kulturę? – zastanawia się MacIntyre w przywołanym tekście. Otóż znaczy to: „dzielić schematy konstytutywne i zarazem normatywne dla moich działań rozumnych, a także pozwalające zinterpretować działania innych”.

Tak pojęta tradycja, podobnie jak tradycja badań naukowych w opisie Thomasa Kuhna, jest czymś dramatycznym, czymś, co nieustannie ewoluuje.

Zmiana takiej tradycji zazwyczaj dokonuje się na drodze kolejnych kroków, stopniowej wymiany jej środków pojęciowych. Gdy jednak zaistniały w jej łonie kryzys jest zbyt głęboki, konieczna staje się przemiana wykraczająca poza obręb samej tradycji. Następuje wówczas radykalna zmiana całej tradycji na inną, tzw. wymiana paradygmatu, czyli pojęciowego modelu objaśniania zjawisk. Również i tutaj istnieje groźba relatywizmu, o który zresztą posądzano Kuhna, zarzucając mu to, iż w świetle jego teorii wymiana paradygmatu nie może dokonywać się w sposób racjonalny, gdyż modele wyjaśniania (sprzed rewolucji i po rewolucji) są wzajemnie niewspółmierne, jako że opisywana przez nie rzeczywistość nie jest tą samą rzeczywistością.

Można by zatem sądzić, że jeśli MacIntyre w swych rozważaniach nad tradycją moralną, nad możliwością zamiany jednej tradycji racjonalnego uzasadniania przekonań na drugą (np. komunizmu na tomizm) za swój model obiera model Kuhna, to podobne zarzuty uderzają również i w niego. Świadom tej trudności MacIntyre powiada, że w nauce (a więc, jego zdaniem, również w sferze języka moralności) istnieje jeszcze inna racjonalność pozwalająca uniknąć podobnego zarzutu. Tu przywołuje pojęcie narracji. Wymiana paradygmatu pojęciowego, a tym samym historia

nauki w ogóle, jest racjonalna z uwagi na swój narracyjny charakter. Rzeczą racjonalną jest przyjęcie danego paradygmatu wówczas, gdy dostarcza on perspektywy, z której dotychczasowa historia nauki jest bardziej zrozumiała, niż była wcześniej. Kluczowe w tym kontekście jest pojęcie „zrozumienia” (*understanding*). Zrozumienie tego, na czym polega wyższość jednej teorii nad inną – zarówno fizycznej, jak i moralnej, np. wyższość tomizmu nad konkurentami, gdyż to właśnie tomistyczny model w dyskursie moralnym uzna MacIntyre za najdoskonalszy – wymaga zrozumienia tego, na czym polega wyższość jednej narracji nad drugą. Przekład nie jest niezbędny, by takie zrozumienie zaistniało; ściśle mówiąc, wzajemny przekład języka dwóch tradycji (naukowych i kulturowych), o czym wcześniej MacIntyre tak przekonująco pisze, bywa niemożliwy. Możliwe jest jednak zrozumienie nowego języka przyswajanego jako *second-first-language*. Podobnie rzecz ma się z paradygmatami czy też modelami racjonalnego uzasadniania przekonań. Choć są one niewspółmierne, możliwe jest jednak, według MacIntyre’a, ich zrozumienie niejako „spoza” nich samych. Tak więc teoria naukowej racjonalności winna się zawierać w filozofii historii, zaś narracyjny charakter zarówno historii, jak i życia jednostki, sprawia, że zmiany paradygmatów mają charakter racjonalny. Reasumując: to właśnie owa narracyjność, którą MacIntyre wypatrzył w Kuhna modelu rozwoju nauki, stanowić by miała archimedesowy punkt podparcia dla MacIntyre’a umożliwiający mu wyjście poza relatywizm. Drugim takim punktem byłaby możliwość opanowania drugiego języka (tradycji) jako *second-first-language*.

Ponieważ tradycje dociekań moralnych, podobnie jak tradycje naukowe w sensie Kuhna, mogą ewoluować, przeżywać kryzysy i podlegać weryfikacji, może się okazać, że w perspektywie zasobów pojęciowych jednej tradycji zasoby pojęciowe drugiej mogą się okazać zbyt ubogie, by adekwatnie opisywać całość ludzkiego doświadczenia. A wówczas można je, jak mówi autor, „wzbogacić” o nowe schematy racjonalnego wyjaśniania; można też zmienić samą tradycję na inną, o czym mowa w *Whose Justice?*, w której autor omawia alternatywne tradycje racjonalnego uzasadniania moralności, spośród których wybierze tomizm.

Tu jednak nasuwa się szereg wątpliwości. Wydaje się bowiem, że wzajemnie sprzeczne są trzy postulaty MacIntyre’a:

- 1) Sytuująca się na pograniczu kultur jednostka wybiera język, zaś dwa języki, między którymi wyboru tego dokonuje, są wzajemnie nieprzekładalne; gdyby było inaczej, dokonany wybór traciłby na dramatyzmie nieuchronnym – jak się zdaje – w przypadku niektórych przynajmniej sytuacji pogranicza, np. irlandzko-angielskiego;
- 2) Możemy zrozumieć obcą nam tradycję;
- 3) Możemy dzięki temu stwierdzić jej wyższość, mimo że do niej nie przynależymy.

Ad 1) Otóż wydaje się, że bogata i przekonująca argumentacja autora przedstawiającego liczne trudności w przyswojeniu sobie obcego języka przez osobę sytuującą

się na pograniczu kultur nie znajduje przeciwwagi w argumentacji za możliwością wyjścia poza relatywizm. Pomińmy już samą wiarygodność konceptu wyboru języka/tradycji, który rzekomo stoi przed osobą. Wydaje się bowiem, że z wyborem takim nigdy w gruncie rzeczy nie mamy do czynienia, ponieważ jednostka nie tyle „wybiera” język, co jest weń, by tak się po sartr’owsku wyrazić, „rzucana”. Poza tym nie wydaje się trafna analogia dwóch obcych sobie języków z dwoma obcymi sobie tradycjami racjonalnego wyjaśniania moralności czy też uzasadniania nauki (model Kuhna). Język, co wiemy od Ludwiga Wittgensteina, jest żywiołem, żywiołu zaś nie sposób oswoić przy pomocy procedur racjonalnych. Ogarnia nas on niejako, otacza ze wszystkich stron, zawsze sytuujemy się względem niego od wewnątrz, nie wybieramy go tak, jak wybiera się obiekty. Krótko mówiąc, wybór tradycji intelektualnej (czy to moralnej, czy naukowej) może być, a przynajmniej powinien być racjonalny. Z wyborem języka tradycji jest inaczej, dlatego przewijająca się przez całą *Whose Justice?* analogia języka tradycji z językiem w ogóle wydaje się nietrafna. Jednak dla celów heurystycznych przyjmijmy w dalszych rozważaniach, że taka analogia istnieje. Wróćmy teraz do problematyki nieprzekładalności, a następnie spróbujmy się zastanowić, czy radykalną nieprzekładalność można przezwyciężyć w inny sposób, tzn. przez nabycie innego języka jako *second-first-language*.

MacIntyre przekonująco dowodzi nieprzekładalności nieuchronnej już na poziomie nazw własnych (w XIX rozdziale *Whose Justice*), kiedy krytykuje Kripkego i stwierdza, że nazwy są w istocie zawsze zamaskowanymi deskrypcjami w pełni czytelnymi jedynie dla członków danej wspólnoty. Jeśli więc nieprzekładalność występuje już na tak elementarnym poziomie, to tym bardziej musi być ona nieunikniona na wyższych piętach struktur języka – np. na poziomie jego idiomów, nie mówiąc już o płaszczyźnie konotacji kulturowych, która ma charakter pozajęzykowy czy też określa język niejako od zewnątrz. MacIntyre mówi wprawdzie o międzynarodowych językach współczesności, w których owe lokalne idiosynkrazje zdają się zacierać i które posiadają bogaty aparat glos, peryfraz i objaśnień, częściowo nieprzekładalność przezwyciężający. Jednakże trudno oprzeć się wrażeniu, że to właśnie owe języki generują jakże typowe dla współczesności złudzenie – i tylko złudzenie – transparentności wszystkich kultur; złudzenie żywione przez człowieka współczesnego, Wielkiego Turystę, który z jednakową łatwością przenika przez mury rozmaitych kultur, wędrując ponad granicami z Atlasem Podróżnego w dłoni, poznając jedynie najbardziej powierzchowne aspekty rzeczywistości kulturowej i niczego w istocie nie rozumiejąc.

Symbolem takiego globalnego nieporozumienia i odczytywania obcej kultury przez pryzmat własnych kulturowo zdeterminowanych kategorii, które w swej prostoduszności traktujemy jako powszechnie obowiązujące, może być np. wpisywanie konfliktów istniejących w obrębie kultury talibów w schemat pojęciowy sytuujący się w kontekście politycznej poprawności – wizji walki o równouprawnienie kobiet, ciężającej nad obiektywizmem tzw. obserwatorów międzynarodowych.

W istocie model taki jest w odniesieniu do owej kultury zupełnie nieadekwatny i nie oferuje żadnego sensownego wyjaśnienia konfliktów zachodzących w jej obrębie. Może się on nam, Europejczykom, wydać atrakcyjny, jednak jest on poznawczo sterylny. Albowiem rzeczywistość jest niedostępna czy trudno dostępna. Usuwa się ona chytrze spod oka takiego globtrotera, którego suma doświadczeń sprowadza się do garści pamiątek zakupionych na bazarze w jakimś egzotycznym kraju.

Omawiana przez autora problematyka politycznej legitymizacji (przekład jako manipulacja; przykład z Anglikami i Irlandczykami) nieuchronnej w trakcie przekładu każe krytycznym i nieufnym okiem spoglądać na podobne roszczenia do ponadkulturowego obiektywizmu, który, jeśli nawet nie stanowi narzędzia politycznej dominacji, to w każdym razie jest źródłem gigantycznych nieporozumień. Zarazem nie sposób na jej gruncie zaprzeczyć racjom postnietzscheanistów i tych instrumentalistów, którzy, jak Foucault, mówią o polityce prawdy jako fasadzie, za którą skrywa się polityka siły konkretnych grup interesów.

Ad 2) W XVIII rozdziale *Whose justice?* MacIntyre pisze, że relatywizmu uniknąć można dzięki temu, że uczestnicy danej tradycji są w stanie zrozumieć, że obca tradycja jest lepsza od ich własnej, że zatem możliwe jest obalenie prawdziwościowych roszczeń tej ostatniej. W swych rozważaniach MacIntyre nawiązuje do artykułu, o którym była mowa wcześniej („Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science”) i w którym snuje on analogię tym razem między tradycją dociekań moralnych a tradycją badań naukowych w sensie Kuhna, co jednakże nie jest tu najistotniejsze. W obliczu omówionej już wzajemnej nieprzekładalności dwóch języków (niewspółmierność pojęciowa już na poziomie nazw czy nieuzgadnialnych katalogów cnót) MacIntyre staje oto przed niełatwym zadaniem wyjaśnienia, jak to możliwe, że uczestnik danej tradycji\użytkownik danego języka może zrozumieć wyższość obcej tradycji.

Otóż zważywszy na wspomnianą już, przynajmniej częściową nieprzekładalność, takie zrozumienie możliwe jest chyba tylko przez nabycie obcego języka jako *second-first-language*. Z uwagi jednak na wspomniane wcześniej koło hermeneutyczne wydaje się to trudne: każdy język przesycą tradycja, chcąc więc zrozumieć język, trzeba najpierw zrozumieć ową tradycję, co z kolei niemożliwe jest bez znajomości jej języka. Dlatego możliwość zrozumienia obcej tradycji wydaje się na gruncie koncepcji MacIntyre’a trudna do utrzymania, zwłaszcza że – jak sam pisze – między obiema tradycjami istnieją tylko minimalne elementy wspólne, gdyż punktem wyjścia całej tej koncepcji jest sprzeciw wobec Oświecenia postulującego ponadkulturowe, możliwe do przyjęcia dla wszystkich podmiotów standardy racjonalności uzasadniania przekonań⁴. Z tego też powodu trudna do

⁴ Za: Alicia Jarrero Roque, „Language Competence and Tradition-constituted Rationality”, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. LI, nr 3, September 1991.

utrzymania wydaje się MacIntyre'a koncepcja wzbogacania jednej tradycji przez środki pojęciowe drugiej (rozwijana przezeń na podstawie analogii z paradygmata naukowymi Kuhna). Aby uniknąć obu tych trudności, trzeba by w istocie założyć istnienie przynajmniej rudymen tarnej kompetencji językowej i zarazem kompetencji w zakresie racjonalnych rozstrzygnięć moralnych, owego Kantowskiego rozumu praktycznego, czego jednak MacIntyre stanowczo nie dopuszcza⁵. Wprawdzie, jak już wspominaliśmy, prezentując założenia MacIntyre'a, przyjmuje on istnienie sfery wzajemnej przekładalności dwóch języków, nigdzie jednak nie precyzuje, jak szeroka jest owa sfera, zaś na podstawie innych jego stwierdzeń można wnioskować, iż jest ona minimalna. Dlatego wspomniana trudność wydaje się nieprzezwycięzalna.

Jedynym sposobem opanowania *second-first-language* jest – jak powiada filozof w XIX rozdziale swej książki – wżycie się w obcą kulturę i stanie się tubylcem czy też ponowne stanie się dzieckiem. Roque słusznie jednak zwraca uwagę na nową trudność: jeśli uczenie się języka i nabywanie kultury nie są od siebie niezależne, wówczas koło hermeneutyczne wraca, a wraz z nim również i groźba relatywizmu. Raz wprowadzona w tradycję jednostka nie może po prostu na powrót stać się dzieckiem, zwłaszcza w świetle stwierdzenia MacIntyre'a, że tradycji nie można zmieniać w sposób arbitralny (na tym zasadza się jego komunitaryzm). Czy jednak Roque musi mieć rację?

Jeśli przyjmimy, że wykształcony umysł ma naturę językową, tzn. myślenie odbywa się w języku, wówczas przyswojenie obcej tradycji (*second-first-language*) przez uczestnika jakiejś kultury z konieczności musi być uwarunkowane charakterem językowym owej kultury, albowiem dokonuje się przez pryzmat języka, w którym jednostka dotychczas percypowała rzeczywistość (nazwijmy taki język *first-first-language*). Nie sposób wyobrazić sobie sytuacji, w której ktoś taki na powrót staje się dzieckiem, powracając niejako do swego przedjęzykowego stadium rozwoju intelektualnego. MacIntyre zdaje się lekceważyć coś takiego jak istnienie wrodzonej kompetencji językowej (niekoniecznie w sensie Chomsky'ego) – nieodłącznej, jak się zdaje, od struktur mózgu. Jeśli nawet uznamy, że mogą się one w ogóle nie rozwinać, to jednak z chwilą gdy już się uaktywnią, nie sposób ich wymazać. Inną trudność stanowi fakt, że takie nabywanie *second-first-language* musi być procesem wieloletnim, trudnym do pogodzenia z aktem wyboru tradycji (równie wątpliwym jak akt wyboru języka).

W sferze „Tradition-constitutive-moral-enquiry” miast o kompetencji językowej można by mówić o rudymen tarnej racjonalności praktycznej pozwalającej na dokonywanie wyborów tradycji „z zewnątrz”, na co zwraca uwagę Robert

⁵ W: Alasdair MacIntyre, „Reply to Roque”, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. LI, nr 3, September 1991.

George w swym artykule⁶; tak pojęta racjonalność byłaby pewną potencją umysłu ludzkiego aktywizującą się w raz nabytej kulturze. Tylko za cenę przyjęcia koncepcji słabej racjonalności MacIntyre mógłby utrzymać swe stanowisko, które wszelako znacznie utraciłoby na ostrości – to wszak przeciwko takiej wyabstrahowanej z wszelkiej tradycji racjonalności jako złudzeniu Oświecenia kierował MacIntyre swe polemiczne teksty.

Reasumując, stanowisko MacIntyre'a byłoby do utrzymania w kontekście słabego relatywizmu, nie wydaje się jednak, by na gruncie założeń MacIntyre'a możliwe było przewyciężenie relatywizm w sensie mocnym, przeciw któremu autor zwracał się od samego początku.

Bibliografia

- Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988; Rozdział XVII, „The Rationality of Traditions”; Rozdział XIX, „Tradition and Translation”.
- Alasdair MacIntyre, „Relativism, Power, and Philosophy”, w: „The Transformation of Philosophy: Hermeneutics, Rhetoric, Narrative”, w: *After Philosophy. End or Transformation?*, Edited by Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy, 1986.
- Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, PWN, Warszawa, 1996.
- Alasdair MacIntyre, „Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science”, w: „The Monist” 1977, vol. 60, nr 4.
- Alasdair MacIntyre, „Reply to Roque”, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. LI, nr 3, September 1991.
- Alicia Jarrero Roque, „Language Competence and Tradition-constituted Rationality”, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. LI, nr 3, September 1991.
- Robert George, „Moral particularism, thomism, and traditions”, w: *In Defense of Natural Law*, 2001.

⁶ Robert George, „Moral particularism, thomism, and traditions”, w: *In Defense of Natural Law*, 2001.

Culture, Tradition and Translation in the Philosophy of Alasdair MacIntyre

Key Words: *tradition-constituted-moral-enquiry, second-first-language, incommensurability, conceptual schemes, relativism, power, language competence*

A specific form of relativism characteristic for Alasdair MacIntyre's philosophy is discussed in the paper. The authors focus on mutual translatability between languages in the context of conceptual schemes connected with tradition constituted moral enquiry. They locate the source of MacIntyre's relativism in incommensurability of various conceptual schemes and discuss the chances of its overcoming. They address their attention to two claims made by MacIntyre: a weaker one (i) that there does not exist a language that would be neutral with respect to non-linguistic reality, and a stronger one (ii) that non-linguistic reality does not exist at all. Consequently the choice of language predetermines the body of truths that can be expressed in that language. A gradual improvement of descriptive adequacy is however possible. MacIntyre points out that it is always possible to adopt a new language that enables a better description of some moral problems, especially when the traditional language is unable to deal with some aspects of moral dilemmas. To this strategy he adds another. It is also possible to learn a new language as a 'second-first-language.' The ultimate goal of the paper is to assess these proposals.