

Comparatieve filosofie zonder cultuur: enkele historische reflecties over dekolonisatie in de filosofie

Ady Van den Stock¹

[N]ow the Great map of mankind is unrolled at once, and there is no state or Gradation of barbarism, and no mode of refinement we have not at the same instant under our View. The very different Civility of Europe and China; the barbarism of Persia and Abyssinia; the erratic manners of Tartary, and of Arabia. The Savage state of North America and of New Zealand. Edmund Burke (1729-1797) aan William Robertson (1721-1793), 9 juni 1777
(geciteerd in Hall 2017, 55).

Le siècle dernier a vu s'accomplir des pertes irréparables pour l'étude comparative des sociétés humaines [...] les sociétés inférieures qui subsistent sont condamnées à une disparition prochaine: il faut que les bons observateurs se hâtent.

Lucien Lévy-Bruhl (1910, 22)

Abstract – Although comparative philosophy (also commonly referred to as “trans-cultural” or “intercultural” philosophy) would at first sight seem to present itself as a highly suitable if not ideal discursive space for contributing to the decolonization of philosophical knowledge, my paper argues that this relatively recent subdiscipline of academic philosophy has generally failed to reflect on its own historical entanglement with colonialism as well as practices of epistemic exclusion intrinsically related to processes and experiences of colonization. My argument is focused on analyzing how the very notion of “culture” (and “civilization”) can be read as a symptom of, rather than a solution for, this overall lack of historical self-awareness and uses examples drawn from specific subfields within the discipline of comparative philosophy (African, Chinese, Latin-American) to call attention to the latter’s profound entanglement with comparative religion and ethnography, fields of knowledge which are quite simply impossible to separate from colonialism. In doing so, I offer some

1. Ady Van den Stock is postdoctoraal onderzoeker in de onderzoeksgroep EACP (East Asian Culture in Perspective) van de Universiteit Gent. Contact: ady.vandenstock@ugent.be. Dit artikel is vrij beschikbaar volgens de bepalingen van de Creative Commons licentie Naamsvermelding-Niet-Commercieel-GeenAfgeleideWerken (BY-NC-ND).

reflections on the implications of arriving at a better understanding of the history of the comparative endeavor for calls to decolonize the practice of philosophy more generally speaking.

Inleiding

“Comparatieve filosofie zonder cultuur? Is de ‘cancel culture’ zodanig ontspoord dat cultuur nu zelf gecanceld moet worden? Trouwens, wat valt er binnen de *comparatieve* (ook wel “interculturele”, zie bv. Kimmerle 2015) filosofie te vergelijken als het niet culturen zijn? Is de hele belofte van deze subdiscipline binnen de filosofie, die zich niet geheel onterecht compleet verwaarloosd en uitgesloten voelt, niet net dat ze ons in staat zal stellen om tot een beter begrip van andere culturen te komen? Of is deze wens de filosofische Ander (of misschien de Ander van de filosofie?) te begrijpen ook weer een verdoken vorm van intellectuele kolonisatie?” Mocht de titel van dit artikel een krantenkop zijn (een mens mag dromen, of heeft alvast soms nachtmerries), is het niet ondenkbaar dat de impliciete oproep om “cultuur” te laten vallen als vanzelfsprekend referentiekader voor het comparatieve denken dit soort bedenkingen zou oproepen. Om de op polemieke beluste lezer onmiddellijk teleur te stellen: de eerder bescheiden opzet van dit artikel zal erin bestaan enkele vraagtekens te plaatsen bij hoe het begrip “cultuur” binnen deze hoogst specifieke context wordt opgevat en wat de bredere historische achtergrond en enkele van de hedendaagse implicaties voor de dekolonisatie van filosofische kennis hiervan zijn.

Hoewel dit uiteraard evengoed opgaat voor andere *Grundbegriffe* die deel zijn gaan uitmaken van zowel het elementaire begrippenapparaat van de sociale en menswetenschappen alsook van het breder politiek en maatschappelijk discours, heeft het concept “cultuur” een misschien wel erg bedrieglijke vertrouwdheid: cultuur is immers overal, iedereen heeft er een, beweert er een te hebben, of wordt er zo nodig een aangesmeerd²; figuren zo divers als antropologen, politici, managers, slaggers, en frituristen hebben er de mond van vol. “Cultuur” ontvouwt zich in het hele sociale spectrum gaande van de meest dagdagelijkse en zelfs wat banale handelingen (denk aan tafelmanieren of begroetingen) tot de meest verheven “waarden en normen” en algemene referentiekaders (“wereldbeelden”, “levensbeschouwingen”). Er zijn, naar het schijnt, “vreedzame culturen”, maar evengoed *culture wars*; er bestaan “cultuurvolkeren” zoals de Chinezen, alsook “primitieve” volkeren zonder een voldoende van de onmiddellijkheid van het natuurlijke bestaan verschillende cultuur (althans volgens Libbrecht 1974: 15).

2. Zo vond het lokale bestuur van een voor de Tujia 土家人 Miao 苗 minderheden voorbehouden autonome prefectuur in het zuidwesten van de provincie Hubei (centraal China) het recentelijk nodig om een “authentieke” vorm van “traditionele kledij” voor de Tujia te laten ontwerpen (zie Wang 2015: 240-245).

We kunnen ons spontaan zo veel voorbeelden van culturen (en subculturen) bedenken dat het op het eerste gezicht moeilijk lijkt om enige houvast te vinden. Men kan zich beginnen afvragen of dit nog wel voorbeelden van eenzelfde, veel algemener en abstracter concept zijn als dit laatste bij uitstek gebruikt wordt om *verschillen* zichtbaar en denkbaar te maken.³ Zijn zulke verschillen dan gelijkaardig genoeg om in elke instantie als “cultureel” te worden benaderd? Is het begrip cultuur in al zijn taalkundige verschijningsvormen (bv. *Kultur*, *wenhua* 文化) op zijn beurt ook niet cultureel bepaald en als dusdanig te verschillend om betekenisvolle veralgemeningen mogelijk te maken? En wat heeft dit alles te maken met de bredere oproep tot de dekolonisatie van kennisproductie en kennisoverdracht in academische disciplines zoals de filosofie?

De “cultuur” van de comparatieve filosofie: een historische schets

Vreemd genoeg lijkt de duizelingwekkende verscheidenheid aan fenomenen die vandaag de dag onder de noemer van “cultuur” (zouden kunnen) vallen wel in het niets te verdwijnen van zodra we een willekeurig boek met “comparatieve filosofie” of “interculturele filosofie” in de titel of ondertitel openslaan. In plaats daarvan krijgen we, vooral in ietwat gedateerde literatuur, een behapbare en soms zelfs kant-en-klare indeling van de wereld volgens vertrouwde geografische en geopolitieke breuklijnen: comparatieve filosofie houdt zich, zo lezen we, in eerste instantie bezig met vermoedelijke verschillen tussen “Oost” en “West” of met “de comparatieve studie van oosterse en westerse filosofieën” (Raju 1970: 2) en beperkt zich veelal tot de “grootste” of “voornaamste” filosofische tradities van “wereldbeschavingen” zoals China, India, en “het Westen” (zie bv. Masson-Oursel [1923], 15-17, Liang [1921], Raju 1962, Bahm 1977, Lacrosse 2005). Niet voor niets heet het allereerste en tot op de dag van vandaag toonaangevende vaktijdschrift gewijd aan de studie van comparatieve filosofie *Philosophy East and West* (eerste uitgave in 1952).

Hoewel elke zichzelf respecterende comparatief filosoof er tegenwoordig als de kippen bij zal zijn om te benadrukken dat zulke nogal 19^{de}-eeuws aandoende termen niet te eng mogen worden opgevat en louter een heuristisch doel dienen,⁴ blijven “Oost” en “West” nog steeds de vage contouren van het filosofisch vergelijkingsveld aflijnen. Het is voor velen onder ons misschien vanzelfsprekend dat

-
3. De antropoloog Richard Wilk spreekt in dit verband over “systems of common difference”, die ondanks hun rol in het benadrukken van “eigenheden” en “verschillen” (bv. tussen culturen) aanleiding geven tot de creatie van “larger relations of uniformity, casting local differences in ways that, on a global scale, are predictable and surprisingly uniform” (Wilk 1995: 110).
 4. Zie ook de opmerkingen in Kwee 1953: 31 en Raju 1970: 3-4. John Dewey (1859-1952) toonde zich in een korte bijdrage voor de allereerste editie van het tijdschrift *Philosophy East and West* al uiterst sceptisch ten opzichte van deze hele Oost-West retoriek, die hij als grotendeels gebaseerd in geopolitieke spanningen beschouwde. Zie Dewey 1951: 3.

we hier te maken hebben met een imaginaire geografie die schatplichtig is aan de veel oudere en danig in diskrediet gebrachte traditie van wat sinds Edward Said (1935-2003) bekend staat als het “oriëntalisme”⁵, en dat enige nuance altijd op z’n plaats is wanneer we hier gewoontegetrouw aan appelleren. Spijtig genoeg brengen de afgeleide neutraler klinkende (want nog onbepaaldere) termen “niet-Westen” of “niet-westers” maar weinig soelaas, zeker als we eraan denken hoe gemakkelijk hun onbepaaldheid wordt opgevuld met pejoratieve connotaties van premoderniteit en primitiviteit: “niet-“ wordt zo al gauw “anti-” of “on-”.

Enkel spreken over de filosofieën van “culturen” die ook nog eens worden vertegenwoordigd door moderne *natiestaten* (m.a.w. over “nationale filosofen”) ligt dan ook weer moeilijk (zie Li 2019). Dit komt niet alleen omdat dit een veel te enge opvatting verraadt die haaks staat op de vermeende universaliteit van de filosofie of omdat hierdoor de filosofische tradities van subnationale groepen (denk aan inheemse volkeren of etnische minderheden) bij voorbaat worden uitgesloten,⁶ maar ook omdat dit pijnlijk duidelijk zou maken wat in de praktijk al vaak het geval is: “culturen” zijn in de comparatieve filosofie, zeker wanneer het politieke materie of de politieke implicaties van bepaalde concepten betreft, grotendeels inwisselbaar met 1) ofwel soevereine natiestaten, in het geval van grootmachten zoals China, Japan, en India, of 2) met heeldere continenten en regio’s, in het geval van economisch en politiek minder invloedrijke gebieden die worden gezien als zonder uitgesproken “voerland”, bijvoorbeeld Latijns-Amerika of Afrika. Er bestaat binnen de comparatieve filosofie alvast geen evenredig verband tussen de geografische reikwijdte en het relatief belang van verschillende “culturen”. De moeilijkheid die beoefenaars van de comparatieve filosofie ondervinden bij het situeren en specificeren van hun eigen discipline wijst erop dat het de moeite loont om dieper in te gaan op de zonderlinge geografie - of zoals ik hieronder in meer detail zal argumenteren, *geopolitiek* - van het begrip cultuur binnen deze context.

De geopolitieke lading van “cultuur” komt om te beginnen duidelijk naar voren in veel van de gangbare “mission statements” van het comparatieve denken: afgaande op de bestaande literatuur lijkt deze discipline erop gebrand te zijn geografisch-culturele entiteiten zoals Oost en West in staat te stellen tot een “beter begrip van” of “beter inzicht in” elkaar te komen (zie bv. Raju 1962, v; 4). Onder de ambities die in het verlengde van deze algemene visie liggen vinden we oproepen tot een ware “spirituele renaissance” (Raju 1970, 28), “dialogo der beschavingen” (zeer uitgesproken in het werk van de hedendaagse confucianistische denker Tu Weiming), “wereldbewustzijn” (*world consciousness*, Radhakrishnan 1939,

5. Minder bekend dan *Orientalism* (1978), maar van directer belang voor de geschiedenis van de westerse filosofie is de studie van Marc Crépon, *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel* (Crépon 1996).

6. Over de problematiek van “nationale filosofieën”, zie Crépon 1998.

viii), “wereldsynthese” (zie Moore 1951), “globaal begrip” (*world understanding*, zie Northrop [1946]), “wereldorde” (Northrop [1949]), of “globale culturele orde” (*world cultural order*, Ames en Hershock 2017).

Toen de Amerikaanse filosoof en sinoloog Charles A. Moore (1901-1967) in de zomer van 1939 ruim vijftig denkers uit zes verschillende landen samenbracht op de “First East-West Philosophers’ Conference” in Hawaii,⁷ een gebeuren dat vaak gezien wordt als het formele begin van de comparatieve filosofie als academische discipline (zie Kwee 1953, 13, Kirloskar-Steinbach en Kalmanson 2021, 1), leken de “wereldfilosofie” (*world philosophy*) en het intercultureel begrip dat Moore en gelijkgestemde zielen voorstonden nochtans wel erg veraf: de Tweede Sino-Japanse Oorlog ging toen al zijn tweede jaar in en de Tweede Wereldoorlog zou in september van dat jaar losbarsten op het Europese continent. Na het einde van dit verwoestende mondiale conflict klonk de roep tot interculturele dialoog en wat Moore “wereldsynthese” noemde echter zo mogelijk nog luider en vond ook indirect weerklank in de oprichting van internationale organisaties zoals de UNESCO. De Koude Oorlog zorgde er op zijn beurt voor dat normatieve doelstellingen gelinkt aan “wederzijds begrip” hoog op de agenda bleven staan. Zo lezen we in de *Introduction to Comparative Philosophy* van P.T. Raju (1904-1992) uit 1962: “The East and West have come once for all into intimate contact on a vast scale. Each feel the necessity for mutual understanding and even for assimilating whatever in the other is true and useful. This need to understand is no longer a matter of mere intellectual curiosity but of survival.”⁸

Zelfs al is het met het verstrijken van de tijd steeds minder plausibel geworden dat de comparatieve filosofie, of de filosofie *tout court*, de wereldvrede dichterbij zal brengen, bestaat de retoriek die we terugvinden in het werk van Moore en consoorten nog steeds in een andere vorm: in plaats van de nogal verheven en naar Hegel en hegemonie ruikende ambitie om tot een “synthese” van de verschillende filosofische tradities van de wereld te komen,⁹ ligt vandaag de dag doorgaans de nadruk op het onderkennen, respecteren, herinterpreteren, en ten volle benutten van welbepaalde culturele *verschillen*. Zoals Steven Burik schrijft komt het er bij het comparatieve denken op aan “andersheid en diversiteit te verkiezen boven gelijkheid en identiteit” (Burik 2009, 3). Toch was het ambigue begrip “vergelij-

-
7. Naast Moore zelf waren er vijf sprekers: F.S.C. Northrop (1893-1992), George P. Conger (1884-1960), Chan Wing-tsit (1901-1994), Takakusu, Junjirō (1866-1945) en Shunzo Sakamaki (1906-1973). De papers die tijdens deze conferentie werden voorgedragen zijn verzameld in Moore 1946.
 8. Dit boek beschrijft zichzelf op de cover als “the first comparative study of the main philosophies of the world” en werd naar het Nederlands vertaald als *Oosterse en Westerse wijsbegeerte* door A. J. Kern (Utrecht: Spectrum, 1966). Er bestaat ook een Chinese vertaling door Li Zeng: *Bijiao zhaxue daolun* (Taipei: Liming wenhua shiye gongsi, 1980).
 9. Paul Masson-Oursel (over wie meer in deel 2 hieronder) zag de comparatieve filosofie nog als in staat om op een dag “le rève dialectique de Hegel” te verwezenlijken in het reconstrueren van een “logique vivante de l’esprit” (Masson-Oursel 1911: 548).

ken” waar de comparatieve filosofie haar twijfelachtige identiteit aan verleent (zie Panikkar 1988 en Allinson 2001) vanaf het begin af aan gelinkt aan bepaalde “opportunités pédagogiques” (zie Masson-Oursel [1923]) en normatieve doelstellingen (“communicatie”, “dialogo”, “begrip”,...) die werden gericht op “culturen” als geprivilegieerde vergelijkingspunten. Hoewel er zich om allerlei redenen een normatieve opwaardering van “verschil” ten opzichte van “identiteit” heeft afgespeeld, blijft “cultuur” binnen de comparatieve filosofie nog steeds het *comparatum* (of op z’n minst *tertium comparationis*) bij uitstek. Welke geografische entiteiten als “culturen” of “beschavingen” worden geklasseerd is echter verre van vanzelfsprekend en onderhevig aan een “precomparatieve” normering (zie Weber 2014 voor een diepgaande methodologische bespreking) met diepe historische wortels. We zouden aldus kunnen stellen dat het begrip “cultuur” inherent comparatief is (d.w.z. zelf het resultaat is van een voorafgaande comparatieve operatie) en nooit in het enkelvoud bestaat: zelfs de meest etnocentrische opvatting van “cultuur” heeft nood aan minstens één “minderwaardige” of “uitgeslotene” als vergelijkingspunt, al was het maar om zichzelf als het eindpunt van de evolutie of toppunt van de beschaving voor te stellen. Dit gaat zowel op voor het ons welbekende eurocentrisme, als voor zoiets als het traditionele sinocentristische idee van een normatief en raciaal beladen “onderscheid tussen Chinees en barbaars” (*hua-yi zhi bian* 華夷之辨 of *yi-xia zhi bian* 夷夏之辨).¹⁰

Om een concreet voorbeeld te geven wijst de geschiedenis van de receptie en herinterpretatie van hedendaagse begrippen zoals “cultuur” (文化, Ch. *wenhua*, Jp. *bunka*) en “beschaving” (文明, Ch. *wenming*, Jp. *bunmei*) in Japan en China (zie bv. Huang 2006) er duidelijk op dat de inherent “vergelijkende” insteek van deze concepten vaak een welbepaalde *hiërarchie* weerspiegelt, een hiërarchie die op “precomparatief” niveau bepaalt welke *comparata* de status van “cultuur” kunnen krijgen.¹¹ Een bijzonder levendige illustratie hiervoor vinden we in onderstaande passage uit *Grondlijnen voor een theorie van de beschaving* (*Bunmeiron no gairyaku*), geschreven door de invloedrijke hervormer en denker Fukuzawa Yukichi (1835-1901) in de beginjaren van de Meiji Restauratie die Japan in de tijdspanne van enkele decennia zou transformeren tot een geopolitieke grootmacht en koloniale mogendheid:

the differences between civilization, semi-development, and the primitive stages [...] are essentially relative [...] while civilization is civilization relative to the semi-developed stage, the latter, in its turn, can be called civilization relative to the primitive stage. Thus, for example, present-

10. Zoals Zygmunt Bauman (2005: 53) opmerkt: “Deep in the heart of the ‘culture’ concept lies a premonition or tacit acceptance of an unequal, asymmetrical social relation – the split between the actors and the recipients or sufferers of action, between the acting and bearing the impact of acting; between the managers and the managed, the knowing and the ignorant, the refined and the crude.” Dank aan Bart Dessen voor deze verwijzing.

day China has to be called semi-developed in comparison with Western countries. But if we compare China with countries of South Africa, or, to take an example more at hand, if we compare the people of mainland Japan with the Ainu [de inheemse bevolking van het eiland Hokkaidō in het noorden van Japan], then both China and Japan can be called civilized.” (Fukuzawa [1875], 19, cursivering toegevoegd).

Interessant om hierbij op te merken is dat, in het geval van China,¹² het bezit van een eigen filosofische traditie in de loop van de twintigste eeuw tot een van de belangrijkste geloofsbrieven voor het bestaan en de legitimiteit van de Chinese cultuur en de Chinese natie werd verheven. Dit was althans vaak het geval in het werk van de eerste generaties van denkers die hun plaats trachtten te vinden binnen de nieuwe academische discipline van de “filosofie”, een begrip dat China pas op het einde van de 19de eeuw via Japan binnenkwam (vertaald als 哲學, Ch. *zhexue*, Jp. *tetsugaku*, letterlijk “de leer der wijzen”) (zie Makeham 2012b). Dit betekent gezinszins dat deze eerste generaties *zhexuejia* 哲學家 (“filosofen”) het uitwerken van een eigen “typisch Chinese” filosofie louter als middel zagen om de nationale trots te verdedigen of de natie van de ondergang te redden. Toch spreekt het denk ik voor zich dat er een nauw verband bestaat tussen hun zoektocht naar filosofisch-culturele eigenheid en de ongeziene crisis waarin China zich sinds het midden van de 19^{de} eeuw bevond, niet in het minst onder druk van westerse koloniale mogendheden (denk hierbij aan de Opiumoorlogen en de daaropvolgende “ongelijke verdragen” die in de Volksrepubliek nog vers in het geheugen liggen, of toch worden gehouden).

Deze achtergrond maakt ook begrijpelijk waarom iemand zoals de confucianistische denker Mou Zongsan (1909-1995) het bestaan van een typisch Chinese

11. De geopolitieke achtergrond van de methodologische interesse in verschillende comparatieve taken van de menswetenschappen die zich vanaf de 19^{de} eeuw begon te ontwikkelen (zie Griffiths 2017) mag bijvoorbeeld blijken uit het voorwoord tot de “Vergelijkende Tabel van de Politieke Structuren van de Verschillende Landen” (*Lieguo zhengyao bijiao biao* 列國政要比較表) die Kang Youwei (1858-1927) tijdens de kortstondige “Honderd Dagen Beweging” van 1898 opstelde voor de hervormingsgezinde Guangxu keizer (gebaseerd op data uit *The Statesman's Yearbook*): “Het is door middel van vergelijking dat de verschillen tussen sterk en zwak, superieur en inferieur, en het grote en het kleine duidelijk worden. Het is ook zo dat er een gevoel van schaamte en vrees en een wil tot wedijver kan ontstaan. Zonder vergelijking blijven deze verschillen onzichtbaar, zodat men zichzelf als verheven boven alles beschouwt en aldus een gebrek toont aan schaamte, vrees, en wil tot wedijver. Aldus zoekt men de vooruitgang niet meer en komt de teloorgang al dichterbij [...] China kan zich niet meer buiten de wereld stellen of trachten zijn grenzen te sluiten. Het is absoluut noodzakelijk om China met alle andere landen van de wereld te vergelijken.” (有比較，則長短、高下、大小立見，而恥心生，懼心生，競心生；無比較，則長短、高下、大小俱不見，獨尊自大，不恥，不懼，不競，無復有求進之心，則退將至矣 [...] 我中國既不能出大地之外，又不能為閉關之謀，不得不與列國互為比較). Kang [1898]: 347.

12. In Japan daarentegen is de filosofie als academische discipline over het algemeen uitgesproken en doelbewust “eurocentrisch”. Zie de uitgebreide analyse van Davis 2020: 9-17.

vorm van filosofie als logisch gevolg van het (als vanzelfsprekend geachte) bestaan van de Chinese cultuur kon, of op z'n minst wou, voorstellen (zie Mou [1973], 3-4). Volgen we dezelfde logica in de omgekeerde richting, dan wordt "filosofie" zoiets als een ideale toegangspoort tot de "geest" (*jingshen* 精神) of "levenskracht" (*shengming* 生命) van een bepaalde cultuur, een redenering die we ook herhaaldelijk bij westerse pioniers van de comparatieve filosofie terugvinden.¹³ "Cultuur" legitimeert met andere woorden het bestaan van "filosofie", terwijl die laatste ons in een bevoorrechte positie stelt om "cultuur" als het ware van binnenuit te observeren.¹⁴

Dat het debat omtrent het zogenaamde "probleem van de legitimiteit van de Chinese filosofie" (zie bv. Defoort 2001 en Jenco 2019) nog steeds aan de gang is maakt echter op zich al duidelijk dat het hier niet om een "logisch" verband gaat (pace Mou), maar eerder om een sterk politiek getint en emotioneel beladen probleem. Bij de vraag of er al dan niet zoiets bestaat als "Chinese filosofie" en wat het exacte verband tussen adjectief en substantief in dit geval is (Situering? Concretisering? Relativering? Marketing?), zijn de identiteit en de insteek van de vraagsteller net zo belangrijk als de mogelijke antwoorden. Het verlangen om elke vorm van "morele verontwaardiging" uit de probleemstelling te weren (Møllgaard 2021, 9) lijkt mij dan ook nogal naïef. Bovendien bestaat bij elke "succesvolle" uitwerking van een "typisch" of "door en door" *Chinese* filosofie het risico dat het cultureel-geografisch-geopolitiek adjectief "Chinees" het substantief "filosofie" komt te "verstikken" (Defoort 2001, 394). Zo dreigt "Chinese filosofie" veel van haar eigen aantrekkingskracht en mogelijke aanspraak op universele relevantie te ondergraven in het benadrukken van haar eigenheid en verschil, dit alles in schril contrast met wat we de "ongemarkeerde universaliteit" van de "westerse filosofie" als simpelweg "filosofie" kunnen noemen. Mochten "cultuur" en "filosofie" elkaar logisch veronderstellen zou het ook moeilijk te verklaren zijn waarom het toepassen van een "westers" begrip zoals *philo-sophia* op inheemse tradities zoals het confucianisme of het taoïsme door hedendaagse Chinese denkers steeds vaker wordt gezien als gelijkstaand aan een verdoken vorm van intellectuele kolonisering, die alleen maar afbreuk kan doen aan de eigenheid (of zelfs normatieve superioriteit) van deze tradities: door de *Analecten* van Confucius schijnbaar op te waarderen als "filosofie" stelt men deze tekst bloot aan inhoudelijke en formele

-
13. Zoals F.S.C. Northrop ([1946], 321) bijvoorbeeld stelt: "The premises which define the Orient's standpoint are to be found in its great traditional philosophical and religious classics [...] Only if one comes to the concrete empirical content of Oriental culture from the standpoint and by way of these classical Oriental doctrines can he hope to know the East or to discover its unique values." In veel van het vandaag halfvergeten werk van Northrop staat een zoektocht naar "wereldorde" voorop, wat ook verklaart waarom hij het begrip "culturen" bij tijden als rechtstreeks inwisselbaar met "naties" en zelfs "politieke partijen" behandelt. Zie Northrop [1949], v.
14. "Every great civilization and culture raises itself to the reflective level in its own philosophy" (Raju 1962, 284).

criteria die vreemd zijn aan de Chinese traditie en hun “legitimerende” functie enkel te danken hebben aan het toevallige geopolitieke overwicht van het Westen in de moderne geschiedenis.

Hieruit blijkt al dat cultureel nationalisme en de bijhorende drang naar “epistemisch nativisme” (Makeham 2012a) zich net zo goed *tegen* de filosofie kunnen richten, zodat elke vorm van dekolonisatie van de filosofie een radicale afwijzing van het hele begrip “filosofie” veronderstelt (zie bv. Min 2012). Of voor dit type denkers hetzelfde ook opgaat voor het moderne (evengoed “westerse”) concept van “cultuur”, dat evenmin een direct equivalent heeft in de klassieke Chinese literatuur maar verspreid was over een breder semantisch veld van begrippen (bv. *wen* 文, *hua* 化, *li* 禮, *yi* 義, en *hua* 華), lijkt gezien het belang van de politieke retoriek van “cultureel zelfvertrouwen” (*wenhua zixin* 文化自信) in het China van Xi Jinping eerder twijfelachtig (zie Chen 2021, 47). “Cultuur” had haar oorsprong in Europa al lang achter zich gelaten voor de poststructuralistische kritiek zelfs maar de kans had gekregen om dit concept te ontmaskeren als “transcendentale betekenaar” die teert op het overschilderen en “verdingelijken” van verschillen.

Richten we onze blik naar een geografische regio die bijna per definitie buiten de klassieke en in de comparatieve filosofie nog steeds gebruikelijke tegenstelling tussen “Oost” en “West” valt zoals Latijns-Amerika, dan hoeft het ook niet te verwonderen dat we hier heel andere opvattingen over het vermeende wederzijds “legitimerend” verband tussen “cultuur” en “filosofie” kunnen terugvinden dan bij Mou Zongsan. In een belangrijke tekst van de Mexicaanse denker Leopoldo Zea (1912-2004), een van de pioniers van de moderne Latijns-Amerikaanse filosofie, heerst er, zacht uitgedrukt, een veel minder sterk vertrouwen in het bestaan van zoiets als een Latijns-Amerikaanse cultuur, die op haar beurt zou kunnen worden gebruikt als quasi *a priori* legitimatie voor het bestaan van een typisch Latijns-Amerikaanse vorm van filosofie. Veelzeggend is dat Zea bij wijze van vergelijking naar “Azië” of “het Oosten” verwijst als regio die volgens zijn analyse veel minder gebukt is gegaan onder de impact van de kolonisatie, terwijl het hele idee van “Latijns-Amerika” simpelweg nooit had bestaan zonder de historische impact van het kolonialisme. In tegenstelling tot het geval van Latijns-Amerika gelooft Zea dat in Azië het prekoloniale verleden niet (volledig) is uitgewist geweest in een vorm van wat Boaventura de Sousa Santos (2014) recent als “epistemicide” heeft bestempeld¹⁵ en dat Aziatische intellectuelen haast als vanzelfsprekend kunnen teruggrijpen naar relatief continue culturele tradities die op hun beurt het idee van verschillende oosterse filosofieën mogelijk en zinvol maken.¹⁶

15. “The destruction of knowledge is not an epistemological artifact without consequences. It involves the destruction of the social practices and the disqualification of the social agents that operate according to such knowledges” (de Sousa Santos 2014, 153).

Er reiken zich hier interessante en nog grotendeels onbenutte mogelijkheden tot vergelijkingen aan die niet binnen de gangbare *modus operandi* van de comparatieve filosofie in haar “lange 19^{de} eeuw” vallen en helaas ook niet in de beperkte context van deze paper verder kunnen worden uitgewerkt. Waarom bijvoorbeeld geen vergelijking maken van het historisch en maatschappelijk bepaalde cultuur**begrip** van Mou en Zea in relatie tot hun ervaringen van (intellectuele) kolonisatie, eerder dan tussen (bepaalde aspecten van) de Chinese en Mexicaanse filosofie of cultuur, alhoewel ook dat laatste zeker geen dagelijkse kost is in een doorsnee editie van een tijdschrift zoals *Philosophy East and West*. Belangrijk is hier vooral om te benadrukken dat de “precomparatieve” horizon waarbinnen de “culturen” van de comparatieve filosofie tot stand zijn gekomen die van een door het kolonialisme gemarkeerde geopolitieke orde is. Als we met andere woorden “culturen” beginnen vergelijken zonder stil te staan bij de historische lading van dit begrip, doen we dit vanuit een standpunt dat, hoewel niet noodzakelijk “kolonialistisch” van aard of insteek, de geschiedenis van de Europese koloniale expansie op z’n minst grotendeels onzichtbaar maakt.

Comparatieve filosofie, vergelijkende religiewetenschap, en etnografische kennis

Hoewel er recentelijk steeds meer kritiek klinkt op racistische elementen in het werk van canonieke westerse denkers zoals Kant en Hegel alsook naar een meer structurele vorm van raciale uitsluiting in de totstandkoming van de westerse filosofische canon (zie Park 2013, Van Norden 2017, 19-29), wordt de koloniale achtergrond van de comparatieve filosofie nogal eens uit het oog verloren (zie Weber 2013, 594). Veel meer aandacht lijkt vooralsnog uit te gaan naar ongelukkige, maar voorts volstrekt oninteressante, uitspraken over niet-westerse filosofische tradities (bijvoorbeeld dat deze gewoonweg niet bestaan) door vooraanstaande hedendaagse denkers met nochtans geen enkele kennis ter zake zoals Heidegger, Derrida en Deleuze. Dat mag verbazen, gezien het feit dat de comparatieve filosofie een relatief recente uitgroeï is van twee oudere “vergelijkende” takken van de menswetenschappen die ontstaan zijn binnen de context van het 19^{de}-eeuws kolonialisme, meer bepaald de vergelijkende filologie en de vergelijkende religiewetenschappen (wat dit laatste betreft, zie Chidester 2014), op hun beurt nauw verbonden met “comparatieve” ontwikkelingen binnen de natuurwe-

16. “Asians know that they have inherited an age-old culture that has been transmitted from generation to generation; they know that they have their own culture. [...] We do not feel, as Asians do, the heirs of our own autochthonous culture. There was, yes, an indigenous culture—Aztec, Maya, Inca, etc.—but this culture does not represent, for us contemporary Latin Americans, the same thing that ancient Oriental culture represents for contemporary Asians. [...] A Mayan temple is as alien and meaningless to us as a Hindu temple.” Zea [1942] 2004, 359-360.

tenschappen (met name de botanie en biologie, zie Halbfass 1989, 923). Vooral het rechtstreekse verband tussen comparatieve religie en comparatieve filosofie zal hier voor ons van belang blijken.

Om te beginnen werd veel van het niet-westers bronnenmateriaal dat vandaag door comparatieve filosofen als legitiem onderzoekobject wordt benaderd voor het eerst in Europa geïntroduceerd en vertaald door christelijke missionarissen, in het geval van China al sinds de late 16^{de} eeuw. Zo werd, om even binnen de Chinese context te blijven, de allereerste vertaling van klassieke confucianistische teksten naar een Europese taal, een verzameling met als titel *Confucius Sinarum Philosophus* (“Confucius, filosoof van de Chinezen”, opgedragen aan Lodewijk XIV), overzien door de in Mechelen geboren jezuïet Philippe Couplet (1623-1693). Boekenreeksen zoals de monumentale, door de vergelijkende religiewetenschapper Max Müller (1823-1900) geredigeerde *Sacred Books of the East* (50 volumes, gecompileerd tussen 1879 en 1904) bevatten een schat aan vertalingen van teksten die de comparatieve filosofie zich later zou toe-eigenen als primair bronnenmateriaal, vaak in kritische dialoog met haar religieuze voorgangers. Nog voor er ook maar sprake was van comparatieve filosofie als begrip, laat staan gespecialiseerde discipline, was de vergelijkende godsdienstwetenschap al actief en zichtbaar genoeg geworden om grootse en plechtige gebeurtenissen zoals het “Wereldparlement van Religies” (*World Parliament of Religions*, Chicago, 11-27 September 1893) op te zetten, een evenement dat niet toevallig plaatsvond in de context van de “World Columbian Exposition” ter ere van de 400^{ste} verjaardag van de “ontdekking” van Amerika door Columbus (voor een verzameling van de meer dan 50 voordrachten gehouden tijdens dit gebeuren, zie Barrows 1893). De oproep tot “dialoog” en “tolerantie” tussen verschillende religies, culturen, en “beschavingen” die tijdens dit “Wereldparlement” centraal stonden kan worden gezien als de directe voorloper van het soort normatieve doelstellingen die we later terugvinden bij pioniers van de comparatieve filosofie. Tegelijk is ook duidelijk dat de ons welbekende tegenstelling tussen “Oost” en “West” schatplichtig is aan het discours van de vergelijkende religiewetenschappen.

De historische link tussen het vergelijken van religieuze en filosofische tradities komt expliciet naar voren in wat wellicht het allereerste systematisch opgevatte methodologische traktaat in de geschiedenis van de comparatieve filosofie is, *La philosophie comparée*¹⁷ van de filosoof en indoloog Paul Masson-Oursel (1882-1956) uit 1923 (zie Elberfeld 1999, 211), een werk dat Masson-Oursel opdroeg aan zijn leermeester aan de Sorbonne, de etnograaf Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), op zijn beurt bekend van boeken zoals *Les fonctions mentales dans les sociétés*

17. Gebaseerd op zijn gelijknamige doctoraatsverhandeling uit 1922. Naar het Engels vertaald als *Comparative Philosophy* (Kegan Paul, 1926) met een voorwoord van F.G. Crookshank (1873-1933), auteur van het racistische pamflet *The Mongol in our Midst* uit 1924. Er bestaat ook een vertaling naar het Japans door de filosoof Oshima Yutaka (1891-1956) (Tokyo?: Daiichi Shobo?, 1942).

inférieures (1910)¹⁸ en *La mentalité primitive* (1922). Zoals hij vrijwel onmiddellijk duidelijk maakt in dit boek komt het er bij Masson-Oursel op aan het comparatieve denken tot een vorm van “positieve filosofie” te verheffen die gericht is op “l'immanence du donné philosophique dans l'histoire” (Masson-Oursel [1923], 10) en weigert filosofische denkbeelden te isoleren van hun concrete belichaming in een cultureel diverse historische werkelijkheid.¹⁹ Volgens Masson-Oursel moeten we de filosofie niet zoeken in de interioriteit van het abstracte, individuele subject, maar haar erkennen als iets dat altijd is ingebed in een bepaald “milieu” (zie *ibid.*: 29-34), haar concreet bestaan kent “dans les croyances, dans les traditions orales, dans les traités écrits, dans les interprétations qui se greffent sur cette base première et la corroborent alors même qu'elles visent à la compléter” (*ibid.*: 8) en aldus gericht is op “tous les types d'humanité” (*ibid.*: 14).

Deze voorgestelde verruiming van het filosofische veld, naar bijvoorbeeld hoofdzakelijk orale tradities, gaat in *La philosophie comparée* echter samen met een veel engere focus op de vertrouwde tripartite van het Westen, India, en China als “les trois plus grands centres d'humanité” (*ibid.*: 17). Op “precomparatief” niveau beschouwt Masson-Oursel de ontwikkelingsgeschiedenis van deze “beschavingen” als vergelijkbaar genoeg om ook in het domein van de filosofie als primaire vergelijkingshorizon te dienen. De keuze voor “beschavingen” of “culturen” gebeurt hier voorts in contrast met “primitieve” samenlevingen, hoewel we deze laatste volgens Masson-Oursel niet per se het bezit van een eigen filosofische traditie moeten ontzeggen (*ibid.*: 13-14). Opvallend in *La philosophie comparée* is de nadruk die wordt gelegd op de “osmose” tussen religie en filosofie in “oosterse” tradities en op religie als “le milieu par excellence des faits spirituels” (*ibid.*: 34) in het algemeen. Zoals Masson-Oursel het zelf stelt: “La religion renferme la philosophie des peuples qui n'en ont point d'autre, et chez ceux qui en possèdent une autre l'osmose est réciproque entre les deux ordres contigus” (Masson-Oursel [1923], 34).²⁰ Het is ook daarom dat hij later in een korte bijdrage tot de allereerste uitgave van *Philosophy East and West* zal schrijven: “Just as it is possible to compare religions, so it is possible to compare philosophies.” (Masson-Oursel 1951, 6).

18. Naar het Engels vertaald als *How Natives Think* (New York: Alfred A. Knopf, 1926).

19. “L'élaboration d'une philosophie positive requiert donc que la pensée s'étudie elle-même dans ses produits, dont l'objectivité ne le cède en rien à celle des phénomènes naturels. Mais les produits de la pensée s'ordonnent dans le temps non moins que dans l'espace. Aussi est-ce à travers la géographie et l'histoire, mais surtout l'histoire, non dans une analyse de concepts situés en un monde abstrait et intemporel, qu'il faut s'enquérir des données de l'expérience philosophique.” (Masson-Oursel [1923], 9).

20. Cf. Masson-Oursel 1949, 200: “il nous a paru que nous méconnaîtrions les Orientaux en les tenant pour physiciens ou métaphysiciens alors qu'ils furent avant tous religieux. *Ils n'ont spéculé qu'en fonction de leurs divers cultes* et leurs cultes furent déterminés par leurs modes de vie [cursivering toegevoegd].”

De voorbeeldfunctie van de vergelijkende religiewetenschappen in het werk van Masson-Oursel, waarbij de “vergelijkbaarheid” van religieuze tradities op haar beurt het vergelijken van de filosofieën van (althans drie) verschillende “beschavingen” of “culturen” mogelijk maakt, brengt ons onrechtstreeks tot een andere cruciale factor in de voorgeschiedenis van de comparatieve filosofie, met name de rol gespeeld door etnografische kennis in de ontwikkeling van methodologieën en strategieën voor de vergelijking en classificatie van *comparata* zoals “culturen” en “volkeren”. *La philosophie comparée* begeeft zich duidelijk binnen de klassieke driedeling van het filosofisch universum in het Westen, India, en China, en doet aldus hoofdzakelijk beroep op tekstueel bronnenmateriaal dat reeds door de vergelijkende religiewetenschappen werd ontsloten. Vanaf het begin van de 20^{ste} eeuw vinden we echter ook andere denkoefeningen die passen binnen het domein van wat vandaag als comparatieve filosofie bekendstaat die niet gericht waren op (precomparatief als vergelijkbaar geachte) “culturen” met een correlaat in al dan niet soevereine natiestaten, maar vooraleerst op zogenaamd “primitieve” volkeren.²¹ In contrast tot de vergelijkende religiewetenschappen lag de focus in dit soort literatuur niet op de specificiteit en individualiteit van bepaalde religies/culturen, maar werden doorgaans (vaak vrij beperkte) gevalstudies van specifieke samenlevingen of bevolkingsgroepen als representatief voor alle “primitieven” behandeld, een tendens die ook in het invloedrijke werk van etnologen zoals Lucien Lévy-Bruhl terug te vinden is. “Primitieve cultuur” werd in deze context doorgaans opgevat als een totaliteit die kan worden gereconstrueerd aan de hand van de vergelijking van de samenlevingsvormen, gebruiken en opvattingen van een meervoud aan min of meer equivalente bevolkingsgroepen.²² Het feit dat veel etnografische kennis voor de meer doorgedreven professionalisering en institutionalisering van de etnografie en de antropologie als academisch disciplines door christelijke missionarissen werd geproduceerd wijst echter op zich al op de complexiteit van het historische verband tussen representaties van “cultuur”, “filosofie”, “religie”, en “primitiviteit”.

-
21. Drie voorbeelden zijn *Primitive Philosophy* uit 1935 van de koloniale officier William Vernon Brelsford (1903-1981) die actief was in het Brits protectoraat van Noord-Rhodesië (zie Diagne 2016: 11), het boek *A Primitive Philosophy of Life* uit 1938 geschreven door de antropoloog en lid van de Indian Civil Service John Henry Hutton (1885-1968), en het veel omvangrijkere *Primitive Man as Philosopher* uit 1927 (voorwoord door John Dewey) van Paul Radin (1883-1959), een antropoloog die vooral veldwerk deed onder inheemse Amerikaanse bevolkingsgroepen zoals de Winnebago. Zie ook Mudimbe 1988, 135-145.
22. “Au fur et à mesure que des sociétés de type inférieur étaient découvertes, ou mieux étudiées, sur les points du globe les plus éloignés, et parfois aux antipodes les unes des autres, des analogies extraordinaires entre quelques-unes d’entre elles, souvent même des ressemblances exactes jusque dans le dernier détail se révélaient: mêmes institutions, mêmes cérémonies religieuses ou magiques, mêmes croyances et mêmes pratiques relatives à la naissance et à la mort, mêmes mythes, etc. *La méthode comparative s’imposait pour ainsi dire d’elle-même.*” (Lévy-Bruhl 1910, 6, cursivering toegevoegd).

Een treffend voorbeeld om hier aan te halen is een boek van de hand van de Vlaamse franciscaanse missionaris Frans Placide Tempels (1906-1977) dat nu algemeen beschouwd wordt als beginpunt van het moderne onderzoek naar de Afrikaanse filosofie. Het gaat hier om *Bantoe-filosofie* uit 1946, een werk dat Tempels schreef in de beginjaren van zijn dertigjarig verblijf in Belgisch Kongo (hoofdzakelijk in het westen van de provincie Katanga) en werd uitgegeven als deel van de “Kongo-Overzee Bibliotheek” (door uitgeverij De Sikkel in Antwerpen).²³ Tempels maakt er geen geheim van dat zijn onderzoek naar wat hij de “Bantu-ontologie” noemt niet louter academische doeleinden dient, maar eveneens werd geschreven met “alle kolonialen, inzonderheid voor hen die de Bantu willen besturen en over hen rechtspreken” in het achterhoofd en aldus ook is geadresseerd aan “allen [...] die de Bantu willen ‘beschaven’, opvoeden en omhoog helpen, met een woord voor alle kolonialen van goeden wil en in de hoogste mate voor de missionarissen” (Tempels 1946, 6). Om de catechese in Kongo te kunnen aanpassen aan de gebruiken en gedachtewereld van de Bantu-sprekende volkeren, een voorstel dat de nodige controverse veroorzaakte binnen de kerkelijke gemeenschap van de Belgische kolonie (zie Clement 2014), is het volgens Tempels absoluut nodig om te kunnen doordringen tot “het diepste denken, de diepste eigen persoonlijkheid” (Tempels 1946, 6) van deze bevolkingsgroepen, meer bepaald tot wat hij ziet als een rond het begrip van “levenskracht” (zie *ibid.*: 25) gecentreerde levensbeschouwing waarin “wezen” en “kracht” een ononderbroken (doch hiërarchisch onderverdeeld) continuüm vormen.²⁴

De “Bantu-ontologie” die Tempels in zijn werk uiteenzet aan de hand van etnografische observaties die de invloed van Lévy-Bruhl verraden (zie Mudimbe 1988, 149-150) “doordringt en doordeesemt” volgens hem “heel de mentaliteit van de primitieven, zij richt en beheert heel hun leven” (*ibid.*: 4), in die mate zelfs dat “de Bantu en alle primitieven, in grooter mate dan wij, beschaafden, van *gedachten* en naar gedachten leven” (*ibid.*: 6). De alomtegenwoordigheid van filosofie in (en in zekere zin *als*) het dagdagelijks bestaan van de Bantu stelt deze laatsten echter klaarblijkelijk niet in staat om zelf tot in een inzicht in hun “diepste eigen persoonlijkheid” te komen. Wel integendeel:

Wij, beschaafden, met ons geordend denken, ons gedisciplineerd intellect, moeten het als onze taak beschouwen de elementen dezer ontologie op te sporen, te ordenen, te systematiseren” (*ibid.*: 4) [...] De proeve van systematisch uitgewerkte Bantu-ontologie moet ons werk zijn. *En wanneer zij er eenmaal is, zullen wij de Bantu kunnen*

23. De spelling *Bantoe* (in plaats van *Bantu*) komt vreemd genoeg enkel in de titel voor. Een vertaling naar het Frans verscheen al een jaar eerder in 1945 (Elisabethville: Lovania), een Engelse editie werd gepubliceerd in 1953 (Parijs: Présence Africaine).

24. Zoals Tempels het beknopt stelt: “Ethnologie [sic] zonder filosofie is louter folklore” (*ibid.*: 14).

zeggen, en klaar zeggen, wat zij in hun diepste wezen denken over de wezens. Zij zullen zichzelf in onze woorden erkennen en antwoorden: Gij hebt ons verstaan, gij kent ons volkomen, gij ‘weet’ gelijk wij ‘weten’. (ibid.: 14, cursivering toegevoegd)²⁵

De onder vroegere generaties oriëntalist en tot vandaag de dag in de populaire cultuur maar ook daarbuiten wijdverspreide opvatting dat niet-westerse intellectuele tradities in het algemeen als een vorm van “wijsheid” kunnen worden gezien (denk aan het cliché van “Oosterse wijsheden”) die in eerste instantie geleefd en beleefd wordt eerder dan gedacht (zie ook bv. Carus 1902, 36, Hocking [1944], 5, Kwee 1951, 10) laat zich eveneens zo verstaan: het “wijze” niet-westerse subject *weet* wel (vermoedelijk toch iets), maar weet niet *dat* en *wat* het weet, en moet tot zelfkennis worden gebracht door de tussenkomst van een externe gezagsdrager, het liefst van al de westerse filosofie als systematische, kritische, en reflectieve vorm van denken.²⁶ In dezelfde zin dat in het discours van de vroege etnologie de “primitieve mentaliteit” niet in staat is om haar ongedifferentieerd kluwen aan representaties te scheiden van de gerepresenteerde objecten in de buitentalige of niet door symbolische vormen gemedieerde werkelijkheid (volgens Lévy-Bruhl 1910, 38-40), kan dit soort “wijsheid” als het ware enkel “performatief” maar niet reflectief werkzaam zijn. De wijzen “wissen das nicht, aber sie tun es”, om met Marx te spreken.²⁷

In het laatste hoofdstuk van het hoofdwerk van Tempels, getiteld “De Bantu-filosofie en wij, de beschavers”, wordt voorts duidelijk dat de Vlaamse missionaris zijn “ontdekking” van het Bantu-denken, als een vorm van wijsheid die “waarschijnlijk de filosofie van alle primitieven, van alle klanvolken” is (ibid.: 15, zie ook Mudimbe 1988, 152), in onmiskenbaar eschatologische termen opvat:

Het ontdekken van de filosofie der primitieven is als een openbaring, waarop men zich onmiddellijk afvraagt, of men niet met een zinsbegoocheling te doen heeft [...] voor onze oogen begint zich, eerst vaag

25. Tempels gaf de voorkeur aan een “vergelijkende wetenschap der filosofieën” boven de “vergelijkende godsdienstwetenschappen”, omdat volgens hem enkel een begrip van de “filosofie” van een volk inzicht in zijn “religie” kan geven. Zie Tempels en Smet 1980: 49, 51.

26. Zo stelt Merleau-Ponty in een tekst uit 1960: “One has the feeling that Chinese philosophers do not understand the very idea of understanding or knowing in the same sense as Western ones do—that they do not have the intellectual genesis of the object in view or try to grasp the object, but simply seek to evoke it in its primordial perfection. And that is why they are suggestive; why commentary and what is commented upon, enveloping and enveloped, signifying and signified are indistinguishable in their work; why in their work concepts are as much allusions to aphorisms as aphorisms allusions to concepts. China and India are not entirely aware of what they are saying. What they need to do to have philosophies is to try to *understand* themselves and everything else.” (Merleau-Ponty [1960], 135, zie ook Allinson 2001, 282).

27. Een uitgebreidere analyse van de geschiedenis van de metafoor van “oosterse wijsheid” zou denk ik een duidelijke link met de notie van “vrouwelijke intuïtie” (zie Fricker 1996) kunnen aantonen.

daarna gedurig klaarder, een vizioen te ontrollen, dat lijkt op het vizioen uit den bijbel, in hetwelk de verdorde gebeenten van duizenden dooden in beroering raakten, zich samenvoegden, gestalte kregen, en opstonden als een onoverzienbare schare levende menschen. *Het is ons alsof we het primitieve menschenras, de afgestorven rassen uit de oertijden, de ontelbare volken die heel de wereld hebben bevolkt, en de millioenen die nog een grootdeel van de wereld bevolken, voor onze oogen zien verrijzen uit het niet. Het is alsof we in de wezens van die millioenen menschen, in die misprezen dierlijke wildemansgezichten de dierlijkheid zien verzwinden, en alsof we in die oogen ineens de glinstering zien lichten van wijsheid en verstand. De dierentronies worden menschengelaat.* (ibid.: 103-104, cursivering toegevoegd)

Het voorkomen van dit soort passages maakt het enigszins verwonderlijk dat het met kolonialistisch paternalisme doorspekte *Bantoe-filosofie* aanvankelijk enthousiast onthaald werd door een significant aantal Afrikaanse intellectuelen, althans voor dit boek het doelwit werd van bijtende aanvallen zoals die van Aimé Césaire (1913-2008)²⁸ en critici van de “etnofilosofie” die in navolging van Tempels werd geproduceerd door figuren zoals de Rwandese theoloog en filosoof Alexis Kagame (1912-1981), met name Paulin J. Hountondji (zie Mudimbe 1988, 145-153 en Diagne 2016, 9-10). Voor Hountondji is het van cruciaal belang om (“professionele”) filosofie en etnografie strikt gescheiden te houden, niet in het minst vanwege de compliciteit tussen etnografisch onderzoek en de koloniale *mission civilisatrice* (zie Dübgen en Skupien 2019, 13-45).

In meer algemene termen duwt de koloniale dimensie van het soort “etnofilosofisch” project dat we bij Tempels terugvinden onderzoeker en onderzoeksobject van vooraf al in een fundamenteel ongelijke verhouding, waarbinnen de onwetende “wijsheid” van die laatste ertoe wordt veroordeeld machteloos te wachten op de doortastende blik van een “gemachtigd opzichter” uit het Westen uitgerust met de nodige epistemologische middelen (“logica”, “ordering”, “systematiek” etc.) om te kunnen zien wat voor de “primitieven” zelf voor altijd onzichtbaar zal blijven. Bovendien treedt in een koloniale context zo’n “opzichter” op als klein onderdeel van een veel breder en ingrijpender proces van vaak gewelddadige sociale, politieke, economische, en culturele omwentelingen en komt hij al dus-

28. Volgende passage uit diens *Discours sur le colonialisme* spreekt voor zich: “Que l'on pille, que l'on torture au Congo, que le colonisateur belge fasse main basse sur toute richesse, qu'il tue toute liberté, qu'il opprime toute fierté - qu'il aille en paix, le révérend Père Tempels y consent. Mais, attention! Vous allez au Congo? Respectez, je ne dis pas la propriété indigène (les grandes compagnies belges pourraient prendre ça pour une pierre dans leur jardin), je ne dis pas la liberté des indigènes (les colons belges pourraient y voir propos subversifs), je ne dis pas la patrie congolaise (le gouvernement belge risquant de prendre fort mal la chose), Je dis - Vous allez au Congo, respectez la philosophie bantoue!!” (Césaire [1950], 19).

danig in zo'n mate tussenbeide in de bestaansomstandigheden van wat hij bestudeert dat hij zijn onderzoeksobject al heeft veranderd door simpelweg aanwezig te zijn: men kan als het ware niet zien wat men ziet net omdat men het kan zien. Dit is ook de "ironie" waar Lévy-Bruhl (1910, 22) naar verwijst in *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*: de ontwikkeling van de onderzoeksmethoden die nog maar heel recent het vergelijken van "primitieve" samenlevingen mogelijk hebben gemaakt valt samen met wat hij nogal eufemistisch de ongeziene "verdwijning" (*disparition*) van diezelfde samenlevingen over de hele wereld noemt. In zekere zin keert het kantiaanse probleem van de onkenbaarheid van de werkelijkheid buiten de (zintuiglijke en conceptuele) mogelijkheidsvoorwaarden van de menselijke kennis binnen deze epistemologische paradox van de etnografische situatie terug in een andere vorm: de etnograaf treedt op als "wetgever" (*Gesetzgeber*) over een "natuur" (hier uiteraard een cultuur) die door zijn eigen aanwezigheid onkenbaar, of althans onherkenbaar, wordt.

Het spreekt voor zich dat het "onderzoeksobject" zich in dit geval ook niet onbetuigd zal laten of zich passief zal overleveren aan de blik van de gezaghebbende ander. Wanneer de antropoloog Paul Radin (1883-1959) in zijn *Primitive Man as Philosopher* schrijft dat het voor de onderzoeker veel beter is "to stay in the background and let the native philosopher expound his ideas with as few interruptions as possible" (Radin [1927], xxxviii) gaat hij grotendeels voorbij aan het feit dat de mogelijkheidsvoorwaarden van zijn eigen onderzoek door een door historisch van aard zijn en dat de "native philosopher" ook terug kan en zal kijken, zij het tegen een maatschappelijke "background" die radicaal getransformeerd is geweest door het kolonisatieproces. In plaats daarvan beperkt Radin zich ertoe te wijzen op de jammerlijke onvermijdelijkheid van de volgende "fundamentally undesirable and unreasonable condition" die zich voordoet bij het bestuderen van "primitieve volkeren" binnen een etnografische context: "The observer not only collects the facts, but to him belongs the power to fix, often for all time, what precisely those facts shall be" (ibid., 2-3). Trekken we deze logica tot het uiterste door, dan wordt de gedachtewereld van de "primitieven" het conceptueel equivalent van een soort *terra nullius*, een juridisch principe waarvan tijdens de 19^{de} eeuw gretig gebruik werd gemaakt om "lege" en "niet-opgeëiste", maar nochtans door inheemse volkeren bewoonden, gebieden te bezetten en ontginnen. Waar nog geen individuele "culturen" (*culturae*) zijn, valt er nog heel wat te "ploegen", "bewerken", en "veredelen" (*colere*).²⁹

29. "If 'agriculture' is the vision of the cornfield as seen from the perspective of the farmer, the idea of 'culture' metaphorically applied to humans was the vision of the social world as viewed through the eyes of the 'farmers of humans': the managers." (Bauman 2005, 53).

Conclusie: naar andere vergelijkingen

Het is goed mogelijk dat hedendaagse beoefenaars van de comparatieve filosofie zich niet aangesproken zullen voelen door de koloniale “erfzondes” van hun discipline die ik hierboven in enige detail heb trachten belichten. Zo zou men kunnen opwerpen dat de comparatieve of “niet-westerse” filosofie, ondanks het feit dat ze nog steeds een uiterst marginale positie bekleedt binnen de meeste Europese en Amerikaanse universiteiten, zich min of meer op eigen kracht succesvol heeft weten loskoppelen van de vergelijkende religiewetenschappen en de etnografie en ze een intrinsiek pluralistische en anti-essentialistische kijk op cultuur voorstaat die nog weinig gemeenschappelijk heeft met die van haar koloniale voorgangers. Als er dan toch sprake moet zijn van dekolonisatie in de filosofie, dan moet die zich in deze gedachtegang niet zozeer binnen de comparatieve filosofie afspeelen, maar eerder binnen de “ongemarkeerde universaliteit” van haar westerse tegenpool: de westerse filosofie moet zich simpelweg toleranter, pluralistischer, en inclusiever opstellen voor en openstellen naar de culturele Ander om aldus de grenzen en mogelijkheidsvoorwaarden van haar eigen universaliteit te kunnen herdenken en relativeren. Binnen de context van de gemiddelde Europese universiteit lijkt het mij het duidelijk dat er inderdaad nog werk aan de winkel is om onze opleidingen en curricula te diversifiëren, niet enkel binnen de filosofie, en niet enkel op “cultureel” vlak (zie bv. Defoort et al. 2021, Vandaele 2022). Aangezien de oproep tot dekolonisatie tot ver buiten de muren van de universiteit en haar vakgroepen filosofie klinkt en deel uitmaakt van een bredere maatschappelijke zoektocht naar “epistemische rechtvaardigheid” (Fricker 2007), zal het verschuiven van boekenkasten, herlabelen van cursussen, en opleuken van marketingbrochures in elk geval niet volstaan.

Historisch gezien is de relatie tussen “pluralisme”, “zelfrelativering”, en “inclusiviteit” echter complexer dan meestal wordt gedacht. Volgens het onderzoek van Catherine König-Pralong (2019, 147-181) was de uitsluiting van niet-westerse tradities uit de geschiedenis van de filosofie die zich tijdens de 19^{de} eeuw heeft voltrokken gekoppeld aan het idee dat de Europese rationaliteit een uniek inzicht heeft in haar eigen *relativiteit*, dit in schril contrast met allerlei vormen van “oosterse wijsheid” die nooit in staat zijn geweest om een “bewustzijn van hun eindigheid” (König-Pralong 2019, 167) te ontwikkelen. Vreemd genoeg wordt de filosofie als het ware uitsluitend “Europees” net op het moment dat ze haar superieure “comparatieve” capaciteiten ten volle weet te ontplooien in de context van de koloniale expansie van Europa en de daarmee gepaarde gaande explosie van kennisproductie over het “niet-Westen”. Zelfrelativering en cultureel pluralisme staan dus niet a priori ten dienste van meer inclusiviteit of openheid. Volgens de Franse indoloog en filosoof François Chenet (2005, 79) is het besef van het bestaan van een veelheid aan culturen “la grande conquête et l’invention exclusive de la culture

occidentale”, wat impliceert dat de mogelijkheid om “culturen” te vergelijken op zich de unieke verdienste van “het Westen” als onvergelykbare vergelijker is. Hoewel de bedoeling van deze paper geenszins was om een banvloek over het begrip “cultuur” uit te spreken (alles hangt er immers vanaf wat men hieronder verstaat en hoe men dit concept gebruikt) maakt dit andermaal duidelijk dat dit begrip zelf aan een doorgedreven historische kritiek moet worden onderworpen.

De historische achtergrond van het ontstaan van de comparatieve filosofie die ik hierboven heb trachten te schetsen kan mee helpen verklaren waarom “culturen” zonder correlaat in soevereine natiestaten die een rijkelijk budget kunnen uittrekken voor culturele diplomatie amper voorkomen in het gemiddelde discours van en over comparatieve of “interculturele” filosofie, hetgeen meestal een gezellig onderonsje blijft tussen sinologen en indologen in dialoog met westerse denkers of denkstromingen. Pakweg Latijns-Amerikaanse of Afrikaanse filosofie valt voor geheel niet-filosofische redenen vaker uit de boot. Filosofische tradities van subnationale “culturen” worden misschien niet meer als “primitief” bestempeld, maar behouden wel veel van hun onderlinge inwisselbaarheid binnen het containerbegrip “indigenous philosophy” en blijven tot nader order hoofdzakelijk het onderwerp van etnografisch onderzoek. Hierbij moet gezegd worden dat binnen de subcategorie van “indigenous philosophy” of “indigenous thought” doorgaans voor vanzelfsprekende redenen een veel sterker methodologisch bewustzijn leeft van het historisch belang en de hedendaagse relevantie van het kolonialisme voor academisch onderzoek in het algemeen (zie de opmerkingen van Linda Tuhiwai Smith 1999, 1). Dit mag bijvoorbeeld blijken uit het feit dat Georgina Tuari Stewart (2020, 6-8) het in haar recente studie over Maori-filosofie in eerste instantie nodig acht om haar “recht” om over deze traditie te schrijven te verantwoorden, iets dat binnen de meeste andere subdomeinen van de comparatieve filosofie als vanzelfsprekend wordt geacht. Dat men dit doorgaans niet hoeft te doen bij het bestuderen van Chinese filosofie heeft hoegenaamd niets te maken met “culturele verschillen” tussen Chinezen en de Maori, maar alles met de totaal verschillende maatschappelijke en geopolitieke context waarbinnen er over deze vormen van filosofie kan worden geschreven en gepraat.

Zo leeft in de Volksrepubliek China het soort paternalistisch en raciaal beladen discours dat we bij Tempels terugvinden volop voort in het onderzoek naar “etnische minderheidsfilosofieën” (*shaoshu minzu zhexue* 少数民族哲学, zie Van den Stock 2022), wat gezien de koloniale dimensie van de ontwikkeling van de moderne Chinese staat ook niet zo verwonderlijk is. Het Westen heeft, mocht het niet duidelijk zijn uit de beelden en verhalen die ons uit Xinjiang hebben bereikt, geen alleenrecht op hegemonie. Het lijkt mij dan ook in navolging van Nelson Maldonado-Torres et al. (2018, 74) zinvol om te benadrukken dat “‘Eastern philosophy’ circulates as if colonial investments *did not* shape the genealogy itself. Overcoming the limit of its selective intellectual history is an engagement with its

multiple erasures, such as the erasure of peripheralised parts of Asia in the process of consolidating the ‘Eastern’ tradition and the impact of the Cold War on the development of this tradition.” Doordat de comparatieve filosofie op methodologisch en meta-filosofisch vlak echter vooral gefocust blijft op vrij algemene en abstracte problemen zoals taalkundige en culturele “incommensurabiliteit” (zie bv. Connolly 2016, 67-104) dreigt men voorbij te gaan aan hoe verschillend “culturen” wel kunnen zijn in een heel andere dan de gewoonlijke zin: de verschillen die ik hier bedoel zijn niet die tussen “levensbeschouwingen” of “wereldbeelden” an sich, maar tussen de verschillende manieren waarop deze laatste zijn ingebed en worden gerepresenteerd in de maatschappelijke en geopolitieke structuur van de hedendaagse wereld in relatie tot het kolonialisme van vroeger en nu. Dit soort verschillen kunnen wat mij betreft evengoed onder de noemer van “culturen” vallen, zolang we ze maar op een andere manier gaan vergelijken en “cultuur” aldus teruggeven aan zowel de geschiedenis als de wereld van vandaag.

Bibliografie

- Allinson, Robert E. 2001. “The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosophy *Malgré Lui*.” in Bo Mo (red.), *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions*. Chicago en LaSalle: Open Court, pp. 269-291.
- Ames, Roger T. en Hershock, Peter D. (red.). 2017. *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Bahm, Archie J. 1977. *Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*. Albuquerque: World Books.
- Barrows, John Henry (red.). 1893. *The World’s Parliament of Religions: An Illustrated and Popular Story of the World’s First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893. Volume I*. Chicago: The Parliament Publishing Company.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press.
- Burik, Steven. 2009. *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*. Albany: State University of New York Press.
- Carus, Paul. 1902. *Chinese Philosophy: an Exposition of the Main Characteristic Features of Chinese Thought*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Césaire, Aimé. [1950] 1955. *Discours sur le colonialisme*. Parijs: Présence Africaine.
- Chen, Yong. 2021. “ ‘Official Confucianism’ as Newly Sanctioned by the Chinese Communist Party.” in Richard Madsen (red.), *The Sinicization of Chinese Religions: From Above and Below*, Leiden en Boston: Brill, pp.44-63.
- Chenet, François. 2005. “Du sens de la philosophie comparée.” in Lacrosse 2005, pp.79-98.
- Chidester, David. 2014. *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*. Chicago en London: The University of Chicago Press.

- Clement, Piet. 2014. “TEMPELS (Frans Placide)”, Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen, https://www.kaowarsom.be/nl/notices_tempels_frans_placied.
- Connolly, Tim. 2016. *Doing Philosophy Comparatively*. London en New York: Bloomsbury.
- Crépon, Marc. 1996. *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*. Parijs: Payot.
- Crépon, Marc. 1998. “L'idée de ‘philosophie nationale’.” in Jean-François Mattéi (red.), *Encyclopédie philosophique universelle IV: le discours philosophique*. Parijs: Presses universitaires de France, pp.254-265.
- Davis, Bret W. 2020. “Introduction: What is Japanese Philosophy?” in Bret W. Davis (red.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, New York: Oxford University Press, pp.1-82.
- Defoort, Carine. 2001. “Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate.” *Philosophy East and West* 51(3): 393–413.
- Defoort, Carine; Major, Philippe; Coomans, Thomas; Jeong, Rin; Gruber, Judith; Kesteloot, Chris; Nova Blanco, Jorge; Pasture, Patrick; Salazar, Noel; Achten, Veerle. 2021. “Let Universities Be Multiregional: The Case at KU Leuven”, *Metaforum KU Leuven*, <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/646758>.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Dewey, John. 1951. “On Philosophical Synthesis.” *Philosophy East and West* 1(1): 3.
- Diagne, Souleymane Bachir. 2016. *The Ink of the Scholars: Reflections on Philosophy in Africa*, vertaald door Jonathan Adjemian. Dakar: Council for the Development of Social Science Research in Africa.
- Dübgen, Franziska en Skupien, Stefan. 2019. *Paulin Hountondji: African Philosophy as Critical Universalism*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Elberfeld, Rolf. 1999. “Forschungsbibliographie zur ‘komparativen Philosophie’.” *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 24(1): 211-220.
- Fricker, Miranda. 1996. “Why ‘Female Intuition?’” *Women’s Philosophy Review*, 15: 36-44.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fukuzawa, Yukichi. [1875] 2009. *An Outline of a Theory of Civilization*, Revised Translation by David A. Dilworth and G. Cameron Hurst, III. Introduction by Inoki Takenori. New York: Columbia University Press.
- Griffiths, Devin. 2017. “The Comparative Method and the History of the Modern Humanities.” *History of Humanities*, 2(2): 473-505.
- Halbfass, Wilhelm. 1989. “Philosophy, Comparative.” in Joachim Ritter en Karlfried Gründer (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, vol. 7, pp. 922-924.
- Hall, Stuart. 2017. *The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation*. Cambridge: Harvard University Press.

- Hocking, William Ernest. [1944] 1946. "Value of the Comparative Study of Philosophy." in Charles A. Moore (red.), *Philosophy East and West*. New Jersey: Princeton University Press, pp.1-11.
- Huang, Xingtao. 2006. "The Formation of the Concepts of Modern 'Civilization' and 'Culture' in the Late Qing Dynasty and the Early Republic of China and Their Historical Practice." *Modern Chinese History Studies*, 6: 1–34.
- Jenco, Leigh K. 2019. "The 'Legitimacy of Chinese Philosophy' Debate and the Global Extension of Disciplinary Knowledge." in Leigh K. Jenco, Murad Idris, en Megan C. Thomas (red.), *The Oxford Handbook of Comparative Political Theory*. New York: Oxford University Press.
- Kang, Youwei 康有為. [1898] 2007. "Vergelijkende Tabel van de Politieke Structuren van de Verschillende Landen" (*Lieguo zhengyao bijiao biao* 列國政要比較表), in Jiang Yihua 姜義華 en Zhang Ronghua 張榮華 (red.), *De volledige werken van Kang Youwei (Kang Youwei quanji* 康有為全集), Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, vol.4, pp. 345-370.
- Kimmerle, Heinz. 2015. *Interculturele filosofie: een studieboek*. Antwerpen en Apeldoorn: Garant.
- Kirloskar-Steinbach, Monika en Kalmanson, Leah. 2021. *A Practical Guide to World Philosophies: Selves, Worlds, and Ways of Knowing*, Londen en New York: Bloomsbury Academic.
- König-Pralong, Catherine. 2019. *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles*. Parijs: Editions EHESS.
- Kwee, Swan Liat. 1951. "Methods of Comparative Philosophy." *Philosophy East and West* 1(1): 10–15.
- Kwee, Swan Liat. 1953. *Methods of Comparative Philosophy*. Leiden: Universitaire pers Leiden.
- Lacrosse, Joachim (red.). 2005. *Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine*. Parijs: Vrin.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Parijs: Félix Alcan.
- Li, He 李河. 2019. *Keyi zai he zhong yiyi shang tanlun "minzu zhixue" 可以在何种意义上谈论'民族哲学'?* (In welke zin kunnen we over "nationale filosofieën" spreken?), *Kaifang shidai* 开放时代, 5: 89-102.
- Liang, Shuming 梁漱溟. [1921] 1989. *Oosterse and Westerse culturen en hun filosofieën (Dongxi wenhua ji qi zhixue* 東西文化及其哲學), in *Volledige werken van Liang Shuming (Liang Shuming quanji* 梁漱溟全集). Ji'nan: Shandong renmin chubanshe, vol. 1 pp. 319-547.
- Libbrecht, Ulrich. 1974. *Oosterse wijsheid voor de westerse mens*. Den Haag: Scheltens & Giltay, Brugge: Uitgeverij Orion.
- Makeham, John. 2012a. "Disciplining tradition: two case studies." *History and Theory* 51, 4: 89–101.
- Makeham, John (red.). 2012b. *Learning to Emulate the Wise: the Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*. Hong Kong: The Chinese University Press.

- Maldonado-Torres, Nelson; Vizcaíno, Rafael; Wallace, Jasmine en We, Jeong Eun Annabel. 2018. "Decolonizing Philosophy." in Gurminder K. Bhambra, Dalia Gebrial and Kerem Niñancio (red.), *Decolonizing the University*. London: Pluto Press, pp. 64-90.
- Masson-Oursel, Paul. 1911. "Objet et méthode de la philosophie comparée." *Revue de Métaphysique et de Morale* 19(4): 541-548.
- Masson-Oursel, Paul. [1923] 1931. *La philosophie comparée*, Parijs: Félix Alcan.
- Masson-Oursel, Paul. 1949. *La pensée en Orient*. Parijs: Armand Colin.
- Masson-Oursel, Paul. 1951. "True Philosophy is Comparative Philosophy." *Philosophy East and West* 1(1): 6-9.
- Merleau-Ponty, Maurice. [1960] 1964. "Everywhere and Nowhere." in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, pp.126-158.
- Min, OuYang. 2012. "There is No Need for *Zhongguo Zhexue* to be Philosophy." *Asian Philosophy* 22(3): 199-223.
- Møllgaard, Eske J. 2021. "Is Confucian Discourse Philosophy?" *Philosophy East and West*, 71(4): 1029-1045.
- Moore, Charles A. (red.). 1946. *Philosophy East and West*. New Jersey: Princeton University Press.
- Moore, Charles A. (red.). 1951. *Essays in East-West Philosophy. An Attempt at World Philosophical Synthesis*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1951.
- Mou, Zongsan 牟宗三. [1973] 2003. *De specificiteit van de Chinese filosofie (Zhongguo zhexue de tezhi 中國哲學的特質)*, in vol. 8 van *Volledige werken van Mou Zongsan (Mou Zongsan xiansheng quanji 牟宗三先生全集)*. Taipei: Liangjing, pp.1-109.
- Mudimbe, V.Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press.
- Northrop, F.S.C. [1946] 1960. *The Meeting of East and West: an Inquiry Concerning World Understanding*. New York: The MacMillan Company.
- Northrop, F.S.C. (red.). [1949] 1963. *Ideological Differences and World Order: Studies in the Philosophy and Science of the World's Cultures*. New Haven (Conn.): Yale University Press.
- Panikkar, Raimundo. 1988. "What is Comparative Philosophy Comparing?" in Eliot Deutsch en Gerald James Larson (red.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton (N.J.): Princeton University Press, pp. 116-136.
- Park, Peter K.J. 2013. *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. Albany: State University of New York Press.
- Radhakrishnan, S. 1939. *Eastern Religions and Western Thought*. Oxford: The Clarendon Press.
- Radin, Paul. [1927] 1957. *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover Publications.
- Raju, P.T. 1962. *Introduction to Comparative Philosophy*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Raju, P.T. 1970. *Lectures on Comparative Philosophy*. Pune: University of Poona.

- Stewart, Georgina Tuari. 2020. *Maori Philosophy: Indigenous Thinking From Aotearoa*. London en New York: Bloomsbury.
- Tempels, Placide. 1946. *Bantoe-filosofie*. Antwerpen: De Sikkel.
- Tempels, Placide, en Smet, A. J. (vert. en red.). 1982. *Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques autres textes*. Kinshasa: Faculté de théologie catholique.
- Tuhiwai Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London en New York: Zed Books.
- Vandale, John. 2022. "Zijn Vlaamse universiteiten klaar voor niet-westerse kennis?" *MO**, lente 2022, pp.20-25.
- Van den Stock, Ady. 2022. The Minorities of Chinese Philosophy: Ideology and Identity in the Academic Discipline of 'Ethnic Minority Philosophy'." *Modern China*, 48(3): 535-567.
- Van Norden, Bryan W. 2017. *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. New York (N.Y.): Columbia University Press.
- Wang, Xuan. 2015. "Inauthentic Authenticity: Semiotic Design and Globalization in the Margins of China." *Semiotica*, 203: 227-248.
- Weber, Ralph. 2013. " 'How to Compare?' – On the Methodological State of Comparative Philosophy." *Philosophy Compass* 8(7): 593–603.
- Weber, Ralph. 2014. "Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect?" *Dao: a Journal of Comparative Philosophy* 13(2): 151-171.
- Wilk, Richard. 1995. "Learning to Be Local in Belize: Global Systems of Common Difference." in Daniel Miller (red.), *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*. Londen en New York: Routledge, pp.110-133.
- Zea, Leopoldo. [1942] 2004. "The Actual Function of Philosophy in Latin America." in Jorge J. E. Gracia and Elizabeth Millan-Zaibert (red.), *Latin American Philosophy for the 21st Century: the Human Condition, Values, and the Search for Identity*. Amherst, NY: Prometheus Books, pp. 357-379.