

På väg mot ett ickerelativiserande traditionsbegrepp: MacIntyre och Newman

ERIK ÅKERLUND

Erik Åkerlund är lektor i filosofi vid Newmaninstitutet i Uppsala, där han undervisar och forskar inom filosofiämnet i ämnesöverskridande miljö (teologi, filosofi och kulturstudier). Han innehar filosofie doktorsexamen inom ämnet teoretisk filosofi med inriktning mot filosofins historia, med tidsmässig specialisering på skolastisk filosofi samt övergången till tidigmodern filosofi (1500- och 1600-talen). Systematiskt är hans inriktning mot metafysiska och kunskapsteoretiska frågeställningar.

“But my dear Sebastian, you can’t seriously believe it all.”

“Can’t I?”

“I mean about Christmas and the star and the three kings and the ox and the ass.”

“Oh yes. I believe that. It’s a lovely idea.”

“But you can’t *believe* things because they’re a lovely idea.”

“But I *do*. That’s how I believe.”

(Evelyn Waugh, ur *Brideshead Revisited*)

Traditionsbegreppet dyker idag upp i alltfler sammanhang, och dessutom inom alltfler kristna traditioner.¹ Traditionsbegreppet kan då ibland

¹ För en svenskkyrklig kontext, se exempelvis Anne-Louise Eriksson, *Att predika en tradition* (Lund: Arcus förlag, 2012), särskilt kapitel 2 (27–42). För en frikyrklig kontext, se exempelvis Sune Fahlgren, ”The Loss of Theological Visions. Free Church Ecclesiology in Sweden from the Nineteenth Century to the Present”, 55–67 i *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh* (red. Joel Halldorf och Fredrik Wenell; Eugene, OR: Pickwick Publications, 2014). För upptagandet av traditionsbegreppet, särskilt från MacIntyre, inom frikyrkligheten generellt, se Andreas

uppfattas relativiserande, eller i alla fall som att det har en relativiserande inverkan: vad som är sant eller rätt är beroende av i vilken tradition man står.² Traditionerna kan, vidare, inte utvärderas från någon neutral utgångspunkt, utan bara inifrån dem själva. Sedd från sig själv är varje tradition den bästa – om man nu alls vill införa någon gradering. Det tycks därför bli omöjligt att fälla någon form av avgöranden i frågor där man från två olika traditioner gör motstridiga sanningsanspråk.

Med detta tycks också alla sanningsanspråk bli omöjliga. Om ”sant för mig” skiljer sig från ”sant för dig” så är det inte längre sanning i egentlig mening vi har att göra med.³ I och med

Nordlander, ”Thinking With: The Need for Tradition in Free Church Theology”, 114–126 i samma bok, särskilt 123–126.

² Ofta i samband med diskussioner rörande MacIntyre; se referenser nedan. För några mer sentida behandlingar av relativism inom svenskt språkområde, se Bosse Holmqvist, *Till relativismens försvar* (Stockholm: Symposion, 2009), särskilt 150–158, samt antologin *Den svårångade relativismen* (red. Sven-Erik Liedman, Torbjörn Tännsjö & Dag Westerstahl; Stockholm: Thales, 2008), särskilt 27–30 (om sanningsrelativism).

³ För en utmärkt liten introduktion till sanningsbegreppet, se Harry Frankfurt, *On Truth* (New York, NY: Knopf, 2006).

detta blir alltså frågan om vad en tradition är också intressant för alla som intresserar sig för sanningsfrågan.

Det finns dock olika traditionsbegrepp, och vissa som på olika sätt övervinner denna svårighet – så skall det i alla fall argumenteras för här. Även om man inte kan inta någon neutral ”God’s eye point of view” i förhållande till olika traditioner, så kan man ändå tänka sig att man inifrån en given tradition kan reflektera över dess förhållande till andra traditioner. I denna reflektion kan också styrkorna och svagheter hos de olika traditionerna komma fram; på detta sätt kan också olika traditioner jämföras. Men man kan dessutom, som vi ska se, försöka att finna en gemensam grund mellan olika traditioner i en *gemensam* tradition, en som innefattar alla dessa olika deltraditioner, och kan ge ett gemensamt ramverk för omdömen rörande såväl sanning som godhet.

I det följande ska två traditionsbegrepp med ambitionen att vara icke-relativiserande presenteras och diskuteras, särskilt med avseende på frågan om utveckling av en tradition. Det första är den nutida filosofen Alasdair MacIntyres (1929–) välkända traditionsbegrepp. MacIntyre har upprepade gånger hävdats hamna i relativism när det gäller sanning och frågan huruvida en handling är god eller inte, en anklagelse han lika upprepat har tillbakavisat.⁴ I en central passage rörande traditioner, i samband med behandlingen av frågan om framsteg inom en tradition, erkänner MacIntyre sin tacksamhetsskuld rörande sin förståelse av traditionsbegreppet till den engelske 1800-talsteologen John Henry Newman (1801–1890). Även dennes traditionsbegrepp, och speciellt hans syn på genuin utveckling, kommer att presenteras. Medan MacIntyre behandlar olika traditioner åtskilt från varandra, beskriver Newman dessa som olika ”deltraditioner” inom en större tradition. Därmed får man även en gemensam referenspunkt att göra jämförelser mot. Tesen i denna artikel är att ett mer

troget övertagande av Newmans traditionsbegrepp på denna punkt hade kunnat föra MacIntyre från relativismens brant.

MacIntyre

Alasdair MacIntyre går igenom metodologiska frågor i sin bok *Whose Justice? Which Rationality?* från 1988.⁵ Han skrev detta verk just för att reda ut frågor om rationalitet och argumentation som lämnats öppna i hans *magnum opus After Virtue* från 1981.⁶ Man skulle, mot bakgrund av en uppdelning i svensk akademisk filosofi, kunna beteckna *Whose Justice?* som den teoretisk-filosofiska pendangen till den praktisk-filosofiska *After Virtue*.

Bakgrunden till MacIntyres frågeställningar i *Whose Justice?* är krisen, som han ser det, för moderna former av etisk reflektion och debatt. Det tycks – så utvecklar han saken i *After Virtue* – som att det inte finns något sätt att avgöra oenigheter i etiska frågor *mellan* olika riktningar (såsom utilitarism och deontologi).⁷ MacIntyre ställer upp en bild av ett ruinlandskap, där gamla etiska begrepp nu existerar och används i nya och för dem från början främmande sammanhang.⁸ Till detta hänför han också mycket av den förvirring i etiska frågor som han menar är utbredd idag.⁹

Som ett svar på denna förvirring erbjuder MacIntyre ett slags dygdetik, som griper tillbaka

⁵ För en genomgång av traditionsbegreppet i den senare MacIntyres filosofi, se Jean Porter, ”Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre”, 38–69 i Mark C. Murphy (red.), *Alasdair MacIntyre* (Cambridge, FK: Cambridge UP, 2003). För studier i bokform som har traditionsbegreppet som framträdande tema, se Lutz och D’Andrea.

⁶ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), ix.

⁷ Se inledningen till Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984 [1981]), ix.

⁸ MacIntyre, *After Virtue*, kap. 1 (1–5).

⁹ Man kan dock också förstå MacIntyre som att hans tänkande är insatt i en tradition av ”social kritik”, snarare än etik. Se Mark C. Murphy, ”Introduction”, 1–9 i *Alasdair MacIntyre* (red. Mark C. Murphy; Cambridge, FK: Cambridge UP, 2003), 2.

⁴ För en redogörelse för olika typer av anklagelser för relativism i olika frågor, liksom för MacIntyres svar på dessa, se exempelvis Christopher Stephen Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre* (Lanham, MD: Lexington Books, 2004), kap. 3 (65–111) och Thomas D. D’Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue* (Aldershot, FK: Ashgate, 2006), 403–406.

på en förmodern tradition.¹⁰ Den grundläggande utläggningen av rationaliteten hos sådana traditioner, och jämförandet mellan dem, tar i *Whose Justice?* ofta ett *diakront* perspektiv. Hans beskrivning blir på många sätt en etikhistorisk motsvarighet till Thomas Kuhns vetenskapshistoriska beskrivningar.¹¹ Att peka på MacIntyres eget projekt, att framföra dygdetik som ett livskraftigt alternativ i den *samtida* etiska debatten, torde dock vara nog för att visa att MacIntyre anser att hans utredningar har bäring också utifrån ett *synkront* perspektiv, i den samtida debatten mellan olika etiska skolor.

I *Whose Justice?* ställer MacIntyre upp tre kriterier utifrån vilka man kan fälla avgöranden när det gäller att inkorporera nya element i en tradition. Mer precist visar han hur och under vilka förutsättningar en filosof, eller en grupp filosofer, är (eller i alla fall *bör* vara) beredda att gå från ett ramverk i en tradition till ett annat, rikare ramverk. Grunden är någon form av kris eller något slags problem som uppstår inom den egna traditionen. Kriterierna för att det alternativa begreppsliga schemat verkligen ska lösa eller upplösa dessa problem är:

1. Det löser de problem som tidigare tycktes vara omöjliga att lösa ("intractable") på ett systematiskt och koherent sätt.
2. Det visar på eller förklarar varför det tidigare schemat var inkoherent eller sterilt eller både och.

¹⁰ Hans argumentation är dock mycket komplex och på inget sätt entydig; han menar också, som sagt, att en fullständig argumentation endast kan göras med ett efterföljande verk om rationalitet. Han skriver dock t.ex. i *After Virtue*: "But all these historical truths, crucial as they are, are unimportant compared with the fact that Aristotelianism is *philosophically* the most powerful of pre-modern modes of moral thought. If a premodern view of moral and politics is to be vindicated against modernity, it will be in *something like* Aristotelian terms or not at all." (MacIntyre, *After Virtue*, 118; kursiv i original)

¹¹ För en jämförelse mellan MacIntyre och Thomas Kuhn, se Andrew Mason, "MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement", 225–244 i *After MacIntyre* (red. Susan Mendus och John Horton, Cambridge, FK: Polity Press, 1994), 234.

3. Dessa båda saker (1 och 2 ovan) måste göras så att det etableras någon form av kontinuitet mellan de nya begreppsliga strukturerna och de trosuppfattningar som traditionen hittills hade uttryckts genom.¹²

Det nya schemat måste alltså – för att återupprepa – *lösa* problemen från det gamla synsättet, *förklara varför* man hade de problem man hade och *kunna inkorporera* genuina insikter från det gamla systemet. Detta kan man alltså tolka som tre kriterier för något slags "framsteg" i ett rationellt undersökande projekt, en *tradition*.¹³ Men kan de också fungera som tumregler för urskiljningen mellan olika sinsemellan oförenliga synsätt? Jag kommer att återkomma till denna sista fråga.

Vad är det då som gjort att MacIntyre har utsatts för anklagelser om relativism? Om man tar sanningsfrågan har det påpekats att MacIntyre ju inte ställer frågan "Which *Truth*?" utan just "Which *Rationality*?"¹⁴ Från *After Virtue*, över *Whose Justice? Which Rationality?* och till *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (från 1991) blev MacIntyre också allt tydligare i sitt avvisande av relativism när det gäller såväl sanning som godhet.¹⁵ Invändningen är dock att även om det *finns* något sådant som exempelvis sanning (förstådd som *adequatio mentis ad rem*, "tankens konformitet med verkligheten", eller

¹² MacIntyre, *Whose Justice?*, 362. "First, this in some way radically new and conceptually enriched scheme, if it to put an end to epistemological crisis, must furnish a solution to the problem which had previously proved intractable in a systematic and coherent way. Second, it must also provide an explanation of just what it was which rendered the tradition, before it had acquired these new resources, sterile or incoherent or both. And third, these first two tasks must be carried out in a way which exhibits some fundamental continuity of the new conceptual and theoretical structures with the shared beliefs in terms of which the tradition of enquiry had been defined up to this point."

¹³ Det finns ingen enhetlig och fast definition av traditionsbegreppet hos MacIntyre, men detta – "rationellt undersökande projekt" – är en av dess betydelser. (Porter, 38–39)

¹⁴ Lutz, 68.

¹⁵ Lutz, 71–73.

liknande) så är det bara genom vår *rationalitet* som vi kommer åt den. Denna rationalitet är dock *traditionsbunden*, enligt MacIntyre, och måste vara det. Att det ”någonstans” finns något sådant som sanning hindrar alltså inte att företrädare för olika traditioner kommer att fälla helt olika omdömen rörande denna sanning, alla utifrån sina egna kriterier och i enlighet med sina egna standarder för rationalitet. Det finns heller inga kriterier *utanför* dessa traditioner, varigenom vi kan fälla sådana omdömen. Denna variant av relativism (om man vill se det som en variant av relativism) som MacIntyre anklagats för kan också kallas *perspektivism*.¹⁶ Detta är dock bara en av flera typer av relativismetiketter som satts på MacIntyre, med större eller mindre berättigande.¹⁷

I anslutning till sin direkta behandling av traditionsbegreppet i *Whose Justice? Which Rationality?* hänvisar MacIntyre direkt till Newman och hans behandling av den arianska striden på 300- och 400-talen.¹⁸ Redan tidigare har dock MacIntyre hänvisat till Newman och erkänt en ”enorm skuld” till Newman i utvecklandet av ett traditionsbegrepp som rymmer rationalitet (till skillnad från, som han beskriver det, exempelvis Edmund Burkes traditionsbegrepp).¹⁹ Vi ska där-

för nu gå till Newman och dennes redogörelse för traditionen inom ramen för hans redogörelse för utvecklingen av det kristna dogmat.

Newman

MacIntyres skuld till Newman är alltså explicit uttryckt, med hänvisningar till *The Arians of the Fourth Century* från 1833 och *An Essay on the Development of Christian Doctrine* från 1845. Det handlar här främst om teologiska verk som rör den historiska utvecklingen av det kristna dogmat. Newman själv erkänner, i sin tur, en tacksamhets-skuld för sin förståelse av dogmats utveckling till den tyske teologen Johann Adam Möhler (1796–1838)²⁰ samt till den franske tänkaren Joseph de Maistre (1753–1821)²¹.

is to extend Newman's account from the particular tradition of Catholic Christianity to rational traditions in general, and to do so in a philosophical context very different from any envisaged by Newman, so much qualification and addition is needed that it seems better to proceed independently, having first acknowledged a massive debt.”

²⁰ Det har tidigare antagits att Newman bara kände till Möhler indirekt, bland annat eftersom Newman inte kunde tyska. I nyare forskning kring Newmans bibliotek och korrespondens, delvis baserat på opublicerat material, har det dock visat sig att Newman verkligen läste Möhler, i översättning till franska (som han, till skillnad från tyska, behärskade) och refererade till honom i korrespondens. Se Kenneth Parker och C. Michael Shea, ”Johann Adam Möhler's Influence on John Henry Newman's Theory of Doctrinal Development”, 73–95 i *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89/1 (2013).

²¹ Det är osäkert huruvida Newman tagit del av de Maistres tänkande i första eller andra hand (se Richard LeBrun, ”Joseph de Maistre in the Anglophone World”, 271–289 i *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence* [red. Richard LeBrun; Montréal: McGill University Press, 2001], 273), men de Maistres tankar kring utveckling, och då särskilt av politiska konstitutioner, finns i hans *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques et des Autres Institutions Humaines* från 1809. Man kan dock märka att LeBrun's uppgifter om Newman och dennes förhållande till de Maistre kommer från Owen Chadwick, vars marginaliserande syn när det gäller Möhlers inflytande på Newman starkt ifrågasätts i Parker & Shea. Detta ifrågasättande, i ljuset av ny

¹⁶ Lutz, 69–71.

¹⁷ För en mer fullständig behandling av såväl anklagelser som svar från MacIntyre hänvisas till anförd andrahandslitteratur, särskilt i fotnot 2 och 4.

¹⁸ Denna teologiska genealogi för en av samtidens mest spridda ingångar för behandlingen av olika, rivaliserande traditioner står i en underhållande kontrast till Karl Poppers negativa bedömning rörande möjligheten av jämförelser mellan olika ramverk på just teologins område: ”Inom vetenskapen, *till skillnad från teologin*, är alltså en kritisk jämförelse mellan de konkurrerande teorierna, mellan de konkurrerande ramarna, alltid möjlig.” (Karl Popper, ”Normalvetenskapen och dess faror”, 40–48 i *Filosofin genom tiderna. Efter 1950*, andra upplagan [red. Konrad Marc-Wogau m.fl., Stockholm: Thales, 2000 (1970)], 47; kursiv tillagd)

¹⁹ MacIntyre, *Whose Justice?*, 353–354. ”And a far more important theorist of tradition has generally been ignored by both Enlightenment and post-Enlightenment theorists, because the particular tradition within which he worked, and from whose point of view he presented his theorizing, was theological. I mean, of course, John Henry Newman [...] But if one

I *Development of Christian Doctrine* börjar Newman med att konstatera att den kristna tron är ett *historiskt* faktum, som kan studeras från många olika synvinklar.²² Såväl dess allmänna karaktär som dess läror och doktriner kan studeras av historikerna, precis som ”de spartanska institutionerna och den muhammedanska religionen”.²³ Genom historien möts den sedan, liksom alla levande idéer, av olika yttre utmaningar, som den sedan svarar på.²⁴ I boken intas, med andra ord, i grunden ett diakront eller historiskt perspektiv på det kristna dogmat.

Men hans mål med boken är inte att göra någon form av rent deskriptiv, historisk beskrivning av den kristna kyrkan. Hans grundläggande frågor rör sanningen. Vad skiljer en genuin utveckling av en tradition från en förvanskning av densamma? Vad är centralt och vad är perifert? Hur får allt sin rätta plats i den kristna tros läran? Kort sagt: inför olika sanningsanspråk, vad är sant och vad är falskt?²⁵

evidens, bör också förse Owen Chadwicks omdömen rörande de Maistres inflytande med ett frågetecken.

²² För en allmän introduktion till *Development of Christian Doctrine*, och dess plats i Newmans liv, se Ian Ker, *John Henry Newman: a biography* (Oxford, FK: Oxford UP, 1988), kap. 6, särskilt 302–15.

²³ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Westminster, MD: Christian Classics Inc, 1968 [1845/1878]), Introduction (1).

²⁴ ”Moreover, an idea not only modifies, but is modified, or at least influenced, by the state of things in which it is carried out, and is dependent in various ways on the circumstances which surround it. [...] But whatever the risk of corruption from intercourse with the world around, such a risk must be encountered if a great idea is duly to be understood, and much more if it is to be fully exhibited.” (Newman, *Development of Christian Doctrine*, chapter I, section 1 [39–40])

²⁵ *Development of Christian Doctrine* öppnar med raderna: ”It is the characteristic of our minds to be ever engaged in passing judgment on the things which come before us. No sooner do we apprehend than we judge: we allow nothing to stand by itself: we compare, contrast, abstract, generalize, connect, adjust, classify: and we view all our knowledge in the associations with which these processes have invested it.” (Newman, *Development of Christian Doctrine*, chapter I, section 1 [33]) Senare skriver han också: ”No one will maintain that all points of belief are of equal importance. [...] The simple question is, How are we to discriminate the greater from the less, the true from

När det gäller utvecklingen av det kristna dogmat avvisar han tanken på att man kan använda Vincent av Lérins diktum – ”vad som har trots överallt, alltid, av alla” – och tar som främsta exempel treenighetsläran, som han menar att det inte fanns konsensus om i den tidiga kyrkan. Här, och i andra fall, måste istället en annan typ av förståelse till, en förståelse där det just finns utrymme för utveckling och ytterligare uttolkning.²⁶

För att urskilja genuin utveckling från förvanskning ställer Newman upp sju kriterier för sådan genuin utveckling. Dessa är: (i) typernas bevarande, (ii) principernas kontinuitet, (iii) assimileringskraft, (iv) logisk koherens, (v) anteciperande av det framtida, (vi) konserverande verkan på det förflutna samt (vii) vitalitet över tid.²⁷ I bokens senare del går Newman sedan igenom var och en av dessa drag i konkreta, historiska exempel.

Man kan här se att Newman generellt intar ett lite annat perspektiv än MacIntyre. Medan MacIntyre i mångt och mycket utgår från epistemiska dissonanser som uppstår inom ett system vid en viss tidpunkt, och hur de (upp)löses, så står Newman snarare vid utvecklingens slut och ”blickar tillbaka”.²⁸ Newman argumenterar också för ett sådant perspektiv, och att ett perspektiv senare från utvecklingshistorien ger oss ett privilegierat synfält.²⁹

the false.” (Newman, *Development of Christian Doctrine*, chapter II, section 2:2 [77])

²⁶ Newman, *Development of Christian Doctrine*, Introduction (14–15). Se också MacIntyre, *Whose Justice?*, 362–3, där han just tar upp att treenighetsläran var Newmans främsta exempel på hur dogmutveckling går till.

²⁷ Presenterade i Newman, *Development of Christian Doctrine*, 169–206; svensk återgivning i anslutning till Lars Cavallin, ”John Henry Newman och den kristna lärans utveckling”, 12–26 i *Signum* nr. 1 (2002), särskilt 19–21.

²⁸ Sådana perspektiv finns dock också hos MacIntyre. Se Porter, 48–52.

²⁹ Newman använder sig här på ett kreativt sätt av en liknelse med vattendrag: ”It is indeed sometimes said that the stream is clearest near the spring. Whatever use may fairly be made if this image, it does not apply in the history of philosophy or belief, which on the contrary is more equable, and purer, and stronger, when its bed has become deep, and broad, and full.”

Traditionen och traditionerna

Newman och MacIntyre tycks alltså skilja sig åt i perspektiv på några väsentliga punkter. MacIntyre vill ju också utarbeta mer av ett ”eget” traditionsbegrepp, och inte rakt av överta Newmans, bland annat för att Newmans kontext och ämne skiljde sig så mycket från MacIntyres, enligt honom själv. Men det tycks också som att det finns en annan grundläggande skillnad mellan de båda som kan göra reda för många av olikheterna: medan MacIntyre tittar på *den dygdetiska traditionen*, och ställer den mot *andra traditioner* inom etiken, så ser Newman på hela *den kristna traditionen* som en helhet, och argumenterar för att det *katolska uttrycket för denna tradition* är det sanna eller genuina.³⁰

Frågan är hur djupgående denna skillnad behöver vara, alltså, hur svårt det är att överbrygga olikheterna i de två typerna av redogörelser. Det tycks inte orimligt att kunna förstå den katolska traditionen som en tradition, och som sedan ställs mot andra kristna traditioner. På liknande sätt kunde man tänka sig att man redogör för den tradition i vilket det västerländska etiska tänkandet inom filosofin försiggår idag – från antikens Grekland och Sokrates via senantik, Bysantinska riket och muslimska riken, via det latinska Västerlandet och via renässans och tidigmodernitet fram till idag – som en stor tradition, i vilken dygdetiken (av en viss utformning) utgör det genuina eller sanna uttrycket. Detta kunde MacIntyre gjort i sin behandling av etik, och liknande ”breda traditioner” torde man kunna ha som per-

spektiv även inom andra områden för rationellt utforskande.

Skillnaden torde alltså inte behöva vara djupgående, och ”översättningar” mellan de två betraktelsesätten tycks vara möjliga.

Men även om ”översättningar” mellan MacIntyre och Newman är möjliga resulterar likväl deras olika ingångar i skilda perspektiv och skilda problem, i slutändan. I MacIntyres perspektiv, såsom han skriver om det i *After Virtue* och *Whose Justice? Which Rationality?*, fokuseras på *en* tradition; det blir också naturligt att då titta på interna spänningar inom denna (enda) tradition, som sedan kan (upp)lösas. I Newmans perspektiv presenteras istället ”yttre”, eller i varje fall av traditionen oberoende uppkomna, problemställningar. Dessa besvaras sedan på olika sätt av olika ”deltraditioner”, men bara i en av dessa på ett korrekt eller adekvat sätt. Detta – vilken av deltraditioner som klarade utmaningen på ett bra sätt, med bevarande av typ, och så vidare – kan vi dock bara få tillgång till när det historiska skeendet är överståndet och vi kan beskriva det i ett sammanhängande narrativ. För MacIntyre kan detta endast ske för varje tradition separat.

Vad som hos MacIntyre alltså är *en* tradition, är hos Newman bara en *deltradition* inom en större och bredare tradition. Och det är först genom att betrakta två ”MacIntyreska” traditioner såsom två ”Newmanska” *deltraditioner* inom en större tradition, inom ett gemensamt ramverk, som en jämförelse och utvärdering mellan dem egentligen blir möjlig.

(Newman, *Development of Christian Doctrine*, chapter I, section 7 [40]) Om det berättigade i att tolka den tidiga kyrkans läror utifrån senare dogmutveckling: ”Moreover, all this must be viewed in the light of the general probability, so much insisted on above, that doctrine cannot but develop as time proceeds and need arises, and that its developments are parts of the Divine system, and that therefore it is lawful, or rather necessary, to interpret the words and deeds of the early Church by the determinate teaching of the later.” (chapter IV, section 3:8 [155])

³⁰ Newman behandlar senare den kristna traditionen som en deltradition på religionens område, i John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Westminster, MD: Christian Classics Inc., 1973 [1870]), bok I, kap. 5.

Slutdiskussion och sammanfattning

Traditionsbegreppets införande i olika sammanhang kan leda till en relativisering, och därmed en upplösning, av sanningsanspråk. Detta är dock inte oundvikligt.

I artikeln presenteras två besläktade traditionsbegrepp – Alasdair MacIntyres och John Henry Newmans – enligt vilka en tradition inkorporerar någonting av rationalitet, alltså att traditionen inte bara är en ansamling av seder och trosuppfattningar, utan att det också finns en intern, rationell struktur i dessa traditioner vad gäller handlingspåbud och försanthållanden.

Detta gör det också – så tycks det – möjligt att jämföra olika traditioner, utan att för den skull försöka reducera dem till någon ”neutral” beskrivning med en ”blick från ingenstans”.

MacIntyre bygger sitt traditionsbegrepp på Newmans, men utarbetar ett eget utifrån det eftersom han menar att kontext och ämne skiljer sig alltför mycket åt för att bara överta Newmans. Om man tar hänsyn till kontexterna kan man dock se att många av skillnaderna mellan de båda kan redogöras för i termer av just skilda angreppssätt och frågeställningar.

Inte desto mindre gör MacIntyre det signifikanta avsteget från Newman att han talar om olika traditioner som står mot varandra, snarare än som olika deltraditioner inom en tradition.

Med ett sådant perspektiv kan MacIntyre tala om utveckling inom en tradition, men utan att det får bäring på frågan om jämförelsen mellan olika traditioner. Med Newmans perspektiv, å andra sidan, blir frågan om utveckling inom en tradition också till en prövosten för vilken av *deltraditionerna* som är det genuina uttrycket för traditionen. Genom att behandla dessa deltraditioner som delar av, eller alternativa uttryck för, en större och bredare tradition kan man också göra jämförelser vad gäller vilken deltradition som utgör det bästa eller mest genuina uttrycket för denna tradition eller, för att använda Newmans terminologi, för denna ”levande idé”. På detta sätt undviker Newman MacIntyres farliga närhet till relativism.

Summary

The concept of tradition has made a revival in many different Christian traditions. The introduction and use of this concept tends sometimes to be relativizing when it comes to questions of truth. In this article, two uses of this concept that claim to be “non-relativizing” will be presented and discussed, especially with respect to the question of developments of traditions: those of Alasdair MacIntyre (1929–) and of John Henry Newman (1801–1890). MacIntyre explicitly acknowledges his debt to Newman when it comes to the concept of tradition he uses. However, whereas MacIntyre puts different traditions against each other within the field of ethics, Newman rather treats “partial traditions” within a larger tradition in the field of theology and dogmatic history. Also, whereas MacIntyre’s main perspective is the internal dissonances within a tradition, Newman takes the overarching perspective of describing developments as responses to challenges external to the tradition. It is argued that Newman’s way of describing and reconstructing the development of, or rather within, a tradition provides better presuppositions to compare the relative merits of different (partial) traditions than does MacIntyre’s. The conclusion is that a more faithful reception of Newman’s concept of tradition would have led MacIntyre further from the brink of relativism.