

2018-05-22



UMEÅ UNIVERSITET

C- uppsats

Rasmus Andersson

Metodologiska utmaningar vid jämförande studier:

En fallstudie av Aaron Stalnakers ”Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine”

Sammanfattning/abstrakt:

This essay examines Aaron Stalnakers, ”Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine”; with respect to how he manages to avoid misinterpretations and anachronism in the face of handling two separate traditions of thought, as is required in comparative studies.

Innehåll

Introduktion	3
Syfte	6
Teori och metod	6
Frågeställningar	11
Sammanfattning av förarbete	11
Fråga 1	13
Fråga 2	19
Fråga 3	30
Sammanfattande diskussion	34
Referenser	37

Introduktion

Denna uppsats undersöker Aaron Stalnakers, ”Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine”; med hänsyn till hur han lyckas undvika missförstånd i läsning av källmaterial trots att han hanterar två separata idétraditioner (en östlig och en västlig). Den handlar således om en specifik transkulturellt jämförande studie.

Jämförande transkulturell historia är dock inget nytt. Tidskrifter såsom *Journal of global history* och *Journal of world history* vittnar om regelbunden akademisk aktivitet inom detta område. Jämförande studier verkar dessutom ha ökat i popularitet sedan man inom historiografi satt ett fokus på att överskrida vad man ser som ett 1800-tals fokus – där nationen anses vara primär enhet för studier av historia. Som exempel på en sådan strävan kan nämnas Silke Neusinger¹, samt Samuel Moyn och Andrew Sartori². I takt med att denna typ av historia blivit populär har man till och med kommit att tala om en transnationell ”vändning”³. Att hålla ett transnationellt perspektiv kan innebära att man tittar på hur olika kulturer påverkar varandra. Som exempel kan nämnas Edmund Burke III:s studie av hur olika medelhavskulturer influerat varandra⁴. Men det finns även studier där fokus ligger på jämförelse av kulturer som inte haft en tydlig, direkt påverkan på varandra. Som exempel kan ges Ari Levine, som tittar på retorik kring politiska fraktioner i Kina och England⁵. I denna uppsats kommer jag att titta närmare på en studie av den senare typen, alltså en studie där fokus ligger på jämförelse av kulturer som inte haft en tydlig och direkt påverkan på varandra. Sådana studier kommer dock utan sina egna specifika metodologiska utmaningar. Att jämföra två olika tanketraditioner innebär en risk för att läsningen av den ena tankekolan kan påverka tolkningen av den andra tankekolan. Inte minst för att det kan vara svårt för en akademiker att sätta sig in i två olika tanketraditioner och deras kontexter.

¹ Silke Neusinger. "Cross-over! Om komparationer, transferanalyser, histoire croisée och den metodologiska nationalismens problem." *Historisk tidskrift* 130.1 (2010): 2-23.

² Samuel Moyn och Andrew Sartori, (red.). *Global intellectual history*. Columbia University Press, 2013.

³ Ann-Christina L Knudsen, Karen Gram-Skjoldager. "Historiography and narration in transnational history." *Journal of Global History* 9.1 (2014): 143-161.

⁴ Edmund Burke III. "Toward a Comparative History of the Modern Mediterranean, 1750–1919." *Journal of World History* 23.4 (2012): 907-939.

⁵ Ari Daniel Levine. "Public Good and Partisan Gain: Political Languages of Faction in Late Imperial China and Eighteenth-Century England." *Journal of World History* 23.4 (2012): 841-882.

Ronnie Littlejohns tar upp några exempel på misstag som kan ske i samband med öst- västliga jämförande studier⁶. James Legges översättningar av klassiska kinesiska texter har kritiserats för att vara överdrivet kristnande. Roger Ames och David Hall har publicerat återgivningar av kinesiska texter som har anklagats för att privilegiera deras egna processfilosofiska antaganden. Det tredje exemplet Littlejohn tar upp handlar om hur Fung Yu-lan gör jämförelser mellan den neo- konfuciansitiska filosofen Zhu Xi och Platon. Han pekar i kapitlet på likheter mellan Zhu Xis tankar om principer (理, "li" på pinyin) och Platons lära om former. Men vissa av Zhu Xis kommentarer får därmed en betydelse som de annars saknar – ifall man läser in Platons idéer i dem⁷. Vad alla dessa exempel har gemensamt är att akademiker som försökt tolka österländskt material har läst in västerländska tankar i dem utan att de nödvändigtvis hör hemma där.

Introduktion till metodologiska aspekter på Aaron Stalnakers jämförande studie

I denna studie kommer jag som sagt att titta närmare på ett specifikt jämförande verk – som i likhet med ovanstående exempel kräver en förståelse för både östlig och västlig filosofi .

Anledningen till att jag valt just denna studie är helt enkelt att den faller inom min intressesfär. Framför allt är jag intresserad av just filosofen Xunzi; samt hur man kan arbeta med jämförande metodik kring honom, och hur man undviker falla i metodologiska fällor vid jämförande studier rörande tidig kinesisk filosofi. Fokus för denna uppsats kommer därför ligga på bearbetningen av det kinesiska materialet som görs i den studie jag kommer titta på. Stalnaker gör en lång och gedigen jämförelse mellan filosofen Xunzi och Augustinus, varför hans arbete är en intressant ingång till just jämförande metodologi gällande Xunzi.

Han är dock inte den första att dra en parallell mellan Xunzi och Augustinus. 1956 gjorde Homer H. Dubs en jämförelse mellan dessa filosofer – men i likhet med Littlejohns exempel ovan har Dubs blivit hårt kritiserad för att ha läst in västerländska tankar i ett österländskt material. Dubs menade att Xunzi hade en tanke om att människans natur var ond, i Augustinska termer⁸. Philip J. Ivanhoe påpekar dock att det inte finns ett spår hos Xunzi om en tanke på att människan skulle finna njutning i omoraliskt beteende, eller någon slags

⁶ Ronnie Littlejohn i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016.

⁷ Littlejohn 2016, s. 85-88

⁸ Homer H Dubs, "Mencius and Sün-dz on Human Nature." *Philosophy East and West* (1956): 213-222.

motsvarighet till att gå emot guds vilja. Ej heller ett koncept som kan matchas mot synd såsom det används hos Augustinus. I stället handlar Xunzis tanke om att människans natur är dålig om något annat: I en värld med ändliga resurser skapas konflikt när människor har oändliga behov⁹. Denna uppfattning får uppbackning av David Wong. Han menar att Xunzi ser människans natur som dålig, i betydelsen att om vi följer våra medfödda begär så leds samhället mot kaos¹⁰.

Kritiken mot Dubs jämförande studie visar att de metodologiska svårigheter som föreligger vid jämförande studier (och som Littlejohn ger flera exempel på) – är aktuella även i det specifika fall som representeras av Xunzi och Augustinus.

Introduktion till Stalnaker och metodologi

I det verk jag undersöker argumenterar Stalnaker för att undvika denna typ av missförstånd av en författares vokabulär genom att jobba med kontext. Han tänker sig att författaren bör göra en god kontextualisering. Men han menar ändå att en god kontextualisering *inte* innebär långa redogörelser för ”kontexten” i form av en specialhistoria. Snarare innebär det att man tar upp specifika punkter hos tänkaren, som leder till insikter om övergripande teman i deras liv och visioner. Sålunda menar han att kritik om dekontextualisering också bör gälla sådana specifika punkter; snarare än diskussion om generaliserad historisk bakgrund. Själv ämnar han jobba med två typer av kontext: en mer historiskt orienterad kontext (Stalnaker kallar detta för en holistisk kontext); samt filosofiskt orienterad kontext (rörande vokabulären och den konceptuella apparaten hos tänkaren)¹¹.

Utöver detta har Stalnaker dessutom valt att jobba med en teoretisk modell baserad på dygdetik¹²; och som tredje metodikval inför Stalnaker dessutom ett nytt begrepp: ”brokoncept”. Detta är för att hantera en utmaning för jämförande studier, rörande exakt hur man ska gå tillväga för att bringa koncept från olika traditioner i konversation med varandra¹³. Dessa brokoncept är unika för Stalnaker.

⁹ Philip J Ivanhoe i Kline, T. C. & Philip J. Ivanhoe, (red.) *Virtue, nature, and moral agency in the Xunzi*. Hackett Publishing, 2000, s. 244-245.

¹⁰ David Wong i Kline, T. C. & Philip J. Ivanhoe, (red.) *Virtue, nature, and moral agency in the Xunzi*. Hackett Publishing, 2000, s. 145.

¹¹ Stalnaker 2006, s. 15-17, 28.

¹² Stalnaker 2006, s. 6, 19, 40.

¹³ Stalnaker 2006, s. 17, 122-123..

Syfte

Att studera Stalnakers försök till jämförande studie, i syfte att förstå om – och i så fall hur han undviker metodologiska fallgropar för att undvika missförstå källmaterial. Jag vill förstå huruvida han uppnår tillräckligt stor metodologisk skärpa för att undvika anakronism eller att läsa in västerländska tankar i österländskt material.

Teori och metod

För att kunna hantera syftet kommer jag behöva ett teoretiskt perspektiv på metodologi. Ett sådant perspektiv kommer också underlätta att specificera mitt syfte till specifika frågor. I denna uppsats kommer undersökningsfrågorna därför att komma efter teori och metodavsnittet.

Det första jag vill ta mig an för att utarbeta ett teoretiskt perspektiv på metodologi är ett förhållningsätt gentemot en av de mest använda metodologierna i idéhistoria: nämligen kontextualisering.

Peter Burke menar att det har gått en trend i flertalet fält – däribland historia och intellektuell historia – som innebär att man fokuserat mycket på vad kontext kan göra för förståelse av källmaterial. Man talar om en kontextuell vändning. Man har placerat idéer, uttalanden, texter och andra artefakter i sin ”kontext”. Burke menar förvisso att detta varit ett mycket produktivt sätt att arbeta på – flera värdefulla insikter har nåtts genom att arbeta på detta sätt. Men han menar också att man betalat ett pris för dessa insikter då man negligerat andra metoder samt – ironiskt nog – tagit till kontext på ett sätt som varit ”ur kontext”. Burke menar att man därför bör intressera sig för kontextens kontext.

Han arbetar i sin artikel ”Context in context” ut en begreppshistoria för ordet kontext (i Kosellecks stil); som sätter in ordet i sitt eget lingvistiska och kulturella sammanhang¹⁴. Jag har funnit denna begreppshistoria hjälpsam för att erhålla ett teoretiskt perspektiv på kontext.

¹⁴ Burke, Peter. "Context in context." *Common knowledge* 8.1 (2002): 152-177.

Antiken och medeltiden

Precis som ordet text – menar Burke – kommer ordet kontext från en metafor om vävande (contexere betyder väva, contextus betyder koppling/sammanbindning). Burke menar vidare att det klassiska latinet inte innehåller ett ord som motsvarar vår moderna förståelse av ordet kontext; men att detta inte betyder att idéer om kontext saknades. I retorik, till exempel, finns källor som påpekar vikten av att anpassa det man säger till tid, plats, publik etc. Tal anpassades efter social kontext; en begravning krävde en annan genre av retorik än till exempel ett domstolsmål¹⁵.

På trehundralet efter Kristus började ordet ”contextio” dyka upp; för att beskriva den omgivande texten kring en viss fras i bibeln man ville tolka¹⁶. Contextio ändrade dock under medeltiden betydelse till att betyda litterär komposition; och man använde ordet ”circumstantiae” (saker som står runt omkring) vid tolkning av bibeln. Detta ord användes förvisso också av Augustinus, men blev mer populärt på medeltiden. Trots allt var dock medeltiden en tid då kontext användes relativt lite. Anledningen till detta tycks vara ett fokus på en allegorisk tolkning av bibeln¹⁷.

Rennäsanssen och reformationen

På 1500- och 1600- talen började ord som ”contesto”, ”contexture”, ”context”, och ”kontext” att användas då texter skulle tolkas; framför allt bibeln och Aristoteles verk. Utöver att betyda det som stod kring en viss fras; kom dessa ord också att representera koherensen gällande helheten i texterna. Orden användes i samband med ”scopus” - intentionen hos författaren.

Men trots dessa nya ord, början på den vetenskapliga revolutionen samt en diskussion om kontext i politik - så formulerades de flesta idéer om vad vi idag skulle kalla kontext som tankar om omständigheter - (precis som på medeltiden, då ordet circumstantie som sagt var populärt)¹⁸.

Upplysningstiden och romantiken

¹⁵ Burke 2002, s. 153.

¹⁶ Burke 2002, s. 153-154.

¹⁷ Burke 2002, s. 154.

¹⁸ Burke 2002, s. 155-156.

Vad gäller upplysningstiden, så blev hållningen gentemot universella lagar än mer positiv, vilket minskade intresset för kontext (även om det naturligtvis också fanns motrörelser).

Under romantiken fick kontexttänkandet en revansch – men ordet kontext expanderades också till att betyda större historisk kontext snarare än lokala omständigheter. En slags skifte i fokus från mikrokontext till makrokontext. Ordet sammanhang (Zusammenhang) fick ibland representera denna makrokontext¹⁹.

1900- tal:

På tidigt 1900-tal kunde man skilja på en fransk och en engelsk metodik i förhållande till kontext i historia. I den franska såg man större sammanhang, man utforskade tex kollektiva attityder som delar i ett trossystem. I den engelska var historikern fokuserad på individnivå; och uppgiften att återskapa de ”tusen trådarna” som sammankopplar studieobjektet med andra saker, för att förstå det i ett system av relationer²⁰.

Från den senaste generationen eller så, vilket för Burke innebär de senaste 30 åren, ser han något man skulle kunna kalla för en kontextuell vändning. En ökad användning av ord som kontextualism, kontextualisera, kontextualisering och dekontextualisering är tecken på detta. Orden själva myntades något tidigare än de senaste 30 åren: från 1929 och framåt. Och andra relaterade ord som ”omständigheter” och ”situationer” fanns redan i omlopp tidigare än så. Det är dock inte bara myntningen utan också en ökad användning av kontextrelaterade ord som intresserar Burke²¹.

Under denna tid verkar det finnas fokus på både mikrokontext: som till exempel ett ökat fokus på tänkares ekonomiska beskyddare som; samt makrokontext: som till exempel i Greenblatts arbete, där han kopplar ihop litterära texter med icke litterära texter (till exempel King Lear och en pamflett som attackerar exorcism)²².

¹⁹ Burke 2002, s. 158.

²⁰ Burke 2002, s. 161-162.

²¹ Burke 2002, s. 164, 173.

²² Burke 2002, s. 168.

Burke nämner tre namn som viktiga för den kontextuella vändningen i ämnet historia. John Pocock, Quentin Skinner och Benjamin Schwartz. (Han nämner också att Pocock samt Skinner har uttryckt en intellektuell skuld till Thomas Kuhn). Pocock har en ambivalent inställning till kontext. Han använder sig av kontextualisering i två av sina verk ("Machiavellian Moment" och "Barbarism and Religion"); men han är också skeptisk till användandet av kontext, som han varnar håller på att bli en schibboleth. Skinner använder ordet kontext på ett flertal sätt, menar Burke: lingvistisk kontext, intellektuell kontext samt politisk kontext. Skinners tankar om kontext utvecklades i opposition till ett antagande i amerikansk statsvetenskap som rörde sig kring "evig visdom" samt Arthur Lovejoys tankar om enhetsidéer (enhetsidéer är relativt oföränderliga idéer över tid; som kombinerar med andra idéer och hittar nya uttryck i nya tider). Schwartz argumenterade på 50- talet för en idéhistorisk ansats som innebar att man såg idéer som medvetna svar på situationer. Även i teknikhistoria har tankar om kontext varit aktuella: till exempel i tidningen "Science in Context" och i Steven Shapins verk "Social history of truth". Och producerandet av universell vetenskaplig kunskap beskrivs ibland i termer av dekontextualisering²³.

Det är också värt att notera att olika discipliner använder olika ord när de hanterar liknande problem. Det är inte alltid man använder ordet kontext (såsom man gör i fältet historia). I etik skulle man tex intressera sig för situationism (vilket Burke betraktar som en revitalisering av kasuistik - idéen om att etik inte kan baseras på fasta principer). I filosofi skulle man lägga tonvikt på mening och användning av ord (om man följer Wittgenstein), eller tillfälle (Om man följer Austin). Vidare kallas rekontextualisering ofta för "reframing" på engelska (och inte bara recontextualization)²⁴.

Ett namn bruk tar upp som kan vara värt att notera är Erving Goffman; som var sociolog. Han tillämpade en dramaturgisk ansats till vardagslivet; där han såg människor som spelande sociala roller – vilka kunde skifta med situationen²⁵.

Sammanfattning

²³ Burke 2002, s. 170.

²⁴ Burke 2002, s. 164-165, 175.

²⁵ Burke 2002, s. 166.

Ovanstående begreppshistoria kring ordet kontextualisering är relativt detaljerad. Men just på grund av sin detaljrikedom visar den på en stark variationsrikedom i hur ordet kontext eller motsvarande ord (*contexere*, *contextio*, *circumstantiae*, *scopus*, *Zusammenhang* etc) används. Man kan tänka sig flera former av kontextualisering, vilket blir tydligt när Burke följer konceptets historia genom tiderna. Storleken på vad som kan innefattas i ”kontexten” - har varierat starkt. Ordet kontext blir därför ett relativt löst definierat begrepp som kan betyda väldigt mycket. Allt från omgivande meningar kring ett ord; paragraf kring en mening, bok som en paragraf befinner sig i, situation, liv och övergripande tidsperiod. Det teoretiska perspektiv jag kommer hålla till kontext i denna uppsats är att kontextualisering förvisso kan vara en god metod för att förstå materialet, men att det alltid förekommer flertalet kontexter och att det kan vara svårt att skilja vad som är relevant kontext för det man vill undersöka – från irrelevant kontext.

Att hålla ett sådant perspektiv på kontextualisering leder mig till att intressera mig för vilken *typ* av kontext mitt undersökningsobjekt (Stalnaker) använder sig av i sin jämförande studie. Det framkom i min initiala läsning av materialet, att Stalnaker valt en specifik typ av kontextualisering för att förstå författarens vokabulär. Denna typ av kontextualisering fokuserar på Xunzis livshistoria; samt Xunzis filosofiska dialog med en tidigare konfucianist. Ett sätt att undersöka ifall Stalnaker missar något när han jobbar med kontext är således att expandera den givna kontexten med en annan typ av kontext. Kan till exempel en vidare undersökning av övergripande händelser och processer i hans Xunzis tidsålder – det vill säga makrokontext till filosofen Xunzi – ändra på hur man bör förstå källmaterialet – så att Stalnakers undersökning ter sig som missvisande?

Andra metodologiska aspekter.

Utöver att betrakta kontext som ett löst definierat ord med flera olika ingångar; så kommer jag, i likhet med Burke, att se kontextualisering som en av många metoder för att förstå materialet, snarare än metoden med stort M. Men ifall kontextualisering inte är den enda metoden för att förstå källmaterialet, uppstår naturligtvis till frågan: vilka andra metodologier är relevanta för att undvika missförstånd i läsningen av antikt kinesiskt källmaterial?

I min mening förekommer en liknande pluralism som Burke visar på inom kontextualisering – då man tittar på mängden alternativa metodologier. Detta betyder att man, för att kunna hantera alternativa metodologier till kontextualisering – måste avgränsa sig på något sätt även här. Jag kommer i denna uppsats att fokusera på fem alternativa metoder för att läsa kinesiskt

källmaterial, utöver kontextualisering. Dessa är: rolletik, dygdetik, gongfu, pragmatism, och jämförande metafysik. Utöver att täcka in mitt eget intresseområde för metodologi, så ger de en god bakgrund till att diskutera Stalnakers metodologiska preferenser. I samband med att jag presenterar dessa kommer jag att titta på hur Stalnaker orienterar sig i förhållande till dem, vad han tar upp och vad han undviker att ta upp.

Frågeställningar

Vi är nu redo att specificera syftet med hjälp av frågeställningar. Syftet handlar som sagt om att undersöka huruvida Stalnaker uppnår tillräckligt stor metodologisk skärpa för att undvika anakronism eller att läsa in västerländska tankar i österländskt material.

Följande fråga undersöker kvaliteten på Stalnakers kontextualisering:

- Missar Stalnaker någon del av makrokontexten kring filosofen Xunzi, som gör att han missförstår vokabulären och inte kan hantera viktiga begrepp såsom människans natur; med tanke på den jämförelse han vill utföra?

Följande fråga hanterar alternativa metodologier till kontextualisering:

- Hur förhåller sig Stalnaker till följande metodologiska aspekter för läsning av kinesisk filosofi: rolletik, dygdetik, gongfu, pragmatism och jämförande metafysik?

I min undersökning av Stalnakers metodologi kommer jag naturligtvis också att ta upp den metodologi som är unik för honom: nämligen brokoncept. För att kunna hantera denna undersökning kommer jag även här att införa en avgränsning: jag kommer att fokusera på ett av Stalnakers brokoncept: nämligen människans natur. Detta är ett av de viktigaste brokoncepten för Stalnaker och finns också med i titeln på boken. Sålunda blir frågan:

- Vad är brokoncept och hur arbetar Stalnaker fram brokonceptet människans natur?

Sammanfattning av förarbete

Innan vi går vidare till att svara på frågorna kan det vara värt att knyta ihop säcken till förarbetet i en sammanfattning:

I introduktionen konstaterade vi att jämförande studier inte är något nytt, - frågeställningar inom jämförande studier är regelbundet återkommande inom idéhistoria. Sådana frågeställningar kommer dock med sina egna unika metodologiska utmaningar. Vi har sett några exempel på hur österländskt källmaterial kan misstolkats genom att man påför detta material västerländska tankemodeller.

Denna uppsats är en fallstudie i en öst- västlig jämförande studie. Jag studerar hur Stalnaker – i sitt arbete om Xunzi och Augustinus – hanterar metodologiska utmaningar för att undvika missförstå källmaterialet. Anledningen till att jag valt att titta på just detta arbete är att jag är intresserad av just filosofen Xunzi och förutsättningarna för att göra jämförande studier kring honom. Det är sålunda Stalnakers bearbetning av det kinesiska materialet som jag är intresserad av.

För att kunna hantera och specificera ett sådant syfte har jag utarbetat ett teoretiskt förhållningssätt till metodologi. Då jag gjorde detta tog jag utgångspunkt i Burkes historiska återblick till den kontextuella vändningen – för att landa i ett perspektiv som innebär att jag betraktar kontextualisering som en av flertalet metoder för att förstå källmaterial; samt en förståelse av kontext som något pluralistiskt – det förekommer alltid mer än en typ av kontext till en filosof och dennas vokabulär.

Ett sådant förhållningsätt till metodologi ledde mig till att undra över huruvida Stalnaker missat någon typ av kontext till filosofen Xunzi, som gör att han missförstår dennas vokabulär. Makrokontext är en typ av kontext som Stalnaker *inte* fokuserar på. (Faktum är att han till och med tar direkt avstånd från idén om att man kan kritisera honom utifrån en generaliserad historisk bakgrund²⁶). Detta ledde mig till fråga 1.

Vidare kan man fråga sig hur Stalnaker orienterar sig i förhållande till andra metodologier än kontextualisering (om nu kontextualisering är en av flertalet metoder för att förstå materialet). Detta ledde till fråga 2.

Stalnaker använder sig dessutom av en egen metodologi: så kallade brokoncept. Detta ledde till fråga nummer 3.

²⁶ Stalnaker 2006, s. 15-17, 28.

Fråga 1

Missar Stalnaker någon del av makrokontexten kring filosofen Xunzi, som gör att han missförstår vokabulären och inte kan hantera viktiga begrepp såsom människans natur; med tanke på den jämförelse han vill utföra?

Forskningsbakgrund: makrokontext till Xunzi

Xunzi när namnet på en filosof som levde c:a 310-219 före Kristus. Ett av de uttalanden som Xunzi är mest känd för är att människans natur är dålig (性惡 – ”Xing e” på pinyin)²⁷. Han levde i en tidsperiod som kallas östra Zhou dynastin (770-221 f.Kr.). Denna kan delas in i två subkategorier. Vår och höstperioden (770-475 f.Kr.), och de stridande staterna (476-221 f.Kr.). Östra Zhou dynasti tiden präglas av att området (”Kina”) var uppdelat i ett flertal olika feodalstater, fler än 120 i början av perioden. När den avslutades c:a 550 år senare hade kina enats till ett område. Politisk pluralism och krig var den bakgrund mot vilken många olika konkurrerande filosofiska skolor bildades. Perioden har på grund av detta kallats en period där hundra blommor blommade - hundra tankeskolor konkurrerade²⁸.

De största av de tankeskolor som bildades under den här perioden kom att spela en nyckelroll för kinesisk kulturell identitet senare. Dessa var b.la. Konfucianism, Daoism, Sunzis strategiska tänkande och Legalismen. Den fragmenterade geopolitiska situationen man befann sig i må ha givit upphov till dessa tankeskolor – men samtidigt var det denna geopolitiska situation man riktade in sig på att lösa med sin filosofi – eller åtminstone försöka överleva²⁹.

Det fanns alltså under denna perioden en dynasti – Zhou dynastin – och i princip var de stater som existerade feodalstater under denna dynasti. Men det var omöjligt för Zhou dynastin att hålla fred mellan de olika feodalstaterna. En av de stater som var störst under den tidiga vår och höst perioden kallades för Chu – och dess feodalherre hade redan utropat sig till kung (alltså en direkt utmaning gentemot Zhou dynastin). Zhu dynastin förlitade sig i början på en

²⁷ Philip J Ivanhoe, "Human nature and moral understanding in Xunzi", *International philosophical quarterly* 34.2 (1994): 167-175.

²⁸ Harold Miles Tanner, *China: A history*. Hackett Publishing, 2009, s. 59.

²⁹ Tanner 2009, s. 62-64.

hertig vid namn Huan, från en annan relativt stor stat – Qi – för att hålla freden. Denna utsågs till ”hegemon”, och verkar också ha lyckats hålla en viss stabilitet under ca 20 år. Men titeln hegemon överfördes senare till andra som var mindre villiga att hålla fred. När hertigen av Yue fick titeln gick han omedelbart till anfall mot en sin företrädare Wu. Nu försökte man alltså inte ens hålla upp några förevändningar om att upprätthålla fred. Detta var år 475 f.Kr och anses vara startskottet på den senare tidsperioden – de stridande staterna³⁰.

Östra Zhou dynasti tiden var dock inte bara en turbulent tid pga strider mellan stater. Det förekom också turbulens och förändring inom staterna. De styrande familjerna inom staterna förlitade sig på stöd från personer som fick regionalt styre inom statens gränser. Det förekom inre stridigheter i många stater, mellan olika sådana makthavare. Vissa stater (som till exempel Lu), kom till och med att delas upp i mindre delar. En ny klass fick också alltmer inflytande: shi. De svar en krigarklass som också hade kunskaper inom bland annat skrivande, matematik och ritualer. De styrande förlitade sig på denna klass alltmer pga de turbulenta tiderna - och de fick därför fick mer och mer inflytande och blev alltmer byråkrater. Pengar introducerades också under denna tid och köpmanskap ökade (även om köpmän hade fortsatt låg status)³¹.

Arméerna under denna tid var beroende av ett produktivt jordbruk. Desto mer effektivt jordbruk desto större arme. Flera innovationer inom området jordbruk infördes under denna period. Jordbruksredskap av järn, mer avancerade bevattningssystem, rotationssystem för vad man odlade, och privat ägandeskap var nyckelinnovationer för förändringar som skedde inom jordbruket. Den sistnämnda innovationen – privat ägandeskap, ledde inte enbart till en högre inkomst för staten. I början verkar denna innovation ha lett till ett större incitament hos småbönder att arbeta – men senare ansamlades mer och mer mark under vissa mäktiga individer. Dessa individer var bättre på att motstå skatt än småbönderna hade varit, vilket minskade statens inkomst³².

I takt med att jordbruket effektiviserades och utvecklades – utvecklades också stridskonsten. Armborst, infanteri och järnvapen var nyckeluppfindingar (även om bronsvapen användes mycket parallellt med järnet). Och i takt med att dessa offensiva uppfindingar uppfanns också bättre rustningar – även dessa av järn. I början och mitten av vår och höstperioden var det främst ländernas elit som slogs – frambruna av häst och vagn. Striderna varade vanligtvis en

³⁰ Tanner 2009, s. 59-62.

³¹ Tanner 2009, s. 62-64.

³² Tanner 2009, s. 64-65.

dag, och en viss rituell hövlighet och medmänsklighet visades gentemot motståndaren. I början av de stridande staterna perioden involverade slagen tiotusentals infanterister stödda av kavalleri; och kampanjerna varade i månader. Mot slutet av de stridande staterna perioden involverade slagen hundratusentals män. Hövliga gester och medmänsklighet gentemot motståndaren betraktades som svaghet³³.

Både eliten och vanligt folk hade en rad olika andliga trosuppfattningar. Astrologer konsulterades för att samtidens affärer, spådomar utfördes med hjälp av sköldpaddsskal respektive I Ching – och togs till hjälp vid administrativa och militära beslut. Man trodde att Himlen var högsta gud bland en rad animistiska gudar och andar. Schamanism ingick i medicinska kunskaper. Ori Tavor (2013) påpekar att en stark konkurrens förekom när det gäller spirituellt teknologi, med vilka Xunzis ritualer var tvungna att konkurrera³⁴. Sångtexter från denna period innehöll också ofta moraliska budskap. Ungefär 2% av befolkningen anses ha varit läskunniga³⁵.

Stalankers presentation av kontext till Xunzi

Födelse

Xunzi föddes i delstaten Zhao omkring 310 f.Kr. under den perioden de krigande staterna. Han levde förmodligen precis förbi Kinas enande under Qin Shihuang år 221 f.Kr. Den här eran utmärktes av strid mellan flera olika stater som försökte erövra de andra. Det var en miljö med inslag av våld och pågående debatter om hur man bäst ordnar sig själv och samhället. "Ett hundra tankeskolor" konkurrerade om intellektuellt och själsligt inflytande³⁶.

Tidigt liv: Jixia

Xunzi lämnade sitt hem vid ungefär femton års ålder för att ta sig till det kanske främsta centrumet för lärandet i hans dag, Jixia "akademin" i huvudstaden i staten Qi. Här fanns filosofer av varje inriktning, som debatterade varandra och åtnjöt härskarens generositet. Han

³³ Tanner 2009, s. 65-66.

³⁴ Ori Tavor, "Xunzi's Theory of Ritual Revisited: Reading Ritual as Corporal Technology." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 12.3 (2013): 313.

³⁵ Tanner 2009, s. 67-81.

³⁶ Stalnaker 2006, s. 28.

utmärkte sig tillräckligt bland tänkarna på denna skola, att han blev hedrad tre gånger genom att få utföra en viktig syssla under offerriterna till förfäderna³⁷.

Resor:

Han reste också ganska mycket. Mellan sina vistelser på Jixia akademien i Qi spenderade han ett antal år vid hovet i södra delstaten Chu efter att kungen Qi dödades. Han besökte också Qin, den eventuella segraren i de mellanstatliga konflikterna. Där konfronterades han med en kraftfull och hänsynslös stat som imponerade på honom men också gjorde honom sorgsen³⁸.

Slutet på livet

I slutet av sitt liv blev Xunzi utnämnd till magistrat av Lanling, i Chu. Ett uppdrag av osäker (men förmodligen inte enorm) status. Där fortsatte han att lära ut sin filosofi till elever och sannolikt arbetade han för att sätta ihop sitt litterära arv³⁹.

Döden:

Xunzi dog utan att ha lyckats övertyga någon av kungarna i de stridande staterna att anta hans filosofi. Framtidens officiella "triumf" av konfucianismen förblev okänd för Xunzi⁴⁰.

Filosofisk kontext:

I den filosofiska kontexten nämner Stalnaker att Xunzi stod i konflikt med sin konfucianistiska föregångare Mencius – angående människans 性 ("xing" på pinyin) vilket Stalnaker översätter till "natur". Mencius föreslår att människans natur är "bra", men Xunzi argumenterar Xunzi istället för att den är "dålig". De medfödda begär som utgör vår natur innebär en strävan efter världsliga ting som tenderar att vara destruktiv kortsiktig och självisk. Att reformera dessa begär är uppgiften för ett traditionellt konfucianskt etisk-religiöst kultiveringsarbete med fokus på ritual, musik och textstudier. Xunzi liknar denna kultiveringsprocess med att räta ut böjt virke i en ångpress, påpekar Stalnaker⁴¹.

Resultat/Diskussion

³⁷ Stalnaker 2006, s. 28.

³⁸ Stalnaker 2006, s. 28-29.

³⁹ Stalnaker 2006, s. 28-29.

⁴⁰ Stalnaker 2006, s. 29.

⁴¹ Stalnaker 2006, s. 29.

Ovanstående presentation av Stalnakers kontext visar hur han prioriterar en specifik typ av kontext – centrerad kring filosofens livsöde. Genom att fokusera på denna typ av kontext, så finns det naturligtvis delar kontexten som Stalnaker helt enkelt inte tar upp. Jag har ställt en frågeställning som syftar till att undersöka huruvida Stalnaker missar något i metakontexten kring filosofen Xunzi, dvs de större händelserna (jag har inte undersökt mindre kontexter pga begränsningar i omfång). Alltså:

- Missar Stalnaker någon del av makrokontexten kring filosofen Xunzi, som gör att han missförstår vokabulären och inte kan hantera viktiga begrepp såsom människans natur; med tanke på den jämförelse han vill utföra?

Många av de större händelser som tagits upp i forskningsbakgrunden till denna fråga hade också kunnat övervägas som kontext till att underbygga förståelsen för Xunzis vokabulär.

Stalnaker tar upp att Xunzi levde i en period med inslag av våld. Men jag menar att bilden av detta våld blir rikare ifall man känner till ytterligare detaljer i metakontexten: till exempel att vi talar om en period av 500 år av eskalerande oroligheter och hänsynslöshet; med både inre och yttre maktkamper för staterna. Stalnaker tar inte upp tidens ekonomiska utveckling, den tekniska innovationen, införandet av pengar och järn, förändringar i hur man organiserade jordbruk, inre maktkamper i staterna och hur man gick från elitkrig till massornas krig. Kanske hade en större förståelse för dessa förändringar och maktkamper kunnat underbygga förståelsen för Xunzis tankar om människans natur. Hans intresse för ordning och fasta sociala roller kan också ses som en längtan efter stabilitet i en turbulent tid; men precis hur turbulent denna tid var framgår inte av Stalnakers beskrivning.

Vad gäller den filosofiska kontexten beskriver Stalnaker hur Xunzis filosofi var ett svar till en tidigare filosof, Mencius, gällande människans natur (xing); och huruvida denna var bra eller dålig.

Jag har tagit upp en annan kontext till Xunzis filosofi. Nämligen tidens rika andliga liv. Andlighet har beskrivits som en bakgrund av filosofiskt material som Xunzi var tvungen att konkurrera med för att kunna hävda sin egna tankar. Ori Tavor (2013) påpekar att en stark konkurrens förekom när det gäller spirituella teknologier, med vilka Xunzis ritualer var tvungna

att konkurrera. Sålunda kan utformningen både av hans begrepp om natur och av hans begrepp om ritual ha formats delvis genom denna andliga konkurrens; en tanke som utökar det filosofiska sammanhanget från den debatt mellan Xunzi och Mencius som beskrivs i Stalnakers filosofiska kontext. Vidare kan lite förståelse för hur många som var läskunniga (2%) öka förståelsen för vilka som var Xunzis målgrupp.

Som noterat ovan kan man alltså överväga flertalet detaljer från en makrokontext för att utöka förståelsen av Xunzis vokabulär. Till följd av detta kan man fråga sig: är den kontext som Stalnaker använder sig av var adekvat avgränsad och inriktad för att kunna genomföra det jämförande arbete han företar sig (också med tanke på att kontextualisering är hans främsta metod för att förstå vokabulären)? Eller missar Stalnaker någon del av makrokontexten kring filosofen Xunzi, som gör att han missförstår vokabulären och inte kan hantera viktiga begrepp såsom människans natur?

Vi har sett hur Burke argumenterar för att kontextualisering är en metod för att förstå materialet; men också hur han pläderar för att sätta kontextualisering som metod i sin kontext. I sin diskussion om kontext påpekar Burke att det alltid finns mer kontext att hänvisa till. Han frågar sig vart, om någonstans – denna process kan sluta. Vad räknas som kontext beror på vad man vill förklara; och det finns egentligen inget slut på antalet möjliga kontexter. Han påpekar vidare att detta öppnar upp för att en typ av akademisk kritik av formen ”jag är mer kontextuell än du!”. Eller att använda ordet kontext i betydelsen ”vad jag noterat om din text som du inte skrev om”⁴².

Med tanke på dessa utmaningar som Burke tar upp kan man fråga sig om man bör betrakta kontextualisering som att ge ett perspektiv, eller som användande av en metod i mer strikt mening. För Burke används kontext för att sätta fokus på något som inte är i fokus – eller som ligger precis utanför fokus. Men frågeställningen här gäller endast om Stalnaker hanterat och avgränsat kontext på ett rimligt sätt: alltså, kunde en bredare kontext, till exempel på makronivå (där Stalnaker alltså erbjuder relativt lite kött på benen) – förändra jämförelsens förutsättningar på ett sätt som ifrågasätter validiteten i Stalnakers arbete? Ändrar den extra kontext jag presenterat på hur Xunzis vokabulär ska förstås?

På så vis, vill jag påstå. Om man tänker sig kontext såsom Burke tar upp att Schwartz på 50-talet argumenterade för att man bör. Idéer är här medvetna svar på situationer. Man kan då

⁴² Burke 2002, s. 173.

tänka sig att Xunzi inte enbart svarade på situationer som han själv befann sig i – utan även samhället i stort. Makrokontexten ger en rikare bild av det kaos som Xunzi tänker sig att människans natur – okultiverad – leder till. Och konkurrensen med andra andliga teknologier gör att förståelsen för Xunzis koncept om ritual får en annan nyans. Bilderna associerade med vissa begrepp, såsom natur och ritual förändras således något.

Men ändras vokabulären tillräckligt mycket för att också förändra jämförelsens förutsättningar på ett essentiellt sätt – så att Stalnaker utan denna extra kontext inte kan hantera viktiga begrepp såsom människans natur? Min egen åsikt är trots allt att den extra kontext som jag givit här förvisso skulle kunna fördjupa förståelsen för vokabulären; men jag hittar ingen anakronism eller påyvlade av västerländska tolkningsmodeller för en österländsk filosof hos Stalnaker – på grund av en avsaknad av metakontext. Jämförelsen förblir i mina ögon väldigt värdefull även utan detta ytterligare lager av kontext. Att utföra jämförande studier kräver måhända av en att man drar något snävare gränser för hur mycket kontext som får komma med än en icke jämförande studie hade tillåtit. Men Stalnaker visar, i min mening, att det är fullt möjligt att göra en sådan snävare avgränsning och ändå utföra en skicklig transkulturell jämförelse.

Fråga 2

Hur förhåller sig Stalnaker till följande metodologiska aspekter för läsning av kinesisk filosofi: kontextualisering, rolletik, dygdetik, gongfu, pragmatism och jämförande metafysik?

Forskningsbakgrund: fem metodologiska aspekter för att förstå kinesiskt källmaterial

Rolletik

Roger Ames vill förstå den kinesiska tanketraditionen tankeskola med hjälp av en så kallad ”rolletik” som är ”processorienterad”. Ett sätt att försöka förstå denna tolkning är att ifrågasätta idén om att den bästa beskrivningen av vår erfarenhet av verkligheten kan förstås genom dekontextualiserade aspekter av denna verklighet. En av de aspekter som Ames anser

att den kinesiska traditionen inte vill dekontextualisera är tidsaspekten – så att man fokuserar på förändring och processer snarare än fenomen som är konstanta genom olika tidskontexter (objekt)⁴³.

Han argumenterar för att ”konsten att kontextualisera” är vad som ger viktiga personer deras upphöjda roll i tidig kinesisk kosmologi. Idén om att människans roll är att leva livet på ett ”vist” sätt; och därmed bli en viktig del i en meningsskapande kosmologisk process – ligger till grund för Ames rolletik. Ames anser att denna rolletik i sin tur är grunden för den kinesiska filosofiska traditionen⁴⁴.

Inspirerad av modern amerikansk pragmatism – specifikt William James – tänker han sig att också att det finns en implicit fråga i källmaterialet: vilken skillnad gör det⁴⁵?

Dygdetik

Lee Yearly definierar en dygd som en disposition att handla, känna och begära; vilken också involverar utövandet av intellektuell värdering – samt dessutom leder till någon form av igenkännbar mänsklig excellens eller mänskligt blomstrande. Dispositioner kan ses som naturliga eller införskaffade tendenser till handlingar. Dispositioner kan skapas genom träning; och kan förändra eller utgöra tillägg till en persons karaktär på ett signifikant vis⁴⁶.

Jonathan W. Schofer använder sig av Xunzi's filosofi för att skapa en mer specifik modell av dygdetik som passar just Xunzi. Han kallar denna specifika dygdetik för en reformationsmodell (för anskaffning av dygd). Denna reformationsmodell innebär att man försöker hantera och förändra naturliga spontana tendenser; vilka man inte anser vara lämpliga. Sådana spontana tendenser kan i denna modell bli omformade så att mer lämpliga emotionella svar på omgivningen kan läras in – och därmed kan dygdiga dispositioner skapas⁴⁷.

⁴³ Roger T Ames, “Philosophizing with Canonical Chinese Texts: Seeking an Interpretive Context” i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016, s. 50-53.

⁴⁴ Ames 2016, s. 50ff.

⁴⁵ Ames. 51-52

⁴⁶ Lee H Yearly *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*. Albany: State University of New York Press, 1990, s. 102-109.

⁴⁷ Jonathan W. Schofer i Kline, T. C. & Philip J. Ivanhoe, (red.) *Virtue, nature, and moral agency in the Xunzi*. Hackett Publishing, 2000, s. 71-75.

Gongfu

Peimin Ni presenterar ett alternativt sätt att läsa kinesisk filosofi, vid namn ”gongfu”. Han menar att detta sätt att läsa kinesisk filosofi var vanligt hos Song- Ming neo- konfucianisterna. Ni förklarar vidare att man idag använder begreppet mest i relation till kampsport; men att begreppet användes – och fortfarande används – för alla levnadskonster som kräver stor skicklighet och kultiverade färdigheter. Matlagning, retorik, dans och att hantera mänskliga relationer kan alla vara versioner av gongfu. Att läsa klassisk kinesisk filosofi som gongfu innebär att man intresserar sig för filosofernas idéer som en slags levnadskonst. Här kan estetik vara lika viktigt som moral, och träning ett sätt att vara⁴⁸.

Att förstå klassisk kinesisk filosofi på detta vis innebär också (i likhet med Ames processbaserade läsning) att man ser (eller tar vara på) en slags funktionalism i texterna. D.v.s att man inte utgår från att de klassiska texterna främst fokuserar på att formulera fakta; överföra information eller lägga upp en teori – utan snarare försöker framkalla ett visst svar hos en student. Eftersom studenter och tider varierar kan det hända att texten varierar i samklang med sådana omständigheter. Som ett exempel på hur denna funktionalism också kan vara uttryckt i text tar Ni upp hur Konfucius ger olika och motsägelsefulla instruktioner till olika studenter.⁴⁹

Funktionalismen innebär att det sättet vi tänker oss en klassisk teoretisk text – vilken börjar med att lägga upp premisser och antaganden; sedan resonerar och slutligen kommer till en slutsats – är inte nödvändigtvis det sätt en gongfu text skulle vara upplagd. Den skulle i stället starta med några antaganden kring omständigheterna hos en student - med syftet att sedan steg för steg guida denna student till högre artistisk perfektion. Vi bör läsa en gongfu text som en livsguide - en manual för livet - snarare än en diskurs om sanningen. Vi värderar en deskriptiv text utifrån dess sanningsenlighet, men vi värderar instruktioner enligt deras effektivitet⁵⁰.

Ni understryker också att en gongfu text inte enbart kan kontrasteras mot en text som handlar om sanning; utan att det också är stor skillnad på att läsa en text som instruktioner till hur man lever -jämfört med en text om moraliska regler. För Ni finns det förvisso ingen tvekan om att de kinesiska texterna, såsom Samtal med Konfucius, innehåller tankar om moral; men han

⁴⁸ Peimin Ni, “Gongfu Method in the Analects and its Significance Beyond” i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016, s.139-141.

⁴⁹ Ni 2016, s. 142.

⁵⁰ Ni 2016, s. 139-140.

menar att vår nuvarande förståelse för moral är alltför snäv för att fånga målet med sådana texter. Målen hos gongfu texter går mycket längre än att beskriva skyldigheter, det handlar i stället om livskonst⁵¹.

Pragmatism och gongfu:

Ni vill dock skilja en pragmatism inom gongfu stilen gentemot västerländsk pragmatism. Båda dessa skolor av pragmatism värderar idéer och teorier utifrån deras praktiska aspekter. Ni förklarar att vissa akademiker (han nämner Li Zehou) har på grund av denna likhet – karakteriserat klassisk kinesisk filosofi som en slags pragmatiskt förnuft. Men ordet pragmatism, *πραγμα* (pragma), betyder enligt Ni från handling – och passar därför bäst till att beskriva en filosofi som utvärderas enligt vilka handlingar som produceras. Gongfu stilen innebär i stället att man riktar in sig på vad en handling gör för agenten (den som handlar). Gongfu riktar in sig på att kutivera en person, snarare än att i *allmänhet* utvärdera handlingar effekt. Vidare är aspekter såsom estetik mycket viktiga i gongfu stilen; och den går därmed utöver pragmatism i allmänhet⁵².

Dygdetik och gongfu

Ni jämför också gongfu konceptet med dygdetik. I detta sammanhang påpekar Ni att gongfu konceptet är en bredare version av levnadskonst än dygdetik är. Konceptet dygd har blivit moraliserat menar han – till att förstås främst som skyldigheter snarare än levnadskonst. Han menar att en hel del vanor och karaktärsdrag har väldigt lite med moraliska skyldigheter att göra – men kan ändå vara värda att berömma eller fördöma; och kan påverka värdet och skönheten i ett liv rejält. Ni menar att gongfu konceptet fångar upp dessa aspekter bättre än dygdetiken gör⁵³.

Gongfu och metafysik

Gällande metafysik, menar Ni att gongfu stilen innebär att man inte förlitar sig på en enda teori om metafysik – snarare att man kan använda metafysiska historier som livsinstruktioner, enligt den pragmatik och estetik som gongfu stilen innebär⁵⁴.

⁵¹ Ni 2016, s. 143.

⁵² Ni 2016, s. 148.

⁵³ Ni 2016, s. 147–148.

⁵⁴ Ni 2016, s. 148.

Pragmatism

Shor-Hoon Tan; påpekar att han tidigare förespråkade en läsning av Konfucius inspirerad av modern amerikansk pragmatism. Men han ger nu ett mer kritiskt perspektiv på en sådan läsning av antika källor. Tan menar dock att det finns enorma utmaningar för de som vill läsa in en modern pragmatik i klassiska kinesiska källor⁵⁵.

Skillnader gentemot modern pragmatik:

En stor olikhet ligger i hur moderna pragmatiker såsom John Dewey - tar ställning för modern vetenskap. Man tänker sig i Deweys pragmatism att alla mänskliga erfarenheter och deras produkter; inklusive lögn, drömmar, galenskaper, myter och teorier kan förstås på samma sätt som naturfenomen – fossiler, myggor, stjärnor, blodcirkulation etc. Vilket för Dewey, enligt Tan – innebär att de kan förstås fullständigt med hjälp av vetenskap⁵⁶.

Den typ av pragmatism som representeras av Dewey (där själva idén om vetenskap och hur man hanterar problem genom experiment är essentiell) skiljer sig från en antik kinesisk pragmatism och är svår att läsa in hos till exempel Konfucius. Även om vi antar att Konfucius tar utgångspunkt i ett problem, så är det inte ofta Konfucius presenterar det Dewey skulle kalla "facts of the case" (fakta rörande problemet); åtminstone inte i någon modern betydelse av ordet fakta. Allegorier och liknelser spelar en större och mer avgörande roll hos Konfucius⁵⁷.

Tro vs pragmatism

Det är heller inte helt säkert att konfucianismen betraktade sin tro som pragmatisk (som helhet) – snarare än, i första hand, sann. Man skulle fortfarande kunna tänka sig att en viss predikan är avsedd att ge en viss effekt. Men det kan vara svårt för en modern läsare att se vad för effekter man tänkte sig att ens predikningar skulle ha – utöver det som man faktiskt berättar⁵⁸.

⁵⁵ Sor-hoon Tan "Confucianism and Pragmatist Methods: Keeping Faith with the Confucian Moral Mission" i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016, s. 167.

⁵⁶ Tan 2016, 173.

⁵⁷ Tan 2016, 172–173.

⁵⁸ Tan 2016, 167-169.

Jämförande metafysik

Franklin Perkins menar att det mest optimala sättet att göra tvärkulturella jämförelser i allmänhet, är att basera dessa på något vi har egna erfarenheter av. Det hjälper – menar han – när man ska förstå främmande begrepp att titta på hur dessa har använts i förhållande till något vi har gemensamt – tex basala kroppsliga eller samhällliga erfarenheter; eller basala relationer (såsom familjerelationer). Perkins argumenterar till exempel för att begreppet 仁 (”ren” på pinyin) – kan analyseras utefter hur det används i förhållande till basala relationer som dyker upp i dess kontext. Sålunda kan man alltså titta på hur begreppet används gentemot tanken om att sätta sig själv före andra; eller gentemot skillnader i hur folk behandlar sina egna föräldrar jämfört med andras; eller hur det används gentemot tankar om fattiga människor. Att titta på sådana basala relationer knyter samman begreppet med en kontext som är erfarenhetsmässigt enkel att förstå – transkulturellt. Att starta med sådana erfarenhetsbaserade jämförelser menar Perkins är lättare än att tex försöka jämföra med ett västerländskt begrepp rakt av (såsom att jämföra begreppet ren med godhet – vilket det ofta översätts till). Genom att relatera till en erfarenhetsmässigt enkel kontext får man en startpunkt för jämförelser⁵⁹.

Men Perkins menar att just området metafysik är klurigare när det gäller att koppla koncept till transkulturella erfarenheter. Vissa metafysiska teman kan vara svåra eller helt enkelt omöjliga att koppla till basala gemensamma erfarenheter. Samtidigt är Perkins inte negativt inställd till att göra jämförelser på svåra områden. Han påpekar att man förvisso skulle kunna argumentera för att metafysiska antaganden om verkligheten är så annorlunda i olika tanketraditioner att det blir omöjligt att föra dialog mellan dem. Själv menar han dock att stora skillnader visst skulle kunna göra jämförande projekt svåra; men också mer intressanta. Om en viss tradition formulerar sin metafysik så att andra alternativ blir otänkbara – så är den metafysiska traditionen säkerligen otillräcklig i sig själv; argumenterar han - och därmed blir det intressant att jämföra denna med andra traditioner⁶⁰.

För att närma sig denna fråga tar Perkins upp ett tankeexperiment hämtat från Willard Van Orman Quine. Detta experiment rör inlärandet av ett nytt ord - ”gavagai”. Ifall man hörde

⁵⁹ Franklin Perkins, “Metaphysics and Methodology in a Cross-Cultural Context” i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016, s. 196-197.

⁶⁰ Perkins 2016, s. 193-194, 197.

detta helt nytt ord; och skulle lära sig koppla samman det med ett annat, ”kanin” – skulle man då kunna göra detta och få alla nyanser rätt? Man skulle säkert kunna lära sig ordet gavagai, menar Perkins, men kanske skulle man fortfarande mena något annat jämfört en annan person som fick lära sig ordet - och koppla ihop det med kanin. Kanske skulle man själv tänka på kanin som koncept eller helhet när man sade ordet gaivagi; medan den andra personen tänkte på kanindelar, sammansatta på ett visst sätt när denna uttryckte samma ord. Det är heller inte säkert att en rad delade konkreta erfarenheter skulle kunna disambiguera mellan de olika betydelserna. Att jaga, föda upp och äta kaniner skulle inte nödvändigtvis avslöja de olika ontologiska antagandena om ordet gavagai, för de två olika personerna i tankeexperimentet.

Perkins tar upp olika sätt man kan förstå liknande metafysiska koncept för att underbygga detta tankeexperiment. Man kan till exempel förstå självet som en oberoende substans; ett provisoriskt namn för en samling olika fenomen; en viss kvalitet hos en odödlig själ; eller ett samlingsnamn för en rad ontologiskt distinkta på varandra följande händelser. Människor med olika uppfattningar om självet skulle ändå kunna leva sida vid sida, dela konkreta uttryck för jaget – och ändå inte märka av dessa skillnader, menar Perkins. Precis som det är svårt i kaninexemplet ovan att helt förstå om man menar detsamma som någon annan som lärt sig samma ord och haft liknande konkreta erfarenheter⁶¹.

Perkins menar att metafysiska frågor ofta förblir implicita, outtalade eller till och med omedvetna hos en kultur. Svårigheter kan uppstå när metafysiken är både uttalad och ett relativt långt avstånd föreligger mellan dess uttryck och en gemensam mänsklig erfarenhetssfär. Neo-confuciansiter skrev till exempel ofta om 理 (”li” på pinyin). Detta översätts ibland till princip, ibland till mönster, ibland till koherens. Perkins menar att alla dessa ord ger upphov till olika implicita metafysiker. Men nästan allt Neo-konfucianisterna säger kan läsas med alla tre översättningar. Man kan försöka lokalisera begreppet i dess nätverk av relaterade begrepp, men tvetydigheten kvarstår. Utan transkulturella jämförande studier (i filosofi), som kan ta upp kontraster i metafysik blir det svårt att se varför de egna återkommande frågorna inom filosofi inte är *allas* återkommande frågor inom filosofi. Ett sätt att förstå metafysiska begrepp är således med hjälp av jämförande filosofi⁶².

⁶¹ Perkins 2016, s. 197-198.

⁶² Perkins 2016, s. 197-199.

Resultat/Diskussion fråga 2

- Hur förhåller sig Stalnaker till följande metodologiska aspekter för läsning av kinesisk filosofi: kontextualisering, rolletik, dygdetik, gongfu, pragmatism och jämförande metafysik?

Som frågan antyder förekommer flertalet sätt att hantera kinesisk filosofi. Detta innebär också att det finns en diskussion om vilka av dessa metoder är mest lämplig för att förstå tankar i källmaterialet. Ovan har jag kartlagt ett antal metoder för att förstå källmaterialet. Vi har sett hur vissa akademiker ser antik kinesisk filosofi som en form av dygdetik, medan andra menar att denna skola lägger för mycket tonvikt på moraliska skyldigheter och för lite tonvikt på estetik och livskonst. Vi har också sett hur vissa akademiker vill förstå den kinesiska tanketraditionen med utgångspunkt från en pragmatism, medan andra menar att detta är ett alltför modernt förhållningssätt till materialet; inte minst när det gäller metafysiska delar och allegoriskt tänkande. Vi har också sett hur man kan betrakta kinesisk filosofi som en kontextualiserande filosofi (i Ames processororienterade läsning).

Hur orienterar sig Stalnaker till dessa metoder för att läsa kinesisk filosofi? I min mening förekommer det i Stalnakers arbete flera olika lager i hur han hanterar metodologi. I relation till att förstå vokabulären hos författaren argumenterar han i första hand för att jobba med kontext. Mot kontextualisering ställer han ett alternativ: Roger Ames. Han tar avstånd från Ames genom att påpeka att denna ibland till och med medvetet tillämpar anakronismen som metod. Han syftar på Ames tvärkulturellt anakronistisk metod - som för Ames ämnad att närmare förstå materialet; men är enligt Stalnaker alltså mer av ett kreativt filosoferande projekt än ett historiskt undersökande ⁶³.

Att ställa Ames metodologi mot kontextualisering såsom Stalnaker gör – kan dock ge intrycket av att man endast behöver av att välja mellan dessa två metodologier för att uttömma möjligheterna för en läsning av materialet. Som vi sett i forskningsbakgrunden till denna fråga förekommer flera andra metodologier i en diskussion om hur man bäst kan förstå vokabulären. Vi har också sett hur Burke påpekar just att kontextualisering är en av flertalet idéhistoriska metoder; då han sätter kontextualisering i kontext. Jag har följt Burk i det teoretiska perspektiv jag tillämpar på uppsatsen; på ett sätt ger vidare underlag till att inte kan

⁶³ Stalnaker 2006, s 15.

betrakta kontextualisering som Metoden (med stort M); även om man väljer bort Ames rolletik. Att ställa dessa två metoder mot varandra är således inte en uttömmande redovisning av vilka val man måste göra för att undvika missförstånd av en filosofers vokabulär.

Men det förekommer som nämnt flera lager av metodologiska förhållningssätt hos Stalnaker. Utöver att ställa Ames mot kontextualisering har han valt att jobba med en modell baserad på dygdetik. Specifikt använder han sig av Jonathan Schofers reformationsmodell. Detta är dock inget han nämner i samband med att en strävan efter att förstå vokabulären. Anledningen till att han väljer dygdetik verkar istället vara att han är intresserad av etisk- religiös kultivering; vilken han kopplar ihop med dygdetik⁶⁴.

Stalnaker menar att breda tänkare såsom Xunzi förtäljer många historier⁶⁵. Dygdetiken är i detta sammanhang hans sätt att sätta fokus på de delar av materialet han är intresserad av. Denna metod verkar således inte ha valts för att bättre förstå vokabulären. Vi skulle kunna göra ett antagande om att han med sitt val av dygdetik också visar en uppfattning om att just detta sätt att läsa materialet är ett lämpligt sätt att närma sig de aspekter han är intresserad av – även utifrån tanken att man vill undvika anakronism och andra missförstånd. Men det förekommer ingen tydlig diskussion om detta. Andra metoder för att läsa kinesisk filosofi nämner han heller inte. Istället verkar det alltså som att Stalnaker i första hand har utfört ett binärt val för att förstå vokabulären. Valet har stått mellan Ames rolletik och en metod baserad på kontextualisering.

Utifrån hur Stalnaker jobbar med kontextualisering och dygdetik kan vi alltså se att det finns två syften med att välja en metodologi. Det ena är att man vill undvika anakronism eller att missförstå materialet på andra sätt (detta verkar vara anledningen till att Stalnaker vill använda sig av kontextualisering). Det andra är att fokusera på en viss del av materialet (detta verkar vara anledningen till att Stalnaker vill använda sig av dygdetik).

Sålunda kan syftet man har med undersökningen vara med och avgöra vilken metodologi som används, eftersom syftet avgör vilken del av texten man vill fokusera på. Vad jag kan se föreligger dock en uppenbar fara i detta. Om man omedvetet (eller medvetet) vill läsa in något i originaltexterna som inte fanns där från början; kan metodologin vara med att underlätta en

⁶⁴ Stalnaker 2006, s. 6, 19, 40.

⁶⁵ Stalnaker 2006, s 28.

sådan läsning. Speciellt ifall metodologin skapats (medvetet eller omedvetet) för att kunna göra just en sådan läsning, snarare än för att approximera originalbetydelsen av texten så väl som möjligt. Detta verkar också vara fallet med Ames rolletik – där en specifik 1900-talsversion av rollbaserad kontextualisering läses in i originaltexterna. Sannolikt är Ames kontextualiserande rolletik en utveckling av av Goffmans dramaturgiska ansats till kontextualisering. Som vi sett i Burkes genomgång av ordet kontext, så såg Goffman människor som spelande sociala roller. Ames kopplar ihop en sådan kontextualism med amerikansk pragmatism och hävdar sedan att denna ”rolletik” finns i källmaterialet snarare än att vara hans egen kreation.

Samtidigt kan man fortfarande tänka sig att en metodologi som skapats just för att approximera betydelsen av texten så väl som möjligt – faktiskt lyckas med just detta, åtminstone för någon aspekt av en mångfacetterad tänkare. I sådana fall kan man utnyttja denna metodologi när man vill fokusera på just den aspekt som metoden ökar förståelsen för. Detta kan mycket väl vara fallet med dygdetik och Stalnakers intresseområde: moralisk-religiös kultivering.

För att kunna veta att en metodologi passar utforskandet av en viss aspekt hos en tänkare bör denna metodologi, i min mening - ha utvärderats för syftet man ämnar använda den för. Detta för att man ska ha hunnit avgöra vilket som är hönan och vilket som är ägget: är detta en metod vi väljer för att se en viss aspekt i ett källmaterial – utan att metodologin för den sakens skull approximerar vad som verkligen är textens originalmening? Eller är detta en bra metod för att förstå någon aspekt av originaltexten, som vi sedan kan använda oss av när vi vill fokusera på denna del av texten?

Vad gäller dygdetiken så är detta inte en ny metodologi för att förstå kinesisk filosofi. Yearly använde sig av den redan på 90- talet⁶⁶. Flertalet akademiker tillämpat denna metodik sedan dess. Som exempel kan ges Stephen Angle⁶⁷, May Sim⁶⁸, Brian Van Norden⁶⁹ och Jiyuan Yu⁷⁰. Den specifika modell som Schofer tillämpar för Xunzis filosofi existerade år 2000⁷¹. För att vara rättvis mot Stalnaker kan det alltså vara värt att notera att det inte verkar orimligt

⁶⁶ Yearly, 1990

⁶⁷ Stephen Angle, *Sagehood*. New York: Oxford University Press, 2012.

⁶⁸ May Sim, *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*. New York: Cambridge University Press, 2007.

⁶⁹ Bryan W Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007.

⁷⁰ Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle*. New York: Routledge, 2007.

⁷¹ Schofer, 2000

hävda att dygdetiken är en beprövad metod att använda, för att zooma in på de delar av texterna som en sådan läsning leder en att fokusera på.

Det förekommer också hos Stalnaker slags tredje, mer implicit lager av metodologisk diskussion – som kan relateras till vissa av de metodologier som togs upp i forskningsbakgrunden.

Då Stalnaker diskuterar Foucault i relation till sina brokoncept, tar han upp en kritik mot Foucault som skulle kunna överföras till en gongfu läsning av materialet; och även till viss del en pragmatisk läsning. Stalnaker påpekar att både Pierre Hadot och Maria Antonaccio kritiserar Foucault för ett överdrivet fokus på estetik och existentiell stil – samt att Foucault underskattar värdet av universella filosofiska sanningar och moraliska regler givna av metafysik. Detta kan ses som en implicit kritik av en gongfu läsning av materialet – som i likhet med Foucault sätter stor vikt vid estetik och existentiell stil samtidigt som den spelar ner betydelsen av universella metafysiska sanningar. På samma sätt kan detta även ses som en implicit kritik av pragmatiska läsningar där vikten av universella moraliska regler spelas ned⁷².

En sådan kritik av att tonvikt läggs på estetik, pragmatism och existentiell stil - framför universella metafysiska sanningar leder dock till en svårighet som Stalnaker inte tar upp. Nämligen hur man ska förstå universella metafysiska antaganden i materialet. Om dessa är viktiga är det som konsekvens också extra viktigt att man förstår dem rätt. Vi har sett hur Perkins redovisar och diskuterar flertalet svårigheter med att tolka metafysik i källmaterialet. Bland annat hur metafysiska frågor ofta förblir implicita, outtalade eller till och med omedvetna hos en kultur; och att svårigheter med tolkningar kan uppstå när metafysiken är både är uttalad och ett relativt långt avstånd föreligger mellan dess uttryck och en gemensam mänsklig erfarenhetssfär. Men ifall Perkins har rätt och det förekommer specifika svårigheter med att tolka metafysiska antaganden i antikt källmaterial – så uppvisar Stalnaker inte någon större medvetenhet om detta. Jag ser nämligen inte att Stalnaker redovisar några tankar kring sådana svårigheter att tolka metafysiska antaganden. Ej heller några tankar om hur tvärkulturellt jämförande projekt kan vara med att hantera dessa (såsom vi sett att Perkins anser).

⁷² Stalnaker 2006, s 34.

Ifall jag saknar något i Stalnakers metodologiska upplägg är det därför en tydligare diskussion om varför universella metafysiska antaganden prioriteras framför funktionalism och estetik, där man går in i några av alla de detaljer som finns kring sådana metodologier; samt ett tydligare grepp om de svårigheter för tolkning som följer med den prioritering som Stalnaker gör – det vill säga utmaningar för att tolka metafysisk.

Fråga 3

Utöver ovanstående metodikval inför Stalnaker dessutom ett nytt begrepp: ”brokoncept”. Detta är för att hantera en utmaning för jämförande studier, rörande exakt hur man ska gå tillväga för att bringa koncept från olika traditioner i konversation med varandra⁷³. Brokoncept finns inte med i ovanstående redovisning om metoder för att hantera kinesisk filosofi och jämförande studier; utan är så vitt jag vet unika för Stalnaker; varför jag har skrivit en specifik fråga för att utforska konceptet:

Vad är brokoncept och hur arbetar Stalnaker fram brokonceptet människans natur?

Stalnaker och brokoncept

Brokoncepten svarar på frågan- vad är det egentligen man ska jämföra? Brokoncept är generella begrepp – såsom ”människans natur”, vilka kan ges så mycket innehåll att de kan vara meningsfulla och styra jämförande frågeställningar – men fortfarande vara öppna nog för att kunna specificeras till särskilda fall⁷⁴.

Som exempel kan ges begreppet ”människans natur”, som har fyra aspekter. Den första aspekten gäller våra ”animaliska” eller fysiska sidor – vilka Stalnaker associerar med vissa behov - såsom att dricka, sova, få uppmärksamhet, status, lära sig nya saker; samt dessutom med aversion mot vissa saker, till exempel smärta, hunger, döden. Som andra aspekt är människans natur är också ett sätt att tala om vad som är gemensamt för alla människor. Som tredje aspekt (och i kontrast till den första) kan det också ha att göra med vad vi anser vara

⁷³ Stalnaker 2006, s. 17, 122-123..

⁷⁴ Stalnaker 2006, s.17, 122-123.

unikt för människor (alltså vår icke animaliska del). Den fjärde aspekten rör våran naturliga utveckling över en livstid⁷⁵.

Genom att använda detta brokoncept som alltså är relativt brett, undviker han ett problem som han skulle kunna stöta på om han valde att jämföra ett begrepp hos den ena filosofen med ett begrepp hos den andra på ett mer direkt vis. Det finns som nämnt ingen exakt motsvarighet mot konceptet ”natura” hos Augustinus – om man tittar i Xunzis idévärld. Men ett bredare begrepp – människans natur, med dess fyra aspekter – kan fånga upp både ”natura” hos Augustinus och relaterade teman hos Xunzi⁷⁶.

Brokoncepten kan således ses som övergripande teman – hämtade varken från Xunzi eller Augustinus – utan snarare från vad Stalnaker anser vara intressant filosofiområde. Dessa övergripande teman används som verktyg för att uttrycka vad det är man vill jämföra hos de båda filosoferna. Men de är inte konstruerade ur ett fullständigt vakuum. De (och således också svaret på vad det är man ska jämföra) kan växa gradvis ur läsningen av källmaterialet⁷⁷.

I sitt eget arbete med brokonceptet människans natur skiftade Stalnaker fram och tillbaka mellan Xunzis och Augustinus texter; och under denna resas gång förfinades brokonceptet mer och mer. För att komma fram till just begreppet människans natur och för att ge det rätt innehåll, jobbade Stalnaker utefter frågor som representerade hans intresseområde: Hur kan man förstå människor före, under och efter de processer av etisk-religiös förändring som Augustinus och Xunzi förespråkar? Varför tror de att sådana förändringar är nödvändiga, och hur blir de uppnådda rent praktiskt? Dessa frågor ledde fram till ett antal brokoncept; varav människans natur var ett. Detta förarbete till en faktisk jämförelse mellan de båda filosoferna utfördes ej heller i ett akademiskt vacuum – för Stalnaker var arbeten från Pierre Hadot och Michel Foucault akademisk bakgrund. Från Hadot hämtar han ett intresse för religiösa förståelsers praktiska sida⁷⁸.

Från Foucault hämtar han inspiration från dennas konceptualisering av etik hos människan. Stalnakers förståelse för Foucault modell för etik innebär att man delar upp människan som

⁷⁵ Stalnaker 2006, s. 36.

⁷⁶ Stalnaker 2006, s.17-18,122-123.

⁷⁷ Stalnaker 2006, s.17-18,122-123.

⁷⁸ Stalnaker 2006, s.33.

etisk varelse i fyra kategorier. (Dessa fyra kategorier skapades i motreaktion till regelorienterade etiska modeller). Den första kategorin (etisk substans) har med moralisk personlighet att göra – den delen av självet som utvärderas efter moral. Den andra kategorin (sätt av underkastelse) handlar om hur man ser sin relation till moraliska skyldigheter. I Stalnakers tolkning av denna kategori ser man sin relation till moraliska skyldigheter med hjälp av imaginära resurser; vilka görs tillgängliga via en specifikt etisk vokabulär, som förekommer i historier, metaforer och symboler vilka knyts till någon ide om varande. Den tredje kategorin (etiskt arbete) handlar om hur man transformerar sig själv till ett etiskt subjekt. Den fjärde kategorin handlar om etiska ideal. Stalnaker relaterar sina brokoncept till dessa kategorier. Vad gäller människans natur så är det den första kategorin (etisk substans), som Stalnaker drar en parallell till⁷⁹.

Sålunda har alltså Stalnakers brokoncept valts för att ge ett fokus på vissa punkter i en större förståelse för frågeställningar kring etisk kultivering. Stalnaker är dock noggrann med att understryka att brokoncepten inte är ämnade att representera några transkulturella universalier eller ”djup” transkulturell struktur. De är i stället menade att organisera koncept hos båda filosofer man vill jämföra genom att samla disparata element under ett tema⁸⁰.

Brokoncepten ska kunna ses som en slags metavokabulär; en vokabulär om vokabulären; utan att för den sakens skull vara en lillebror till esperanto – de ska inte utgöra en slags universalspråk som till fullo kan uttrycka båda författares vokabulär i ett tredje språk. De ska bara kunna assistera undersökandet av relationer mellan två traditioner. Deras syfte är att kunna hitta likheter och skillnader i sätt att tänka (samt även likheter inom skillnader och skillnader inom likheter)⁸¹.

I samband med att Stalnaker introducerar dessa brokoncept vill han också ta upp något som han tänker sig kan oroa många läsare: nämligen att brokoncepten – ifall de ges för mycket innehåll – kan komma att forcera frågeställningar i stället för att guida dem. Han tänker sig i samband med detta att man kan komma att finna att alla tänkare i varje tradition är djupt intresserad av de egna intresseområdena. Dvs att man projicerar sitt eget intresse på texterna via brokoncepten, så att man ser varje författare som svarande på ens egna frågor snarare än

⁷⁹ Stalnaker 2006, s.34-35.

⁸⁰ Stalnaker 2006, s.17-18.

⁸¹ Stalnaker 2006, s 18.

frågor de själva var intresserade av. I motsats till detta bör alltså brokoncepten skapas så att de plockar fram en vokabulär hos författaren, utan att förvägna användandet eller intentionen bakom denna vokabulär. För att undvika en sådan projektion bör man vara väl förtrogen med hur författarna använder koncept; eftersom det är specifik kunskap om just vokabulären som hindrar en sådan projektion från att hända⁸².

Sammanfattningsvis kan man säga att Stalnakers övergripande strategi således *inte* börjar med att jämföra Augustinus med Xunzi omedelbart utan en jämförelse växer fram utifrån ett förarbete som inkluderar skapandet av brokoncept; såsom människans natur. Därefter har han fångat in vilka delar av Xunzis och Augustinuss idévärld som är intressanta för honom att titta på hos de båda författarna – och han kan då börja jämföra dessa mer direkt med varandra.

Resultat/diskussion fråga 3

- Vad är brokoncept och hur arbetar Stalnaker med brokonceptet människans natur?

Vi har sett att brokoncepten svarar på frågan- vad är det egentligen man ska jämföra? Vi har också sett hur Stalnaker vill att dessa brokoncept ska vara generella begrepp – såsom ”människans natur”, vilka kan ges så mycket innehåll att de kan vara meningsfulla och styra jämförande frågeställningar – men fortfarande vara öppna nog för att kunna specificeras till särskilda fall. Samt hur Stalnaker menar att man bör akta sig för att projicera sitt eget intresse på texterna via brokoncepten, så att man ser varje författare som svarande på ens egna frågor snarare än frågor de själva var intresserade av. I motsats till detta bör alltså brokoncepten skapas så att de plockar fram en vokabulär hos författaren, utan att förvägna användandet eller intentionen bakom denna vokabulär. För att undvika en sådan projektion bör man vara väl förtrogen med författarnas vokabulär; eftersom det är specifik kunskap om just vokabulären som hindrar en sådan projektion från att hända

Vi har också sett också hur Stalnaker, för att komma fram till brokonceptet människans natur och för att ge det rätt innehåll, jobbade utefter frågor som representerade hans intresseområde i en initial läsning av materialet: Hur kan man förstå människor före, under och efter de

⁸² Stalnaker 2006, s 17-18.

processer av etisk-religiös förändring som Augustinus och Xunzi förespråkar? Varför tror de att sådana förändringar är nödvändiga, och hur blir de uppnådda rent praktiskt? Pierre Hadot och Michel Foucault förelåg som akademisk bakgrund till detta förarbete.

Diskussion om brokoncept:

För Stalnaker verkar dessa brokoncept främst vara ett sätt att organisera materialen han jobbar med. Samtidigt verkar de kräva ett rejält förarbete för att plockas fram. Det blir som att man gör en liten miniuppsats: med frågeställning och akademisk bakgrund innan man ens påbörjar det riktiga arbetet. Med tanke på den mängd arbete som verkar ligga bakom att plocka fram dessa brokoncept kan man fråga sig om de är nödvändiga. Själv tror jag fördelen med dem ligger i något som Stalnaker själv inte noterar. Nämligen att de artikulerar en annars relativt omedveten process. Sannolikt växer idéer om vad som ska jämföras i en jämförande studie fram från läsning av material även utan att man medvetet jobbar med så kallade brokoncept; och författaren organiserar troligen ändå material utefter vad han/hon är intresserad av att jämföra - med utmaningen att inte projicera egna intressen på tolkningen av författarens filosofi.

Men att jobba med brokoncept medvetandegör en sådan process genom att artikulera den och strukturera den efter samma princip som uppsatsen själv har (man ställer frågor, och jobbar också utefter en akademisk bakgrund). Genom att artikulera och organisera arbetet med att ta fram vad det är som ska jämföras kan man kanske lättare betrakta processen och förhålla sig till den kritiskt. Jag hade själv kunnat tänka mig att utföra ett liknande arbete ifall jag skulle göra en jämförande studie; men kanske på en mer informell nivå – mer som ett sätt att kontrollera sig själv medan man bygger upp en frågeställning än som en del av en frågeställning.

Sammanfattande diskussion.

De undersökningar jag gjort angående metoder för att läsa kinesisk filosofi samt vilken makrokontext som förekommer kring filosofen Xunzi – visar i min mening på ett omfångsrikt

metodologiskt material med en uppsjö av detaljer man kan fördjupa sig – inklusive en diskussion mellan olika fraktioner kring både stora och små frågor.

Samtidigt vill jag hävda att den undersökning jag gjort kring hur Stalnaker använder sig av brokoncept visar att hur dessa kräver relativt mycket tid för att arbeta med. Stalnaker gör ett rejält förarbete för att plocka fram dessa brokoncept. Att arbeta såsom Stalnaker gör med brokoncept ter sig således för mig som ett arbetssätt vilket kräver relativt snäva avgränsningar i andra arbetsområden, inklusive fördjupning i olika former av kontext samt annan metodologi. Detta på grund av den tid som arbetet med brokoncepten tar.

Stalnaker själv är högst medveten om att frågor om avgränsningar är essentiella vid jämförande metodologi. Han tänker sig att en kritiker kan undra ifall inte jämförande studier som sådana vilar på överdrivna förenklingar av hela idétraditioner - vilka leder till impressionistiska slutsatser. Överdrivna förenklingar kan uppstå på grund av att man inte klarar en djupdykning i materialet, eftersom man måste gå vidare till själva jämförelsen⁸³.

Den avgränsning som Stalnaker tycker är mest fruktbar med tanke på en avvägning mellan djup och bredd på materialet – är att jämföra två specifika tänkare med avseende på ett tema (som ett framgångsrikt exempel på en sådan avgränsning nämner han Karen Carr och Philip Ivanhoes "The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard"). Generaliseringar kring en författare anser han också vara mer valida än de som gäller en hel tradition⁸⁴.

Genom att svara på frågorna till denna uppsats tror jag att jag har fått en inblick i vad man kan tänkas missa i form av metodologisk skärpa - på grund av de avgränsningar man gör när man jobbar som Stalnaker gör.

Men trots den rikedom på omfång och detalj som finns tillgänglig vad gäller metodologiska frågor tycks Stalnaker dock ha hanterat jämförelsen bra - även med sin avskalade variant av metodologisk diskussion. Jag har inte kunnat påvisa några allvarliga missförstånd av vokabulären då jag tittade på en typ av kontext som Stalnaker var ovillig att ta upp (makrokontext). Jag har förvisso påpekat att jag saknar en tydligare diskussion om varför

⁸³ Stalnaker 2006, s 14.

⁸⁴ Stalnaker 2006, s 14-15.

universella metafysiska antaganden prioriteras framför funktionalism och estetik; samt ett tydligare grepp om de svårigheter för tolkning som följer med en sådan prioritering. Men som helhet anser jag trots detta att Stalnaker har han lyckats bra med att undvika anakronism eller att påtvinga en österländsk tradition tankar som inte hör hemma där. Han utför en värdefull jämförelse med hjälp av sina brokoncept, trots att detta kräver stora avgränsningar i andra områden. I stället för att visa hur mycket Stalnaker missar genom att undersöka det detaljrika metodologiska fält som finns tillgängligt; tycker jag att undersökningen visar hur en skicklig avgränsning kan leda till goda resultat trots en sådan rikedom.

Vidare undersökning

Vid undersökning av kontext har jag fokuserat främst på metakontext, eftersom detta är något Stalnaker tar upp väldigt lite av i sin egen redogörelse för kontexten. Man hade kunnat komplettera en sådan undersökning med kontexter på flera andra nivåer. Detta gäller till exempel hur olika delar i Xunzis text hänger ihop eller inte hänger ihop med varandra.

Jag har tagit upp ett antal metodologier för att läsa kinesisk filosofi; men som sagt förekommer en pluralism på området. Sålunda hade man kunnat gå vidare och undersöka den tillgängliga metodologiska bredden för att läsa kinesisk filosofi ytterligare.

Jag har fokuserat på ett brokoncept som Stalnaker använder sig av: men flertalet andra förekommer; och man hade kunnat gå vidare och undersöka hur Stalnaker tar fram flera av dessa.

Referenser

- Angle, Stephen. *Sagehood*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Ames, Roger T. "Philosophizing with Canonical Chinese Texts: Seeking an Interpretive Context" i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016.
- Burke, Peter. "Context in context." *Common knowledge* 8.1 (2002): 152-177.
- Burke III, Edmund. "Toward a Comparative History of the Modern Mediterranean, 1750–1919." *Journal of World History* 23.4 (2012): 907-939.
- Dubs, Homer H. "Mencius and Sün-dz on Human Nature." *Philosophy East and West* (1956): 213-222.
- Goldin, Paul Rakita. *Rituals of the way: The philosophy of Xunzi*. Open Court Publishing, 1999.
- Ivanhoe, Philip J. "Human nature and moral understanding in Xunzi." *International philosophical quarterly* 34.2 (1994): 167-175.
- Ivanhoe, Philip J. i Kline, T. C. & Philip J. Ivanhoe, (red.) *Virtue, nature, and moral agency in the Xunzi*. Hackett Publishing, 2000, s. 244-245.
- Knudsen, Ann-Christina L. & Karen Gram-Skjoldager. "Historiography and narration in transnational history." *Journal of Global History* 9.1 (2014): 143-161.
- Levine, Ari Daniel. "Public Good and Partisan Gain: Political Languages of Faction in Late Imperial China and Eighteenth-Century England." *Journal of World History* 23.4 (2012): 841-882.
- Littlejohn, Ronnie i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016.
- Moyn, Samuel & Andrew Sartori, (red.). *Global intellectual history*. Columbia University Press, 2013.
- Neunsinger, Silke. "Cross-over! Om komparationer, transferanalyser, histoire croisée och den metodologiska nationalismens problem." *Historisk tidskrift* 130.1 (2010): 2-23.
- Ni, Peimin, "Gongfu Method in the Analects and its Significance Beyond" i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016.

Perkins, Franklin, "Metaphysics and Methodology in a Cross-Cultural Context" i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*.

Bloomsbury Publishing Plc, 2016.

Schofer, Jonathan W. i Kline, T. C. & Philip J. Ivanhoe, (red.) *Virtue, nature, and moral agency in the Xunzi*. Hackett Publishing, 2000, s. 71-75.

Sim, May. *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Stalnaker, Aaron. *Overcoming our evil: Human nature and spiritual exercises in Xunzi and Augustine*. Georgetown University Press, 2006.

Tan, Sor-hoon "Confucianism and Pragmatist Methods: Keeping Faith with the Confucian Moral Mission" i Sor-hoon Tan (red.), *Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016.

Tanner, Harold Miles. *China: A history*. Hackett Publishing, 2009.

Tavor, Ori. "Xunzi's Theory of Ritual Revisited: Reading Ritual as Corporal Technology." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 12.3 (2013): 313.

Van Norden, Bryan W. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Wong David i Kline, T. C. & Philip J. Ivanhoe, (red.) *Virtue, nature, and moral agency in the Xunzi*. Hackett Publishing, 2000, s. 145.

Yearly, Lee H. *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*. Albany: State University of New York Press, 1990, s. 102-109.

Yu, Jiyuan. *The Ethics of Confucius and Aristotle*. New York: Routledge, 2007.