

Dr. Carlo Ierna
Meer filosofie met
minder canon

4

Zamity Mitelembe
De Proclamatie

18

Dr. Chi Kwok
Confucianism in Modern
Times: Four Cases

31

3 Editorial

4 Meer filosofie met minder Canon

9 Why diversify Philosophy?

14 Interview Lucien van Liere

18 De Proclamatie

19 Real Thoughts

22 A duty to teach African philosophy?

25 Column

27 Making space for autism

31 Confucianism in Modern Times: Four Cases

35 Wat is boeddhistische filosofie?

Sam Langelaan

Dr. Carlo Ierna

Prof. dr. Monika
Kirloskar-Steinbach

Loes de Groen en
Sam Langelaan

Zamity Mitelembe

Pim Claessens

Chris Wareham

Victor Smit

Rachel van de Beek

Dr. Chi Kwok

Dr. Jeroen Hopster

Colofon

De Filosoof is een periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten voor het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht

HOOFDREDACTIE

Sam Langelaan

REDACTIE

Sam Langelaan
Giulia Grosskop
Jeroen Verkade
Linde van Wingerden
Loes de Groen
Can Polat
Mette van Liempd
Julia Valstar
Victor Smit

VORMGEVING

Giulia Grosskop
Omslag door Giulia Grosskop

OPLAGE

550

MAAND VAN UITGAVE

November, 2022

ADRES

Janskerkof 13A,
4512 BL Utrecht

REDACTIE

redactie.filosoof@gmail.com

REDACTIE

<http://fufexpluribusunum.nl/links/de-filosoof/>

FACEBOOK

<https://www.facebook.com/defilosoof.uu/>

KOPIJ

De redactie behoudt zich het recht artikelen te wijzigen of in te korten

COPYRIGHT

De redactie streeft ernaar copyright te respecteren, mocht er toch een inbreuk plaatsvinden, dan verzoeken wij dat u contact met ons opneemt.

Geachte lezer,

In deze nieuwe editie van *De Filosoof* nemen wij het filosofie-curriculum onder de loep. De laatste jaren bestaat er namelijk veel kritiek op het traditionele curriculum. Hierin zou onterecht een canon, bestaande uit veelal oudere, mannelijke, bleekjes uitgeslagen, soms bebaarde gezichten uit de westerse wereld, centraal staan. Ook in Utrecht moet de filosoof, docent of student, dit niet onbekend voorkomen. Bij uitstek is het filosofieonderwijs hier gericht op de westerse filosofie, waar deze genoemde gezichten netjes stuk voor stuk behandeld worden.



Deze editie heeft niet de pretentie een forum voor een debat te zijn, waarin verschillende kanten allemaal de ruimte krijgen. Om oppervlakkigheid en geveinsde onpartijdigheid te voorkomen hebben we er als redactie voor gekozen de bekende kritieken verder uit te diepen.

De auteurs in deze editie geven dan ook in de eerste plaats filosofische diepgang aan de bovengenoemde kritische stellingname. Zo analyseert **dr. Carlo Ierna** hoe canoniciteit tot stand komt en leidt daaruit af dat canons onhoudbaar zijn. **Prof. dr. Monika Kirloskar-Steinbach** schetst een perspectief voor *World Philosophies* als discipline, door eerst de pretentie van exceptionalisme in de westerse filosofie te bestuderen. **Dr. Jeroen Hopster**, **dr. Chi Kwok** en **dr. Chris Wareham** beargumenteren elk voor meer aandacht aan een respectievelijke onderbelichte filosofische traditie in ons curriculum. Tenslotte hebben wij onderzoeksdirecteur **dr. Lucien van Liere** geïnterviewd om van hem te horen hoe het Utrechtse filosofie-curriculum tot stand komt en hoe er in dit proces wordt omgegaan met de bovenstaande kritieken.

Naast de genoemde auteurs bevat deze editie ook een rijkdom aan illustraties en ingezonden essays van studenten, een literaire bijdrage en een felle column van onze nieuwe vaste columnist **Victor Smit**. Wij hopen dat dit u allemaal zal interesseren en wensen u een goede leeservaring toe.

Namens de redactie,
Sam Langelaan

Meer filosofie met minder canon

Kunnen we de filosofische canon niet het beste afschaffen? Wat is deze “ongrijpbare” canon, hoe kwam deze tot stand en wat kun je daar over zeggen? In dit artikel beantwoordt **Carlo Ierna** deze vragen en sluit zijn betoog af met een suggestie voor de toekomst.

Een curriculum is de weg naar de leerdoelen van een opleiding. Door de keuze voor een opleiding, ken je aan deze doelen een zekere normativiteit toe. In die zin kent elke opleiding een eigen “canon”, in de oorspronkelijke betekenis van het Griekse woord “κανών” namelijk “maatstaf”. De canon is de standaard waaraan je moet voldoen, de eisen van de eindtermen die het curriculum bepalen. Volgens de Wet op het hoger onderwijs heeft wetenschappelijk onderwijs als doelen: “voorbereiding tot de zelfstandige beoefening van

Aristoteles, Berkeley Nietzsche en Hegel verantwoordelijk voor 50% van alle artikelen in de *BJHP* en Kant, Aristoteles, Plato, Hume, Spinoza, Leibniz en Hobbes in de *JHP*. In andere taalgebieden zijn er allicht lokale variaties, zoals meer Franstalige filosofen in Franstalige tijdschriften, maar telkens tegen dezelfde gedeelde achtergrond: de westerse canon van vrijwel uitsluitend Europese mannen. Deze selectie is maatgevend voor de overzichtswerken en handboeken, die vervolgens gebruikt worden in filosofieopleidingen. Zo ontstaat

moet je er wel toe verhouden: laten zien dat je ze kent en daarmee voldoen aan de maatstaf. Allicht schrijf je er later zelf ook over en bespreek je ze in je colleges. Zo blijven onderwijs en praktijk, curriculum en werkveld met elkaar in harmonie: een uniforme canon waar iedereen het *grosso modo* over eens is.

Is dat alles? De canonieke filosofen zijn canoniek omdat ze canoniek zijn? Zo lijkt het inderdaad. “The main thing that makes a work canonical, indeed, is the fact that it has traditionally been regarded as canonical; and its canonicity will become more and more entrenched as long as it continues to elicit responses, if only dissident or negative ones, in the subsequent development of the discipline to which it belongs.” (Rée 2002, 645) In tegenstelling tot “De Canon van Nederland” in de algemene geschiedenis, is er geen officiële lijst met de boeken en auteurs van de filosofische canon. Er is ook geen commissie van wijzen (of geheim genootschap) om zo’n selectie te maken, zoals het Dicasterie voor Heiligverklaring (i.e. canonisatie) van de katholieke kerk. Er zijn zelfs geen duidelijke regels voor wanneer iets of iemand canoniek is in de filosofie (“minstens drie boeken en duizend citaties!”). Iedereen gaat er stilzwijgend van uit dat iedereen al weet wat wel en niet in de canon zit en hoort. Dat is een rare situatie en maakt de canon ietwat ongrijpbaar. De status van de canon lijkt meer op gewoonterecht of *case law*: “zo hebben we het altijd al

Traditie: peer pressure by dead people

de wetenschap of de beroepsmatige toepassing van wetenschappelijke kennis”. Wat is maatgevend voor de beoefening of toepassing van filosofische kennis? Het werk van filosofen. Studenten moeten weten waar filosofen zich mee bezig houden: welke auteurs en teksten, methoden en technieken, perspectieven en materialen, etc. In de academische context is dit: waar het onderzoek over gaat. Met betrekking tot de geschiedenis van de filosofie heeft Michael Beaney (2018) geturfd waar de artikelen in de *British Journal for the History of Philosophy* en de *Journal for the History of Philosophy* de afgelopen 25 jaar over gegaan zijn. Samen zijn Kant, Hume, Descartes, Locke, Leibniz, Spinoza, Plato, Hobbes,

een zichzelf versterkende resonantie. Je leert dat Aristoteles of Kant belangrijk is, omdat hij bij vele vakken als invloedrijk figuur wordt besproken. Er worden meer scripties geschreven over de figuren waar binnen de opleiding meer aandacht voor is. Dit soort auteurs zijn meestal zelf tot vakgebieden verworven, waarin je je kunt specialiseren, promoveren en publiceren in tijdschriften met hun naam erop. Hun namen komen in vacatureteksten en onderzoeksprogramma’s voor. Over deze auteurs kun je projecten indienen, conferenties organiseren en boekvoorstellen schrijven. Overal in het werkveld wordt bevestigd dat dit soort auteurs de maatgevende auteurs ofwel de canonieke auteurs zijn. Je

gedaan, zo hebben mijn voorgangers en leermeesters het gedaan, dus zo doe ik het ook." Traditie: *peer pressure by dead people*. Als dat lang genoeg doorgaat gaat er vanzelf een zekere autoriteit en normativiteit van uit. De canon ligt dus eerder vast uit gewoonte dan uit principe: op grond van selecties van historici en niet op grond van intrinsieke waarde. Het kan goed zijn dat die twee samengaan, populariteit en kwaliteit, maar er zijn noch breed gedeelde criteria voor wat goede filosofie is, noch worden deze met enige breed gedeelde instemming door historiografen gehanteerd. Toch is er een opvallend brede overeenstemming, al eeuwenlang.

Zegt dat dan niets over kwaliteit of belang? Op zichzelf eigenlijk niet zoveel, nee. Ja, de canonieke filosofen hebben inderdaad *de facto* meer invloed gehad dan anderen. Een groot deel van die invloed hebben ze te danken aan het feit dat ze in de canon zitten. Waarom kwamen ze er dan in de eerste plaats in? Allicht op grond van waar de historische historici toen belang aan hechtten. "The history of philosophy, like the history of any other part of mankind's intellectual achievements, needs to be written and rewritten by every generation in terms of what is of importance to present-day intellectuals" (Popkin 1999, xviii) Zouden we nu nog steeds dezelfde filosofen kiezen als deze niet al eeuwenlang in de canon hadden gestaan? Invloed is iets wat grotendeels voortvloeit uit extrinsieke factoren. Canonieke filosofen, over het algemeen witte mannen, waren vaak zelf rijk of adellijk of in de dienst van rijken en adellijken en niet zelden koningshuizen. Bovendien mochten ze studeren, promoveren, lid worden van geleerde genootschappen, als geestelijke tot de kerk toe treden, publieke ambten vervullen, in eigen naam vermogen opbouwen of erven, etc. Daardoor konden ze ook makkelijker netwerken met gelijkgestemden opbouwen en hadden ze een ingebouwde afzetmarkt voor hun ideeën en werken. Het was zeer zeker geen *level playing field*, en

Illustratie door Sam Langelaan



alleen dat al kan een deel van de canon verklaren: deze denkers hadden wind mee. Dat wordt met name duidelijk als we bekijken wie er buiten valt, zoals vrouwelijke en extra-Europese filosofen. Je zou bij gelijke capaciteiten een evenredige verdeling van filosofen over alle werelddelen en geslachten verwachten, maar in de meeste boeken over de geschiedenis van de filosofie staan vrijwel geen vrouwelijke en extra-Europese filosofen. Ze waren er echter wel, zoals (vooral relatief recent) onderzoek steeds meer laat zien (zie e.g. Waithe's "A History of Women Philosophers" in vier volumes). Op grond van de gangbare overzichtswerken en handboeken zou je dat echter niet denken.

Is dat alles? De
canonieke filosofen
zijn canoniek omdat
ze canoniek zijn? Zo
lijkt het inderdaad

Is dat een probleem? Moeten we daar iets mee? Dat hangt af van wat je vindt van de leerdoelen van een curriculum. Mag een curriculum eenzijdig focussen op de dominante traditie? Moet een curriculum alles uitputtend behandelen "without any gaps" of een statistisch representatieve steekproef gebruiken? Hier wrekt zich de filosofische status van de filosofiegeschiedenis, want deze keuze wordt zelf door de traditie, die bestudeerd wordt, ingegeven. Filosofiehistorici zijn ook zelf weer filosofen die door de filosofiegeschiedenis zijn gevormd. De keuzes voor de eindtermen, vakinhouden, leerdoelen, etc. zijn zelf weer filosofische keuzes die grotendeels zijn ingegeven door het eigen leerproces en de verhouding tot de eigen traditie. Een canon vormt een identiteit, is een bolwerk rondom een gemeenschap: onze geschiedenis, onze canon. Die geschiedenis is van begin af aan een bewuste constructie.

Bijvoorbeeld, Thales kiezen als eerste filosoof, zelfs als oprichter van de filosofie te beschouwen, is alles behalve objectief (Cantor 2022). Als we naar eerdere bronnen kijken, zien we een ander verhaal. De Grieken zelf (inclusief Aristoteles) vonden Thales helemaal niet "de eerste filosoof", maar verwezen naar nog veel oudere theologen, wiskundigen en filosofen in Egypte, Perzië en Babylonië. Allicht dat Thales de eerste was die een natuurlijk element als oorsprong en verklaring voor de wereld had genomen, maar niet de eerste filosoof überhaupt. Die keuze zegt meer over wie hem maakt dan over Thales. We willen graag een begrijpelijk verhaal vertellen over de geschiedenis van de filosofie, laten zien dat er een rode draad is en dat het ergens heen gaat. Vooral Kant staat er om bekend dat hij dacht dat er een systematiek ten grondslag zou liggen aan de geschiedenis van de filosofie (zie Micheli 2015). De zuivere rede had volgens hem zelf een rationele geschiedenis. De geschiedenis zou pas betekenis krijgen en haar patronen inzichtelijk worden in het licht van haar resultaat: de kritische filosofie van Kant. Geschiedenis was dus essentieel voorgeschiedenis. Systemen uit de geschiedenis van de filosofie ontwikkelen zich uit contrasten en tegenstellingen, die vervolgens om een oplossing vragen. Het sensibele en het intelligibele, Aristoteles en Plato, Epicurus en de Stoa, Rationalisten en Empiristen, Leibniz en Locke, enz. zijn niet wetmatig uit elkaar voorspelbaar, maar zijn in hun logische tegenstelling achteraf te reconstrueren. Maar het narratief om deze posities te begrijpen en deze simpele opeenvolging een volgorde te geven, is om ze zo te interpreteren alsof ze onvermijdelijk tot een oplossing moesten leiden. Om van de geschiedenis niet een lukraak samenraapsel van feitjes te maken, maar een filosofische geschiedenis, moest er een overkoepelend idee zijn om haar te ordenen. Wat niet binnen dit narratief of systeem paste, was dus ook niet relevant voor een echt rationeel begrip van de geschiedenis. Als filosofie in Afrika en China niet

binnen dit systeem paste, was dat dus eigenlijk geen "echte filosofie" (vrouwelijke filosofen pasten ook al niet in het plaatje, zie e.g. Ebbersmeyer 2019). Dit idee vond gretig aftrek binnen de snel groeiende Duitse academie in de 19de eeuw (zie ook Demin & Kouprianov 2018). Kantianen, idealisten, Hegelianen en wat dies meer zij namen het in verschillende variaties over in hun geschiedenissen. Hun handboeken en overzichtswerken domineerden niet alleen het Duitse taalgebied, maar door het hoge aanzien van de Duitse universiteiten werden ze ook veelvuldig vertaald en ver verspreid. Aan het einde van 19de eeuw nam de VS het stokje over. Ongeveer tienduizend Amerikaanse studenten hadden in de 19de eeuw in Duitsland gestudeerd (en 5 miljoen Duitsers waren naar de VS gemigreerd), Duitse teksten en handboeken werden vertaald en onvertaald gebruikt in prominente colleges en universiteiten waardoor de volgende generatie historici in de daarna maatgevende Anglo-Amerikaanse context het algemene schema overnam. Engelstalige handboeken kenden dankzij het Britse koloniale imperium een wereldwijde aftrek en bepaalden het narratief. En dat brengt ons tot het zeer recente heden. Trek een willekeurig (waarschijnlijk Engelstalig) handboek "geschiedenis van de filosofie" uit de kast en je zult in veruit de meeste gevallen dezelfde lijst canonieke auteurs tegenkomen.

Moet het curriculum dit niet gewoon weerspiegelen? Het is een feit dat deze auteurs op de een of andere manier, terecht of onterecht, sinds jaar en dag in de boeken staan, en andere niet. Als dit het enige zou zijn waarmee we rekening houden, dan kunnen we gewoon bezig blijven zoals voorheen. De dominante traditie zet haar dominantie voort omdat ze dominant is. Duh. Wat moeten we dan met de groeiende berg filosofen die niet in dit plaatje passen? Blijven we de uitgesloten uitsluiten omdat ze ooit uitgesloten zijn geweest? "Whose thoughts continue to be dismissed in order to maintain a certain tradition



Illustratie door Sam Langelaan

of philosophical practice?” (Tyson 2018, 156) Uitsluiting kan ook betekenen dat ieder zijn eigen plekje krijgt: vrouwelijke filosofen, Chinese filosofen, Afrikaanse filosofen, etc. meestal als keuzevak achteraan het curriculum. Feitelijk is dit een soort nieuwe verzuiling: iedere traditie apart op een eigen voetstuk. Een woud van incommensurabele zuilen past echter niet bij het idee dat filosofie iets universeels is. Ieder mens verlangt van nature naar kennis, volgens Aristoteles.

Filosofehistorici
zijn ook zelf weer
filosofen die door de
filosofiegeschiedenis
zijn gevormd

Filosoferen is een menselijke activiteit, niet een mannelijke of vrouwelijke, niet een Europese of Afrikaanse. De oplossing lijkt mij niet eindeloos veel geschiedenissen en canons naast elkaar, waarbij de westerse mannelijke canon wel in de eindexamenprogramma's en de verplichte eerstejaarsvakken zit en de rest in gevorderde keuzevakken, en ook niet in een *compare and contrast* tussen de zuilen. Dan liever geen canon. In plaats van de canon

te decentraliseren door overal een nieuw centrum van te maken, zou ik decentraliseren willen opvatten als het afschaffen van enig centrum. Een zelfdragende koepel, waar alles onder past en toch openheid bestaat, zoals bij het Pantheon: een Panphilosophon. Of het nu een tempel was voor alle goden, een teken dat de keizerlijke orde de hemelse orde was, of een symbool van de gehele wereld, ik wil het Pantheon hier vooral als metafoor hanteren: men kan elke god vereren, elke filosoof bestuderen. Deze hoeven daarvoor niet op een voetstuk geplaatst te worden, hun namen niet in marmer gebeiteld voor alle eeuwigheid. De historiografie en het onderwijs van de geschiedenis van de filosofie kunnen hieraan een voorbeeld nemen. Geen keurslijf van afgodsbeelden die te vereren zijn, maar een open houding. Zoals Emilie du Chatelet (2009) al zei: “Elke filosoof heeft iets gezien, en niemand heeft alles gezien; geen boek is zo slecht dat men er niets van kan leren, en geen boek is zo goed dat men het niet zou kunnen verbeteren. [...] wie met verstand begiftigd is, [moet] niemand alleen op zijn woord geloven, maar altijd zijn eigen onderzoek doen, en het respect dat altijd aan een beroemde naam wordt toegekend, terzijde schuiven.” Minder canon en daardoor juist meer filosofie.

Meer werk van Carlo Ierna is te vinden op zijn blog: <https://blog.ierna.name/research/reverse-engineering-the-canon/>

Referenties:

Michael Beaney (2018): “Twenty-five years of the *British Journal for the History of Philosophy*”, *British Journal for the History of Philosophy*, DOI: 10.1080/09608788.2018.1423735

Lea Cantor (2022) “Thales – the ‘first philosopher’? A troubled chapter in the historiography of philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, 30:5, 727-750, DOI: 10.1080/09608788.2022.2029347

Maxim Demin & Alexei Kouprianov (2018): “Studying *Kanonbildung*: An Exercise in a Distant Reading of Contemporary Self-descriptions of the 19th Century German Philosophy”, *Social Epistemology*, DOI: 10.1080/02691728.2017.1414332

Emilie Du Châtelet (2009) *Selected Philosophical and Scientific Writings*, ed. Judith P. Zinsser and tr. Isabelle Bour and Judith P. Zinsser, University of Chicago Press

Sabrina Ebbesmeyer (2019): “From a ‘memorable place’ to ‘drops in the ocean’: on the marginalization of women philosophers in German historiography of philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, DOI:

10.1080/09608788.2019.1677216

Giuseppe Micheli "Philosophy and Historiography: The Kantian Turning-Point" in G. Piaia, G. Santinello (eds.), *Models of the History of Philosophy*, International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées 216, DOI 10.1007/978-94-017-9966-9_10

Richard Popkin (1999) *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York

Jonathan Rée (2002) "Women philosophers and the canon", *British Journal for the History of Philosophy*, 10:4, 641-652, DOI: 10.1080/09608788.2002.10383083

Sarah Tyson (2018) *Where Are the Women? Why Expanding the Archive Makes Philosophy Better* Columbia University Press

Mary Ellen Waithe (Ed.) (1987-1995) *A History of Women Philosophers*, volume I-IV, Nijhoff/Springer, Den Haag



Carlo Ierna heeft filosofie gestudeerd aan de Universiteit Utrecht en is gepromoveerd aan de Katholieke Universiteit Leuven. Sinds kort is hij universitair docent aan de Vrije Universiteit Amsterdam en onderzoeker aan de Radboud Universiteit. Op dit moment doet hij onderzoek naar de hervorming van de filosofische canon. Tevens was hij een van de medeoprichters van De Filosoof in 1999.

Why Diversify Philosophy?



Illustratie door Willemijn Debets

In recent years, the idea that philosophical research should not be limited to the so-called Western tradition, has gained traction. **Prof. dr. Monika Kirloskar-Steinbach** puts forward a case for diversifying philosophy. Her approach culminates in a new philosophical narrative, the narrative of World Philosophies.

In the period after the Second World War, at the invitation of philosopher Charles Moore (1901-1967), some philosophers gathered together in Hawaii to imagine a post-war world that could live in peace. They sought to develop what the Indian philosopher S. Radhakrishnan called a “world perspective in philosophy.” (Radhakrishnan 1951: 4). This perspective included setting the stage for dialogue between “the East” and “the West.” More than half a century later, this focus has shifted today beyond the ‘East-West-axis’. Initially, calls to go beyond this binary came from philosophers who sought to develop a hermeneutic for the post-colonial context. Especially those with ties to former colonies, worried about what Kwasi Wiredu called “philosophical neo-colonialism”, a colonialism that refers to the privileges that were and continue to be granted to the European and Euro-American philosophical tradition.

Scholars like Wiredu were concerned that positions associated with world philosophies were excluded from the philosophical conversation, not only in Europe and Euro-America but in the former colonies too. In a kind of boomerang effect, categories and “standards of intelligibility” prevalent in the dominant tradition were internalized by philosophers there, as the Indian philosopher Daya Krishna put it (Krishna 1986: 64). In his analysis, local cultures in these regions of the world were observed, understood and compared in the former colonies through the standard Eurocentric repertoire prevalent in academic philosophy. The ramifications of this Eurocentric positioning were significant. Other ways of making meaning of the world were at best only regarded as worldviews of local scope, not universal philosophy. Also, philosophy students worldwide were taught to believe that philosophy, in general, solely bore a European imprint. Critiques of exclusivist academic philosophy continue to this very day. In recent years, they have gained traction. In the international context, there is a call to

diversify philosophy.

Why Diversify Philosophy?

Some of those who endorse a diversification in philosophy object to the manner in which texts/positions/authors from world-philosophical traditions are simply considered to be commodities that can be mined to solve problems within professional philosophy. They hold that such academic exercises are problematic,

At best, comparative
philosophy delivers
(missing) parts of
a mosaic, a mosaic
of the philosopher’s
own intellectual
familiarities

insofar as they reproduce the trajectory of resource exploitation that occurred during European imperialism and colonialism. This exploitation has not halted, despite the formal political decolonization of former colonies. In fact, it continues unabated, even in the humanities. While this critique objects to the actual practice of philosophy and its consequences for those who are exploited, other philosophers object to the inadequacy of the framework adopted. They resist the supposed fundamental binary between the so-called East and West that is posited to differentiate between supposed essential, and immutable, features of the so-called East and its counterpart. Their main focus in this regard is the supposed lack of philosophical ability and intellectual innovative prowess attributed to those world regions subsumed under the category ‘East’. These critiques seem to share the view that there is a lack of focus on the act of philosophizing especially in conventional academic work. How would one make sense of this claim?

The Activity of Academic Philosophizing

Arguably, philosophy is an activity that takes place when people strive to understand the world around them from their own vantage points in space and time. For this purpose, they make use of a conceptual vocabulary with which they have been familiarized through common customs and life forms. In other words, philosophical concepts are generated in specific places for specific purposes. Philosophical activity cannot be meaningfully separated from the historical and corporeal particularity of its epistemic subjects. Despite the default method used in standard academic philosophizing, philosophy is not an activity that is carried out by disembodied minds. It is in fact conducted by concrete bodies placed in specific spatiotemporal and socio-material contexts. To be able to understand these local processes of meaning-making better, philosophical content must be grounded in the actual practices of different traditions. Working from this baseline, critical philosophers like Lucius Outlaw Jr. highlight how the rules that are currently in place in academic philosophy and that set the parameters of this discipline, have to be rethought and overhauled (Outlaw 1996: 62). These rules allowed propertied white European males – a subset of the European population in the eighteenth and nineteenth century – to present concepts and problems specific to European and Euro-American philosophy as if they were of universal import to all human beings. While these rules fulfil the same function today, their universality is contested.

Outlaw’s claim can be strengthened by drawing on work that thematises the negative consequences of group homogeneity. Studies indicate that people tend to overestimate their own objectivity (Bruya 2017: 999). Homogenous groups, like all-male and/or all-white groups, tend to perceive themselves as being more effective and are more confident about their problem-solving abilities.

Applied to our context, such empirical findings suggest that more

When the epistemic privilege of the experts correlates with the lack of epistemic credibility attributed to lay practitioners, epistemic injustice may occur

attention be paid to how the current demographic setup of philosophy, or rather its lack of practitioner diversity, might directly impact its output. Whether a topic is deemed relevant at all to philosophical debates depends on the authority of those who are perceived as so-called experts. In the absence of practitioner diversity, these experts can easily be seen as what Linda Martín Alcoff terms the “authenticating presence” of philosophical ability, whether in their own philosophical tradition or in another (Martín Alcoff 1995: 99). These philosophers will be sought out as competent, philosophical experts – as a kind of medium to philosophical truth. In this case, an act of easy, and uncritical, representation is potentially fraught with difficulties. The so-called canon may continue to be taught without further critical examination. Its discursive hierarchies might be kept intact. As a consequence, there may be very little interest in engaging with local philosophical traditions, even within Europe. Only those local philosophical traditions that bear a close resemblance to the canon might make it to the discussion table.

Recent literature from critical social epistemology could further our understanding. When members of a homogenous (academic) community attribute trust to one another, credibility excess tends to creep in. That is to say, credibility is attributed without examining whether this attribution is justified. Consequently,



Illustratie door Willemijn Debets



Since April 2021, prof. dr. Monika Kirloskar-Steinbach holds the chair 'Diversifying Philosophy' at the Vrije Universiteit Amsterdam. Her educational and research activity is focused on world philosophies.

attributed epistemic authority does not necessarily reflect epistemic ability, as writers like José Medina point out (Medina 2011: 20). The attribution of this disproportionate credibility excess may influence vital elements of the epistemic situation. Not only can it make experts turn dogmatic and impervious to criticism, but credibility excess can also intimidate practitioners of local traditions. They can become afraid of openly dissenting from the epistemic authority of the experts, even when they have good reasons not to accept their views. When the epistemic privilege of the experts correlates with the lack of epistemic credibility attributed to lay practitioners, epistemic injustice may occur (see below). Without a critical consciousness of one's own beliefs, speaking for (marginalized) others can become highly tendentious. It can lead to an essentialized construction of the 'Other', objectify the represented, and construe their traditions along lines developed under the sway of colonial and imperial scholarship. In our context, a good example would be the presupposition that so-called Eastern traditions are static and incapable of progress.

Making Meaning with Others

When only standard approaches to

philosophy are used to make sense of human experiences, it is doubtful whether these exercises can be completely successful. Arguably, the standard philosophical repertoire may only be able to track selective aspects of experience. This is because extant philosophical concepts have been predominantly developed to make sense of experiences specific to sections of the European and European-descended populations. The vocabulary currently in vogue in

An aim in world philosophies is to make visible aspects of non-European philosophies, without reverting to the conceptual frameworks prevalent within conventional academic philosophy

academic philosophy will then not be able to make sense of any experience that falls outside the extant concepts. In that case, new meanings cannot be generated unless philosophy's

conceptual repertoire is subject to critical scrutiny, possibly tweaked and recontextualised, or even radically overhauled.

To make meaning with others, we need to share, to some extent, a common conceptual repertoire. Yet, our own way of explicating these resources and making sense of them with other members can render this process hegemonic and authoritarian from the perspective of those who are not enabled to participate in this activity. This happens when we begin to take a habituated way of understanding as the sole way of understanding a phenomenon and, in the process, lose our ability to change intellectual perspectives and dialogic roles. We are not ready to switch roles from an epistemic authority to a learner. We then attempt to structure the field of meanings with our co-members such that contrary views are excluded or marginalized.

This dominant social imaginary tends to breed and support what José Medina calls "epistemic arrogance." (Medina 2011: 25). Purported epistemic authorities speak from standpoints of accrued credibility excess. This excess often tends to lead up to an insensitivity about the limits of one's particular perspective. As a result, one's conceptual framework tends to trail behind one's own experience. One viable way to counter this insensitivity would be to seek out encounters which challenge our standard ways of knowing. One such challenge is currently afforded by work through the world-philosophical perspective.

Navigating with World Philosophies

Several philosophers worldwide currently strive to re-examine the standard narrative of academic philosophy that sees philosophy as germane only to Europe. Their retelling of this narrative aims to include marginalized traditions (such as those of India, China and Japan) as well as those which have previously been completely dismissed as non-philosophical (like African(a) and Indigenous traditions). These

philosophers endorse an engagement with worlds of philosophy that are conventionally attributed to the so-called non-Western world. They hope that their research can make visible aspects of non-European philosophies, without reverting to the conceptual frameworks prevalent within conventional academic philosophy.

Many of these philosophers decline to follow the standard European mould of comparative philosophy that was used to understand world philosophical traditions. This mould used positions in European philosophy to understand other world-philosophical traditions. For them, comparativists tend to remain trapped within the confines of their own narrow philosophical horizons; their questions generate answers to issues by which they were already seized and which are determined by their own cultural conditioning. Their narrow mode of inquiry does not allow them to face the possibility that the text, position, tradition at hand could require formulating totally new philosophical questions. In standard comparative work, non-Euro-American traditions have to be mirrored through the prism of familiarity to be recognized as philosophical traditions at all. As a result, traditions from near and afar begin to resemble each other, however remotely. At best, their study delivers (missing) parts of a mosaic,

a mosaic of the philosopher's own intellectual familiarities. Following this line of thought, philosophers working on world philosophies do not perceive themselves as excavators and exhibitors who present relics of human history to their audiences along a set template. Rather, their focus is on actual philosophizing practices that bring into the foreground the interrogative practice of philosophy. Some of these scholars acknowledge that they cannot offer pat answers to questions like, how should a philosopher work in actual practice? Should they be guided by the insight that similar ideas may emerge from different cultural contexts? Or should they rather focus on reconstructing salient features of the specific context at hand, without necessarily relating them to other contexts? Should they approach ideas without reference to other contexts, taking care not to utilize any conceptual elements which can be considered exogenous? Or should they rather anticipate that preconceptions and pre-judgments will not allow one to understand how culture relates to power in different places? And yet, these philosophers are reluctant to develop one single, abstract and true, theoretical model which alone can capture the panoply of differing contexts. For, as Eliot Deutsch points out (Deutsch 1997), such a model would very likely lead one to find more of oneself and what is familiar in others.

Cited Sources

- Bruya, B. (2017). Ethnocentrism and multiculturalism in contemporary philosophy. *Philosophy East and West*, 67(4), 991–1018 (doi:10.1353/pew.2017.0086)
- Krishna, (1986). Comparative philosophy: what it is and what it ought to be. *Diogenes*, 34, 58–69.
- Deutsch, E. (1997). Preface. in E. Deutsch and R. Bontekoe (Eds.), *A Companion to World Philosophies* (xii–xiii). Oxford: Blackwell.
- Medina, J. (2011). The relevance of credibility excess in a proportional view of epistemic injustice: Differential epistemic authority and the social imaginary. *Social Epistemology*, 25(1), 15–35 (DOI:10.1080/02691728.2010.534568)
- Outlaw, Jr., L. (1996). *On Race and Philosophy* (New York and London: Routledge).

Interview Lucien van Liere

Loes de Groen en Sam Langelaan interviewden onderwijsdirecteur **Lucien van Liere** over het curriculum van Filosofie. Hij geeft een inkijkje in de taken van een onderwijsdirecteur en vertelt over de plannen voor een nieuwe minor of verdiepingspakket *World Philosophies*.

Het interview vond plaats op Luciens kantoor op het Janskerkhof.

Ten eerste over uw achtergrond: voordat u in Utrecht een aanstelling kreeg, heeft u een tijd college gegeven in Indonesië. Hoe was dat en hoe was daarna de overgang naar Utrecht?

Ik heb bijna zeven jaar college gegeven in Jakarta aan de Sekolah Tinggi Teologi, daar heb ik onder andere een leerlijn opgezet in *Conflict Studies*. Het was een spannende periode (2000-2007) in Indonesië met veel gewelddadige conflicten. Dit zorgde ervoor dat studenten hun eigen narratieven mee namen naar de colleges. Nadat ik in 2006 gepromoveerd was kreeg ik een aanstelling bij – wat toen nog heette - *Theologie en Religiewetenschap* hier in Utrecht. Toen moest ik introductiecolleges geven in Islam, vanuit het idee “jij hebt in een moslimland gewoond, jij kan dat wel.” Ik heb een hele zomer stapels boeken doorgewerkt, want als je in een moslimland hebt gewoond, dan kun je leuke anekdotes vertellen, maar dat betekent nog niet dat je iets over de Islam kan zeggen. Vervolgens ben ik van universitair docent naar hoofddocent gepromoveerd en nu ben ik drie jaar onderwijsdirecteur van F&R [Filosofie en Religiewetenschap, red.].

Wat motiveerde u om onderwijsdirecteur te worden?

Ik vond het interessant om na te denken over de vragen wat goed en effectief onderwijs is en over de maatschappelijke functie ervan. Ik ben wel minder bezig met die vragen dan ik van te voren had gedacht.

Wat zijn dan de uiteindelijke taken en verantwoordelijkheden van de onderwijsdirecteur?

Mijn kerntaak is het bewaken van de kwaliteit van de programma's waar je verantwoordelijk voor bent. Daarnaast zit je als onderwijsdirecteur als een spin in het web van de universitaire structuur. Aan de ene kant werk ik samen met de onderwijs- en examencommissies en het departementsbestuur, en aan de andere kant met het faculteitsbestuur van Geesteswetenschappen waaraan ik ook verantwoording afleg. Zo kan ik wel dingen doen,

maar moet dat wel passen binnen het bredere facultaire of universitaire beleid.

De richting van de opleiding Filosofie is driezijdig: geschiedenis, ethiek en theoretische filosofie. Te veel verandering binnen het curriculum is een probleem, aangezien Utrecht ook een eigen signatuur heeft. Vanuit studenten is er bijvoorbeeld vraag naar continentale filosofie maar dit ligt ook gevoelig. Hoe moet je veranderingen op een verantwoordelijke manier aanbieden? Hierover gaan we binnen Filosofie in gesprek.

Ik denk dat we binnen twee á drie jaar een nieuw verdiepingspakket erbij hebben

Hoe bedoelt u, “gevoelig?”

Sommige collega's menen dat de zogenaamde “bar filosofie van Zizek” – het schrikbeeld van wat als continentale filosofie wordt gezien - de filosofie als discipline geen goed doet. Ook bij de deconstructieve en postmoderne filosofie, vraagt men zich soms af: “Is dit nou literatuur of filosofie? Waar is de methode?” Als we meer continentale filosofie willen aanbieden moeten we dus kijken hoe we op een verantwoorde manier *the best of the best* kunnen integreren en hoe dat samenhangt met de rest van de opleiding en haar leerdoelen.

Veel dingen die hier gezegd worden over continentale filosofie kunnen ook gezegd worden over niet-westerse filosofie. Het curriculum is namelijk naast analytisch ook voornamelijk westerse filosofie. Hoe komt dat?

Ik denk dat we hier te maken hebben met de macht der gewoonte. Filosofie aan westerse universiteiten is meestal een aparte discipline geweest, terwijl Filosofie in sommige delen van Azië of Afrika onderdeel is van wat wij ook Religiewetenschap zouden kunnen noemen. Als je kijkt naar Indonesische, Indiase, Arabische, of Ghanese filosofie dan zit je al sterker in een religieus symbolische context,

Toch is er ook een tegengeluid dat zich zorgen maakt om de vraag: gaan we nog wel een bepaald soort canon onderwijzen?

Wat de canon betreft neem ik een stellige positie in: in de canon van je eigen discipline moet je altijd het curriculum behouden. Bij ons is dat een sterke westerse canon omdat we in een westerse context zitten. Bij geschiedenis van de filosofie hoppen we nu van de ene witte westerse man naar de andere. Dat wil niet zeggen dat je die paragraaf van Immanuel Kant over slavernij niet moet lezen, maar dat wil wel zeggen dat je Kant zelf moet behandelen. Een openheid in het curriculum zou kunnen beginnen met een contextualisering van de situatie waarin deze witte westerse mannen zaten; een erkenning van de situatie waarin zij leefden zonder dat je daarmee hun hele filosofie teniet hoeft te doen of bagatelliseert. Ik denk dat de sensibiliteit voor de brede context van de machtsverhoudingen waarin ze leefden een goed begin is.

Zijn er niet ook stemmen uit de canon weggeschreven, dus dat de canon die wij hier hebben niet volledig de canon is. Is daar dan niet ook een taak voor het departement om die canon te verbreden?

Dat ben ik ook helemaal met je eens, maar een canon moet er blijven. Juist op grond van de canon kun je mechanismes identificeren die andere stemmen hebben gemarginaliseerd. Een kennis van de eigen denkraditie is daarnaast noodzakelijk om de hardheid van die traditie te kunnen begrijpen en te kunnen identificeren. Eerst moet je Hegel of Kant positioneren en contextualiseren voordat je kan formuleren wat door hun manier van denken en de impact ervan is weggedrukt. De canon kan natuurlijk niet alles omvatten, maar de canon is altijd excluserend en inkluderend. Hiervoor sensibiliteit ontwikkelen is van belang.

Ik geef een voorbeeld uit mijn eigen discipline. Voor Religiewetenschap is het van cruciaal belang dat je kennis hebt van Émile Durkheim. Hij behoort tot de canon van de religiewetenschap; je moet er iets mee. Toch heeft Durkheim met zijn eigen analyses de aboriginal samenleving in Australië, waarop hij een deel van zijn theorie baseert, totaal gemisinterpreteerd. Hij begreep er echt geen bal van; hij dook in de bibliotheek zoals een kamergeleerde en rukte wat uit de kast en dacht: "Ah, zo is het." Zo'n methode is nu geheel onacceptabel. Tegenwoordig denken we, als je wat wil zeggen over een Corroboree-ritueel, zoals hij beschreef, dan ga je uitgebreid veldwerk doen, je gaat mensen interviewen, meedansen bij wijze van spreken; je doet wat en daarbij reflecteer je op je eigen positie daarin. Dus ja, we behandelen Durkheim, omdat hij ontzettend veel invloed heeft gehad op de denkers die na hem zijn gekomen, maar wel met deze notities. Dat is wat ik bedoel met het idee dat een bepaalde canon in stand moet blijven om ook kritisch naar die canon te kunnen kijken. Door

terwijl veel richtingen binnen de westerse filosofie juist sterk gesecculariseerd zijn.

Het verschil tussen Religiewetenschap en Filosofie, dat u al even aanhaalt, wordt door o.a. religiewetenschapper dr. Richard King, London, bekritiseerd. Het idee dat niet-westerse filosofie enkel lokaal en religieus zou zijn, terwijl de westerse filosofie juist bij uitstek rationeel, universeel en seculier is, wordt door King als onhoudbaar beschouwd. Bovenal omdat dit idee ontstaan is binnen een contingente en- koloniale geschiedenis. Als je nu zou kijken, kan je denken: waarom zouden we dat onderscheid in stand houden?

In principe ben ik het met deze kritiek eens. Sinds de Verlichting wordt langzaamaan een onderscheid in rationeel denken aan de ene kant en dat wat met menselijke emoties te maken heeft aan de andere kant door veel denkers sterker benadrukt. Daarmee zijn emoties ook in andere onderzoeksdomeinen terechtgekomen, als ze al serieus werden genomen. Religie werd gaandeweg sterker gezien als irrationeel, een impuls, emotioneel. Denkrichtingen in de sociale psychologie en – later – de Religiewetenschappen hebben deze aspecten juist weer serieus genomen als objecten van onderzoek. De huidige situatie is wel dat zowel Filosofie als Religiewetenschap methodologisch vaak een eigen richting op zijn gegaan. Religiewetenschap is vrij antropologisch en sociaalwetenschappelijk georiënteerd, Filosofie is dat minder. De twee disciplines liggen dus weliswaar wat uit elkaar, maar de vragen die ten grondslag liggen aan beide disciplines zijn goed te vergelijken. Wat is betekenis? Waarom en hoe geven mensen waarde en zin aan leven? Wat is transcendentie? Wat is immanentie?

Wat de canon betreft neem ik een stellige positie in: in de canon van je eigen discipline moet je altijd het curriculum behouden

De realiteit in Utrecht is echter nog steeds dat Filosofie en Religiewetenschap twee volledig verschillende opleidingen zijn.

Ja, klopt. Als je kijkt naar de samenwerking tussen beide disciplines is die heel beperkt, ook wat betreft de onderzoeksagenda's. Dat is heel jammer, want ik denk dat filosofen en religiewetenschappers elkaar veel te vertellen hebben. Bij Religiewetenschap bestaat er bijvoorbeeld expertise op het gebied van boeddhisme, boeddhistische filosofie, maar ook islam, en christendom in de niet-westerse wereld. We zeggen vaak tegen elkaar: "Eigenlijk zouden we wat meer moeten doen samen."

Als we het nu horen, is er de expertise en ook best de wil.

goed te contextualiseren kun je de weggedrukte stemmen beter horen.

Het is niet zo dat alle niet-westerse filosofie een reactie is op de westerse traditie, er is juist een breed scala aan niet-westerse ideeën die iets bij kunnen dragen aan de canon.

Dat vind ik weer een andere interessante discussie. De wereld voor jullie generatie veel groter dan toen ik studeerde. Het is niet meer alleen van Koningsberg tot aan Parijs en door naar Chicago maar dat is ook Manilla, Jakarta, en Johannesburg. Op al die plaatsen wordt er nagedacht over problemen waar wij ook in het Westen mee te maken hebben: klimaatverandering, de effecten van globalisering, thema's van ongelijkheid. Ook het 'westerse' denken wordt door die moderne problematiek zo uitgedaagd dat je niet anders kan dan te kijken naar wereldbeelden en de reflecties daarop die in de niet-westerse wereld leven, zoals de vele islamitische of die uit de Indiase filosofie. Het zou heel interessant zijn om aan die inzichten een cursus te wijden om juist die stemmen in de schijnwerpers te zetten. Tegelijk wil je ook juist niet dat dit iets aparts wordt maar juist een integraal onderdeel van het curriculum waarin verschillende perspectieven met elkaar

in gesprek zijn. Zo creëer je het bewustzijn dat het westerse denken onvoldoende is om met onze problemen om te gaan. Ik geloof dat het tegenwoordig meer dan ooit gaat over communicatie, dat er netwerken gaan ontstaan tussen denkers die vanuit totaal verschillende perspectieven over dezelfde problemen nadenken.

Toen moest ik introductiecolleges geven in Islam, vanuit het idee "jij hebt in een moslimland gewoond, jij kan dat wel."

De kritiek op een aparte cursus maar ook op het integreren ervan in het curriculum kan zijn dat je van niet-westerse filosofie iets aparts maakt, het wordt geen onderdeel van je eigen traditie. Ik denk dan: ja, dat klopt, maar het is ook nog geen onderdeel van onze eigen traditie. Het komt van buiten, het geeft kritiek, het is een tegenstem of het is een alternatieve manier om de wereld te interpreteren die voor ons soms wat vreemd is, dus dan kan dat nu ook van ons speciale aandacht verkrijgen. Misschien krijg je over tien-vijftien jaar daardoor weer een andere canon.

Dr. Lucien van Liere is universitair hoofddocent aan de Universiteit Utrecht, zijn onderzoek spitst zich toe op het bestuderen van religieus geweld. Van Liere heeft Filosofie en Theologie gestudeerd en heeft een tijd in Jakarta college gegeven. Sinds 2019 is hij onderwijsdirecteur van het departement Filosofie en Religiewetenschap. Daarmee is hij verantwoordelijk voor de kwaliteit van het onderwijs van het departement.

En hoe zou u zo'n verbintenis willen maken in het curriculum?

Ik zie zelf toekomst in het concept *World Philosophies* [zie artikel prof.dr.Monika Kirloskar-Steinbach, red.]. Stel je voor, *World Philosophies* als minor of verdiepingspakket, waaraan Filosofie en Religiewetenschap een bijdrage leveren rondom complexe mondiale problemen waarbij we onze netwerken in het Zuiden of Oosten kunnen mobiliseren. Het zou ook de mogelijkheid bieden te onderzoeken wat nou eigen is aan die Europese of Angelsaksische filosofie en wat de grenzen daarvan zijn. *World Philosophies* in Utrecht is ook zelfreflectie.

Bij Religiewetenschap is het wat eenvoudiger om het curriculum te veranderen dan bij Filosofie, omdat het een kleinere opleiding is met minder mensen. En uiteindelijk moet je altijd heel goed naar de leerlijnen kijken van de opleiding, naar de eindtermen zoals dat wordt genoemd, en je afvragen: "Worden die wel gehaald?" Binnen die eindtermen en leerdoelen kan je natuurlijk wel ontzettend veel veranderen en kun je kijken: wat vinden wij dat er nodig is? En waar liggen de vragen van de studenten? Als jullie met allemaal vragen zitten en die vragen worden in geen enkele cursus behandeld dan is je studie van weinig waarde.

Dit is voor ons nieuwe informatie, dat er best positief over de introductie van *World Philosophies* in het curriculum wordt nagedacht. Zijn er nog grote obstakels op de weg?



Nee zeker niet, we moeten alleen goed nadenken hoe wereldfilosofie in het programma past. Het is inderdaad wel iets waar ik hele goede hoop voor heb. Ook lijkt mij dat een heel interessant samenwerkingsverband tussen Religiewetenschap en Filosofie. We zien ook bij andere universiteiten waar dit wordt georganiseerd dat het heel populair is, dus dat studenten er kennelijk ook op zitten te wachten.

Openheid over het curriculum zou kunnen beginnen met een contextualisering van de situatie waarin deze witte westerse mannen zaten; een erkenning van de situatie waarin zij leefden, zonder dat je daarmee hun filosofie teniet hoeft te doen of bagatelliseert

Binnen hoeveel jaar denkt u dat we het verdiepingspakket kunnen verwachten?

Ik denk dat we binnen twee á drie jaar een minor of misschien wel een verdiepingspakket hebben. Het zal misschien beginnen als een minor, want je moet het natuurlijk uittesten; de kinderziekten moeten eruit.

Zijn er binnen het departement nog meer plannen om verder te diversifiëren?

Ja, dat ligt er natuurlijk een beetje aan wat je diversifiëring noemt, het verdiepingspakket gaat over het curriculum. Ik denk ook dat de diversificatie van het curriculum valt of staat bij de diversificatie van docenten en studenten.

Dat is natuurlijk ontzettend lastig omdat de universiteit nog steeds een wit elitebolwerk is in Nederland. Dat is heel erg jammer en wat mij betreft onterecht. Ik denk dat ons middelbare schoolsysteem een grote ramp is waardoor er veel talent niet wordt herkend, juist talent dat we misschien nodig zouden hebben ook in ons eigen onderwijs. Heel creatieve denkers vallen vaak uit dat systeem weg, doordat we zeggen: "Nou, jij doet vwo, jij havo en jij mavo." Je wordt afgerekend op waar je het slechtst in bent en niet op waar je goed in bent. Dat is al één probleem wat diversificatie van studentenpopulatie betreft.

Ten tweede is het van belang de staf te diversifiëren, dat betekent dat we aandacht hebben voor gender, nationaliteit, leeftijd en achtergrond. Ik denk dat Islam en Arabisch, dat ook tot het departement *Filosofie en*

Religiewetenschap behoort, het meest diverse team is op het moment, helaas nog niet wat gender betreft maar wel wat achtergrond betreft. Ik denk dat dat een verrijking is voor de opleiding en het departement als geheel, omdat je een rijke variatie aan dialogen krijgt in de collegezaal en tussen collega's.

U schrijft in uw online profiel van de *Universiteit Utrecht*: "Onderwijs is het recht van de volgende generatie op de kennis over successen en mislukkingen van de vorige generaties." Welke mislukkingen en successen mag de volgende generatie horen en overdragen? Als het aan u lag, in een ideale situatie, hoe ziet het curriculum er over tien jaar uit?

Over tien jaar hebben wij programma's met een bepaalde kern waar duidelijke richtingen aan zitten maar aan de marges van die programma hebben we veel cursussen en lijnen die interdisciplinair zijn, waarin docenten vanuit verschillende disciplines ook met studenten vanuit verschillende disciplines in gesprek zijn rondom hele concrete maatschappelijke problemen.

DE PROCLAMATIE

Illustratie door Sam Langelaan

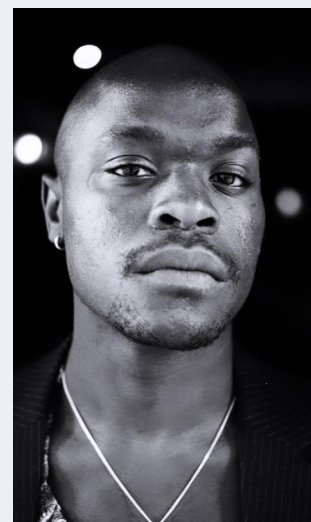


Men beweert dat de Afrikaanse modder mijn huid betekenis heeft gegeven. Maar de modder hield iets voor mij verborgen. Want ik wist dat ik het continent niet zou betreden. Althans, nu nog niet. Ik dacht na over de weemoed van mijn jeugd, de littekens die zowel mijn voorouders als directe ouders droegen. De oorlog heeft hen geslagen tot de vormen die hun gestalten nu aannemen. Sterk doch fragiel. Als ik alleen al kijk naar de fragiliteit in het vuur van mijn vader, weet ik dat ambigüiteit dichtbij is. Zelf geloof ik niet zozeer dat ik kan spreken van een "familietrauma", aangezien de rust is gevonden. In mij, maar ook mijn bloedverwanten. Dit betekent niet dat ik in tijden van onrust mijn antwoord zoek in de weltschmerz. En het kan een worsteling zijn waarbij ik wenste dat het antwoord neerdaalde. Op dit soort momenten stelt mijn moeder dat het zoeken naar het antwoord niet de grootste opdracht is. Zij stelt dat het verloop van misstanden in deze wereld zijn toegewezen plaats heeft. Chaos-en-orderetoriek als ik het zelf zeg. Diep in mijn vezels weet ik ook

wel dat dit waar is, maar de rede lest de dorst niet.

Uitgedroogde zwerfhond. Moet ik me dan toch weer beroepen op mijn geduld? Geduldige zwerfhond, wachtend op het koppel dat hem uit het asiel bevrijd. Tegen die tijd is het geld al in mijn hand gesmolten en weet ik de vrijheid van mijn broeders en zusters niet te kunnen kopen. Kopen en bekocht worden. Waarschijnlijk duurt deze dans tot één van ons bezwijkt door een hartstilstand, of erger, een zonsondergang. Het feit dat oorlog geldt voor sommigen staat gelijk aan het feit dat dag en nacht nimmer op hetzelfde moment, noch op dezelfde plaats kunnen plaatsvinden. Gevangen in het raamwerk van deze wereld. Ook al weet ik dat dit huis groter is. Desnoods bouw ik een nieuw huis waarbij ramen onderdoen voor de nieuwe constructie van het huis. Constructies waarbij ieder van ons baat heeft. En pis ik als diezelfde zwerfhond tegen de kozijnen van het oude raamwerk. Op ieder continent, in iedere hoek van deze wereld. Wat mijn voorouders hebben achtergelaten zal ik oprapen. En ik weet dat de

vijand de gazons heeft versierd met ogenschijnlijke verlichting, hopen dat ik blind afloop op het kunstmatige licht. Maar ik zal hun de rug toekeren en de flikkering opzoeken in de verte. Verwerp het bonafide leven, want ooit zal ook onze huid droog worden. En het zand zal onze ogen uitspoelen, zodat óók wij mogen kijken naar de geboorte. Maar denk niet dat de waarheid zomaar aan komt waaien. We zullen het moeten trekken uit de dieptes van de ondergrond. Desnoods uit de kluizen van jullie kelders.



Zamity Mitelembe (24) studeert Writing for Performance aan de HKU. Hij schrijft teksten over de keerzijden van machtsstructuren en is geïnspireerd door de werken van Jean Genet, Frantz Fanon en Flannery O'Connor.

Real thoughts

Thought experiments play a central role within many philosophical arguments. **Pim Claessens'** paper encourages us not to approach this tradition without being critical of how the thought experiments are put to use.

In this paper, I will examine the usefulness of thought experiments as a tool for philosophical inquiry into identity. I will examine a thought experiment used by Parfit, as well as a thought experiment used by Lowe. The examination is based on a chapter from the book *Real People* written by Wilkes (1988), and the goal is to decide whether the thought experiments examined are logically sound. Lastly, I will examine if logical soundness is needed for the philosophical use of thought experiments, if plausibility may be enough, or if plausibility is even required. My goal with this text is to make it clear that leaning on thought experiments as proof is unfounded and unnecessary.

The setup

Let's first look at the thought experiment laid out by Parfit, and then at one used by Lowe.

Parfit lays out multiple thought experiments in *We Are Not Human Beings* (2012); the Transplanted Head case is just one example. He borrows this case from Williams (1973):

...my body is fatally diseased, as is Williams's brain. Since we have, between us, only one good brain and body, surgeons bring these together. My head is successfully grafted onto the rest of Williams's headless body. (Parfit 2012, 9)

Parfit concludes that, if you were to have a conversation with the head of the resulting human, you would be talking to the person to whom the head belonged. Moreover, if you were to learn afterwards that the person would have the body of someone else, you would not change your mind. He used this to object to animalism:

the notion that we are animals, and thus not simply bodies. This thought experiment is one of his main arguments against animalism.

In *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Lowe uses a subtly different thought experiment:

Suppose, for example, that the two hemispheres of a single brain both grounded the same aspects of human personality (...) but were then separated and transplanted into the skulls of two different human bodies, each of which had previously had its own brain removed. Then, it seems, we would be confronted with two different human persons, each with only half a brain, sharing the same temperament and memories. (Lowe 2000, 275)

Our personalities are found in more than just our brains, let alone half our brains

I will refer to this as 'the split brain thought experiment'. Lowe used this as one of his key arguments to object to notions of identity as a continuity of memories, as there would now be two persons with the same memories, which he takes to be an obvious objection to this theory of continuity. With this, both Lowe and Parfit take a rather futuristic approach to brain transplants, in which they not only assume that such procedures are possible, but also that we are able to have correct ideas about such procedures in our current times.

I will examine these approaches to thought experiments with excerpts from the method Wilkes used in her

book *Real People* (1988). In this book she is very critical of the use of thought experiments in philosophy of mind, in the way they supposedly prove points about our world by changing a single variable and intuiting our response to such a change, without then evaluating the further changes this changed variable would bring to our world. She judges this to be problematic and misleading, because any such change would change the context and notions being considered.

The method

Wilkes has a number of critiques towards the application of thought experiments which she lays out in her book. I will make a selection of these critiques and list them here for the purpose of evaluating the thought experiments of Parfit and Lowe by these critiques.

A distinction Wilkes thinks is important is between natural-kind terms and unnatural-kind terms, which in my opinions is clearest in Tsou's words:

In philosophy of science, natural kinds (e.g., H₂O, electrons, quarks) are understood as classes or groupings that accurately respond to the natural structure of the world, whereas artificial kinds (e.g., chairs, books, games) are classes that reflect the interests and actions of humans. Hence, natural kinds are thought to be naturally occurring ("real") classes that are the proper objects of scientific study; artificial kinds are arbitrary or invented classes that may serve some social function, but do not have a natural basis. (Tsou 2019, 187)

She uses this distinction to narrow down relevance: which phenomena need clarification and which do not.

Natural-kind terms are the sort of things we have rules about, and we know what to expect from them under certain circumstances. Thus, as Wilkes says, we can make fairly robust assumptions about them in thought experiments. This is not the case for unnatural kinds, as they are less rigidly definable, and thus we cannot easily make clear what the specifics are that we have to define.

If we imagine a different universe that is an exact copy of ours, with the same history and therefore the exact same people, we can imagine ourselves being swapped with them without either of us ever knowing

A second area where Wilkes attacks thought experiments is that of intuition and imagination. Thought experiments in the area of philosophy of mind almost universally make use of intuitions and our imagination. Intuitions cannot serve as evidence, as they can very easily differ from person to person. Similar to this, Wilkes points out that it is often assumed that “if something is imaginable, conceivable, or describable, then it is logically, or theoretically possible.” (Wilkes 1988, 17) However, in her opinion a logical impossibility might still be interesting to think about, even though it could never happen, not even in another possible world. A whale is not, and cannot ever be, a fish, but we can suspend our disbelief and imagine one to be so. The assumed theoretical possibility Wilkes points to is a lot more difficult to dismiss, but in short, we cannot ignore a law (like a law of nature) relevant to our experiment simply to make it interesting, on the basis that the law might be wrong.

If the law is wrong, our assumed background knowledge should first be sorted out with empirical data, but a thought experiment cannot provide the proof needed to disprove it. This is not a problem for laws that are not relevant, as Wilkes demonstrates with her example of travelling at the speed of light: this would not be possible, and certainly not survivable, but survivability and possibility are not the point of the experiment. Rather, the goal is to imagine what one would see when travelling next to a beam of light. So, laws are broken here, but there are no further empirical conclusions drawn.

Applying the method

In this section I will apply the method I have taken from Wilkes, to the Transplanted Head thought experiment used by Parfit, and to the Split Brain thought experiment used by Lowe. In doing this, I hope to tease out whether the arguments are logically sound.

First I will discuss Wilkes’ natural-kind terms objection; it seems both experiments stumble at the first hurdle. The term ‘identity’, on which both experiments rely, is fairly nebulous. But since the goal of the thought experiments is to pin this concept down, we can give it a pass on this front. It is the object of study. However, ‘personality’ cannot be given the same pass. Given that we now understand the influence of the entire body on our personality (the role of hormones, blood sugar level, and even our digestion in how we feel, behave and act is well documented), the assumption that transplanting a head would transplant the entire person is more than a bit presumptuous, so this is where we must fail the Transplanted Head. The Split Brain experiment asks us to presume that our entire personality is in each of our brain hemispheres, and thus has an easier time here. The use of the term ‘body’ is a bit more nebulous than I would like (I think that I would behave rather differently if tomorrow I woke up in a significantly older body, or that of a toddler) but I will give it a pass here.

So these thought experiments claim to disprove a theory, which cannot be done legitimately according to Wilkes, because they use our intuitions, and intuitions cannot reveal reality, only our (often highly personal) ideas about that reality.

Next I will test the experiments to Wilkes’ ideas on intuition and imagination. Both experiments rely very heavily on intuitions, and are of course imaginary, so we must see if they use intuitions as proof, and if they rely on logical impossibility or theoretical impossibility. Transplanted Head relies squarely on intuitions about who we would be talking to and uses these to support the theory. Thus, it does not pass Wilkes’ criticism. However, it does not seem to rely on a logical or a theoretical impossibility. Split Brain also fails the intuition objection, and almost in the same way, regarding our intuition about which brain hemisphere would be which person. However, it also does not seem to use logical impossibilities. Theoretical impossibilities, however, can be found in the assumption that we can put our entire personality in both of our separate hemispheres. Our personalities are found in more than just our brains, as mentioned before, let alone half our brains. The reliance upon this is a crucial error under this method of evaluating.

Intuitions cannot serve as evidence, as they can very easily differ from person to person

Thus, both experiments do not use logical impossibilities, but do fail when it comes to using intuitions as proof. Transplanted Head also fails the natural-kind term test, and Split Brain fails the theoretical impossibility test. This means that both failed on several fronts to be logically sound experiments, according to our method. I do not mean to imply that by disproving this, either animalism or

identity as a continuity of memories will stand as a theory. These theories will have to be proven or disproven some other way.

A redeeming feature?

Can we save these thought experiments, and their usefulness to philosophical inquiries into identity? In one sense, they do explore our intuitions, and so they have some psychological use at least. The notion of identity is a human one, so our intuitions shape the definition of identity in a direct way. However, I think that is not quite enough to retain the experiments as used by these authors. Parfit and Lowe use these experiments to disprove a theory of identity in a very bodily sense, and that goal needs empirical support first. The next question I want to answer is whether philosophical thought experiments need logical soundness. Wilkes makes a compelling argument in favour of requiring logical soundness when thought experiments are used to disprove certain other hypotheses about our notions of identity. When it comes to notions of identity, I agree. However, for some purposes, logical

soundness is not needed. Take, for example, the intuition use mentioned earlier. To narrow down our notion of identity, logical soundness is not required. If we imagine a different universe that is an exact copy of ours, with the same history and therefore the exact same people, we can imagine ourselves being swapped with them without either of us ever knowing. Whilst this may not be logically sound, there are still interesting results about our intuition of identity: Is numerical identity enough to distinguish me from them? If nobody, including the swapped people, notices the swap, what does that mean for the usefulness of numerical identity?

I also want to look at whether plausibility should be needed for a thought experiment. This is a much lower requirement compared to logical soundness, but also sometimes unnecessary. Wilkes has anticipated this, however, and according to her, a lack of plausibility may be allowed for empirical sciences, but philosophy is rather a different beast, and must adhere to scientific consensus. If this consensus changes, philosophy should change along. But it is useless to assume a theory is wrong without empirical proof, and thus, if a theory really is wrong, we must make sure that the theory is disproven empirically first. So, it seems plausibility is a requirement under our method, at least for philosophy.

However, if we look at different purposes, we see that even plausibility is not everywhere required. Anything goes, so long as it can help us understand our ideas. Take the example from before, about a copy of our universe, but now imagine the entire universe is located in a grain of sand on Earth. That's entirely implausible, and while it does not exactly change the thought experiment, it also does not change the resulting intuitions we should have about it, so clearly, plausibility is not a requirement. Thus, under certain circumstances, plausibility as a requirement goes out the window.

Conclusion

I have looked at a pair of thought experiments from Parfit and Lowe respectively, with the goal of determining whether they were logically sound. I concluded they were not, and then also concluded that logical soundness was a requirement for these theories as they were used. Next, I considered whether this should be true for all philosophical thought experiments, and how plausibility relates to this. My conclusion is that logical soundness and plausibility are always needed, if we follow Wilkes' setup and aim to disprove a certain hypothesis or intuition. However, this does not mean we should always aim for plausibility and logical soundness. For example, when narrowing down our intuitions, we do not need them. We must however be careful not to conflate narrowing down intuitions with disproving theories.

References

- E. J., Lowe. 2000. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parfit, Derek. 2012. "We Are Not Human Beings." *Philosophy* 87 (1): 5–28.
- Tsou, J.Y. 2019. "Philosophy of Science, Psychiatric Classification, and the DSM." In *The Bloomsbury Companion to Philosophy of Psychiatry*, edited by Serife Tekin and Robyn Bluhm, 177–96. London: Bloomsbury Publishing.
- Wilkes, Kathleen V. 1988. *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, Bernard. 1973. "Are Persons Bodies?" In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*, 64–81. Cambridge: Cambridge University Press.



Pim Claessens is a third year bachelor student in philosophy at Utrecht University.

A duty to teach African philosophy?

Chris Wareham provides arguments as to why western philosophy departments have a duty to include African philosophy into their curriculum.

Is there any point in jamming African philosophy into an already packed curriculum? Who will teach it? Why should we do this? Framed this way – as is not uncommon – these questions put the onus on non-western perspectives to justify their inclusion, to prove that they are good enough to enter the club. It sends the message that the philosophical table is already full and newcomers should sing for their supper.

I use this table metaphor because it is one I encountered frequently in South Africa, employed towards a variety of conclusions. Some suggest that Africans should not ask permission to sit at the table, they should assume it as their right. (City Press, 2018) Or perhaps Africans should make a new table and wait for westerners to beg for access to its cornucopia of diverse ideas. More radically, I have also heard that the aim is not to join the racist western table, but to kick it over and even burn it down.

My view is not this stronger view that the western canon is invariably and inevitably racist and should be tossed aside. But neither do I think that the onus is on Africans to prove that their ideas are worthy of admission into western academia. Instead, my view is that, even taking western ideas as a foundation, western philosophy departments have a duty to teach African philosophy, and that this duty has epistemic and ethical foundations.

Two questions I won't address in detail here are whether the designations 'African' and 'western' are meaningful at all and whether this duty extends to other philosophical designations and

communities. On the first, roughly, there are some moral concepts that are characteristically African, and which differ from prevalent approaches in Western philosophy. On the second, again roughly, the strength of the obligation to teach a neglected ethics is modulated by the strength of reasons in that case. For example, arguably duties stemming from epistemic injustice are weakened in the case of ancient Sumerians, since they were dominant in their time.

Universality and objectivity

This duty has a partly epistemic basis rooted in the fact that philosophy almost always aspires to a kind of universality. Philosophers tend to hope that sufficiently well-informed, reasonable people will agree, at least on some basic things. (Even relativists seem to want us to agree that agreement is impossible.) To the extent that this agreement is achieved even amongst western philosophers, its claims to universality are weakened by the exclusion of the distinctive views of a huge swathe of well-informed reasonable people.

Moreover, if we neglect philosophical perspectives that are foreign, we are ourselves less well-informed. If we fail to engage with philosophically detailed African perspectives on personhood and the primacy of relational values, for instance, we should be less confident in our own, generally more individualistic views. We lack important parts of the picture and so we should be less confident that others would be convinced by the reasons we offer. Neglect of African moral thought in these

domains is thus not only undesirable, it is also potentially damaging to the credibility of philosophy that aims at shared judgments. In *On the Genealogy of Morality* (1887) Nietzsche suggests in a rare (arguably) moment of perspicacity that: "The more affects we allow to speak about one thing, the more eyes, different eyes, we can use to observe one thing, the more complete will our 'concept' of this thing, our 'objectivity' be." (as cited in Hatab 2008, 145) The point is that our objectivity is weakened by the exclusion of African perspectives.

Neglect of African moral thought is not only undesirable, it is also potentially damaging to the credibility of philosophy that aims at shared judgments

The utility of truth and error

The utility of engaging with diverse beliefs can also be seen to ground a duty to teach African moral philosophy. The utilitarian John Stuart Mill famously claimed that:

the peculiar evil of silencing the expression of an opinion is, that it is robbing the human race; posterity as well as the existing generation; those who dissent from the opinion, still more than those who hold it. If the opinion is right, they

are deprived of the opportunity of exchanging error for truth: if wrong, they lose, what is almost as great a benefit, the clearer perception and livelier impression of truth, produced by its collision with error. (Mill [1859] 2011, 33)

Even relativists seem to want us to agree that shared judgments are impossible

This passage provides two instrumental ethical arguments against suppressing alternative views. African viewpoints have been suppressed for hundreds of years, but even without active suppression, Mill's point holds: Neglect of these alternative perspectives is a missed opportunity to discard false beliefs and to sharpen our understanding of truths we think we possess.

Epistemic injustice

The duty to engage with African ideas also finds a basis in the concept of epistemic injustice. The ethnophilosopher Barry Hallen, who provides some of the first systematic discussions of Yoruba moral beliefs and epistemology, provides an example that encapsulates two kinds of epistemic injustice:

the sad fact of the matter seems to be that there was little interest in attempting to specify the criteria governing the application of epistemological vocabulary in African languages because of a presumption that sub-Saharan thought generally rated so low on the scale of universal rationality – was so lamentably unsystematic – that any such study would not be worth the effort. (Hallen 2000, 14)

This is a clear example of what Miranda Fricker refers to as 'testimonial

injustice': the credibility of the speakers' moral ideas is downplayed due to a prejudiced audience. A prejudicial belief that African morality was at a primitive stage, contributed to a lack of attention in understanding and translating concepts.

The above quote also exemplifies 'hermeneutic injustice': the moral concepts, ideas, and lived social experiences of sub-Saharan people find difficulty in expression, since they are viewed through the distorted lens of Western, English-speaking interpretations. Applied to the current context, cultivating the virtue of testimonial justice re-sets the burden: it requires a setting of aside preconceptions and prejudices and actively seeking out non-Western moral concepts.

The limits of duty

So far I have provided reasons to think that western universities should teach African moral philosophy. How should this duty be enacted in the context of western departments? Lecturers are already under the cosh with demanding teaching, research, and administrative loads. Does this duty inevitably burden them with more responsibilities? Who will teach the new material?

Of course not every academic has an over-riding, all things considered obligation to take an interest in African philosophical ideas. Why should they? The duty I have spelled out is, like most duties, a pro tanto duty – a duty that must be balanced against other duties we have. For instance: there's a case to be made that departments have countervailing duties to maintain reputations in particular areas. Perhaps there's no decisive reason to think that a department that specializes in Medieval thought should neglect its specialization and dedicate teaching time to African ideas.

Most contexts are not like this though, and there are very few areas that would not benefit from inclusion of African ideas.

African philosophy in practice

Given that there are strong reasons to include African ideas in philosophy curricula, how should this duty be carried out in practice? In some contexts in which the need for African ideas is recognized, there are efforts to include courses on African philosophy. Where they are not merely tokenistic, these are a step in the right direction. Alone, though, this strategy is flawed. Even for those who opt to take such courses, it is too easy to put the books back on a shelf and forget about them the second the final essay is in.

Compartmentalizing African philosophy in this way also means that people who might be interested in African theory might have to choose between an isolated course and, say, a course in the ethics of emerging technologies. This type of choice is undesirable and unnecessary: African perspectives have been brought to bear on most problems of philosophy, so that many specialized areas benefit from familiarity with African ideas.

In a course on the ethics of technology, why not read Chemhuru's work? In a logic course, why not consider the merits of Chimakonam's Ezumuzu alternative to western logic? In a course on ethics, why not integrate



Chris Wareham is Assistant Professor at the Ethics Institute of Utrecht University.

Aside from this he retains an Associate Professorship at Wits University in South-Africa. He is specialized in African philosophy and ethics, biomedical ethics, applied ethics, aging and life extensions. He obtained his doctorate at the department of Philosophy at the University in Milan.



Illustratie door Mette van Liempd

Uchenna Okeja's clear expositions of African moral views? And in a course on metaphysics, why not engage with Kwasi Wiredu's discussions of the influence of Akan language on concepts? The presence of distinctively African thought in a variety of philosophical fields also provides an answer to the question of who should teach African philosophy: In many cases mastery of one's specialization requires competence in teaching relevant African works.

If African and western ideas are equals at the same table, the conversation will be more amicable, interesting and lively, and could get us closer to the truth

Philosophy departments and individual teachers have strong

reasons to teach the works of African philosophers, and students have good reasons to engage with them. If African and western ideas are equals at the same table, the conversation will be more amicable, interesting and lively, and could get us closer to the truth.

These ideas are defended in more detail in:

Wareham, C.S., 2017. A Duty to Explore African Ethics? *Ethical Theory and Moral Practice*, 20(4), pp.857-872.

Behrens, K.G. and Wareham, C.S., 2021. Toward an Africanized Bioethics Curriculum. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 30(1), pp.103-113.

References

"Africans Need to Stop Asking to Sit at the Table': How Our Youth Build a Legacy." 2018. City Press. May 16, 2018. [https://www.news24.com/citypress/news/africans-need-to-stop-asking-to-sit-at-the-](https://www.news24.com/citypress/news/africans-need-to-stop-asking-to-sit-at-the-table-how-our-youth-build-a-legacy-20180516)

[table-how-our-youth-build-a-legacy-20180516](https://www.news24.com/citypress/news/africans-need-to-stop-asking-to-sit-at-the-table-how-our-youth-build-a-legacy-20180516).

Hallen, B. 2000. *The Good, the Bad, and the Beautiful : Discourse about Values in Yoruba Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

Hatab, Lawrence J. 2008. Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": An Introduction. *Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts*. Cambridge University Press.

Mill, John Stuart. (1859) 2011. *On Liberty*. Cambridge Library Collection - Philosophy. Cambridge University Press.

Willen we vogelspotten of aapjeskijken?

Is het niet de doodzonde van de academische filosofie, onze zeer vereerde lieveling, dat zij reeds al haar exotische veren heeft afgeschud en er weinig meer over is gebleven dan een gortdroog stukje witte mannenfilosofie, dat nog niet eens in staat is de minst complexe situaties in de hedendaagse realiteit te benaderen. Is het dan ook niet onze taak, als ontwikkelde kosmopolitische vrijdenkers, om de secondelijm erbij te pakken en alle exotische en bondgekleurde veren die over de grond verspreid liggen op te rapen en weer vol goede bedoelingen op ons academiëte te plakken, om vervolgens onze paradijvogel van lijm en veer wederom de wijde wereld in te sturen? Laten we op zijn minst hopen dat de lijmdampen haar niet giftig zijn.

Nou zal ik de eerste zijn die toegeeft dat de Angelsaksische, en ook nog vaak analytische, verschrikking die mij in de ogen staart wanneer ik weer eens een

studiehandleiding opensla, van een ongelofelijke betreuenswaardigheid getuigd, en dus kijk ik empathisch toe terwijl de zoektocht naar rijkere veren begint.

Voor lezers die de eer hebben gehad in recente jaren de cursus 'inleiding ethiek' te volgen (helaas zal de oude garde hier even zijn verbeelding moeten gebruiken) zal het woord 'Ubuntu' wellicht een onaangename

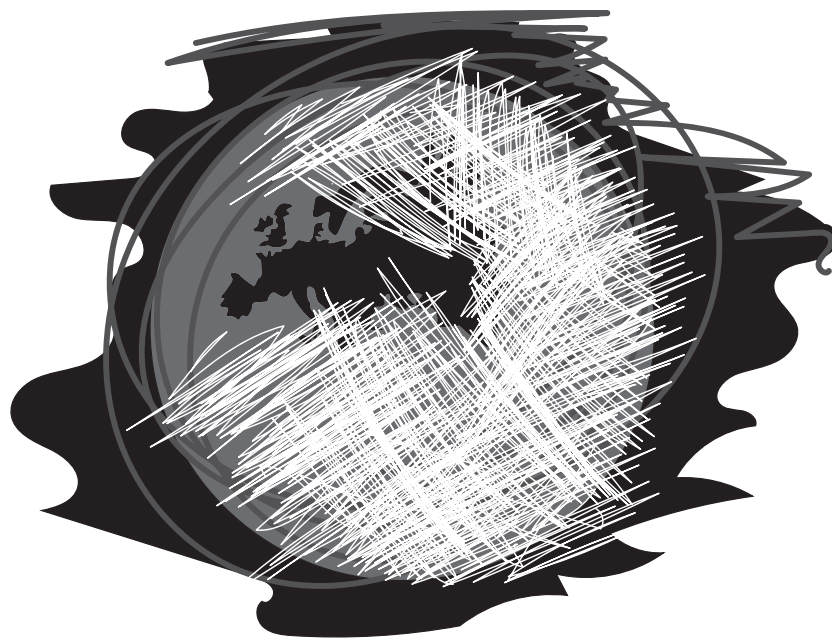
Boodschap: hier is ons prachtige westerse canon in al haar pracht en praal en dan is er ook nog dit

smaak in de mond achterlaten. De Afrikaanse volksfilosofie vormde de epiloog van een zeven weken durende snelcursus door de westerse ethische

canon, die (omdat wij natuurlijk naast filosofen ook mensen van de wereld zijn) nevensgeschikt moest worden aan één week waarin de gehele niet-westerse filosofie genoeg zou moeten nemen met één tekst van de, tot dan toe nog onbekende maar uiteraard reeds zeer beruchte, filosoof Edwin Etieyibo. Boodschap: hier is ons prachtige westerse canon in al haar pracht en praal en dan is er ook nog dit.

Nu is het natuurlijk heel leuk om een uitstapje te maken onder het mom van 'kijk dit is óók ethiek', maar men moet zich toch afvragen of het aan de niet-westerse filosofie niet meer toebedelen dan een plaatsje in de appendix haar wel echt eer aan doet. Om na het behandelen van alle tentamenstof nog één tekstje te lezen van de meneer met de gekke naam, maakt het toch een beetje belachelijk.

Ik heb sowieso nooit begrepen waarom we toch de eeuwige neiging



Illustratie door Mette van Liempd

voelen om de niet-westerse filosofie als iets tegengestelds te willen behandelen, als 'de ander'. Waren het niet de Arabieren die zo aardig zijn geweest hun vertalingen van Plato goed voor ons te bewaren, aangezien wij Europeanen er klaarblijkelijk slordig mee om zijn gegaan? Het zal toch niet voor niets zijn dat Nietzsche, door boze witte mannen zeer geliefd, de Perzische profeet Zarathoestra uit de Elboers liet neerdalen en niet onze lieve heer, Jezus Christus. Giovanni Pico schreef in de vijftiende eeuw, toen wij nog verschrikkelijke dingen deden zoals handeldrijven met Rusland (waarschijnlijk, ik ben geen historicus) al een tekst waarin de profeet Mohammed, de Romeinse goden en Perzische volkswaarheden elkaar op dezelfde bladzijde opvolgden!

Ik heb sowieso nooit begrepen waarom we toch de eeuwige neiging voelen om de niet-westerse filosofie als iets tegengestelds te willen behandelen, als 'de ander'

Dus wellicht, voordat we bij 'Geschiedenis I' Plato's Staat inruilen voor de Upanishads, zou het de moeite waard kunnen zijn om de lijmtube weer eventjes dicht te draaien en toch maar eens te kijken of we niet van ons geliefd academietje kunnen houden zoals het is, of op zijn minst van hoe deze wel daadwerkelijk betekenisvol verweven kan zijn met niet-westerse stromingen. Want een Frankenstein-canon waarin naast de Griekse kosmogonieën ook de Inca-kalender aan bod komt en waarbij het zestallige Babylonische telsysteem behandeld wordt bij 'Logica voor filosofen', is wellicht, om in mijn metafoor te blijven, meer aapjes kijken dan paradijsvogels spotten.



Victor Smit (21) studeert zowel Liberal Arts and Sciences als Filosofie in Utrecht en is columnist bij De Filosoof.

Making space for autism

In this paper, **Rachel van de Beek** explores the ways in which *Utrecht University* is not accommodating to its autistic students and makes a case for adapting the university as a space.

Utrecht University as a space is not accommodating to at least 350 of its students; an approximation of the students with an autism diagnosis (NJI 2021). Autism Spectrum Disorder (ASD) is a developmental disorder, the first signs of which usually occur in early childhood. Its symptoms are two-tiered, causing both difficulties with social communication and interaction, and restricted or repetitive patterns of behaviour. Related to the second tier, it presents significant symptoms of over-stimulation, due to its effect on sensory processing. This article will commence by giving a brief overview of what ASD amounts to within the framework of clinical psychiatry, supplemented by insights from critical phenomenology. Then, I will provide the argument in favour of adapting the university as a space for those with autism in two different ways, originating from naturalism and normativism about mental health respectively.

Utrecht University is not accommodating to at least 350 of its students

I will commence by giving a brief overview of two different conceptualizations of autism – one from (clinical) psychiatry and one from critical phenomenology – in the hope of giving a representation of the condition as complete as possible within the scope of the argument. These conceptualizations are not mutually exclusive; instead, they both bring to light different elements of the complex spectrum that is autism.

The 5th edition of the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5) classifies ASD as a neurodevelopmental disorder. This class of conditions has its onset in childhood. The following is an excerpt of the diagnostic criteria it specifies:

A. Persistent deficits in social communication and social interaction across multiple contexts, as manifested by all of the following, currently or by history [...]
 Deficits in social-emotional reciprocity [...]
 Deficits in nonverbal communicative behaviors used for

social interaction [...]

Deficits in developing, maintaining, and understanding relationships [...]

B. Restricted, repetitive patterns of behavior, interests, or activities, as manifested by at least two of the following, currently or by history [...]

Stereotypical or repetitive motor movements, use of objects, or speech [...]

Insistence on sameness, inflexible adherence to routines, or ritualized patterns of verbal or nonverbal behavior [...]

Highly restricted, fixated interests that are abnormal in intensity or focus [...]

Hyper- or hyporeactivity to sensory input or unusual interest in sensory aspects of the environment [...]

These criteria – used in (clinical) psychiatry to diagnose someone with ASD – might be considered a definition of autism. However, we should be wary of reducing autism to its symptoms. Speaking in terms of “deficits” gives the impression that we are here speaking of autism as a set of flaws or abnormalities only. Although a person with ASD can certainly struggle with the symptoms cited above, autism is arguably much more than these criteria suppose.

In his article *Finding (and losing) one’s way: autism, social impairments and the politics of space*, Joel Krueger writes about autism in the context of bodily disorientation informed by the tradition of critical phenomenology. In the literature, the social impairments of those with autism are often characterized as an *epistemic* disorientation: a deficit that affects one’s ability to ascribe mental states to others and use this information to explain and predict the other’s behaviour. Krueger argues that, instead, many social difficulties stem from a more fundamental *bodily* disorientation: “a felt sense of being bodily and affectively out-of-sync with neurotypical spaces not set up to accommodate non-neurotypical styles of being in the world” (Krueger 2021, 3). According to Krueger, two concepts are at play here: betweenness and disorientation.

Betweenness or ‘*aidagara*’, as brought forth by Japanese philosopher Tetsuro Watsuji, is an ontological category of human being. It means that we and our bodies are unlike inanimate objects that can engage with a space only passively. Humans *live* their direct environment,

and inhabit a space actively and qualitatively. The way our bodies move through a space is dependent on – and mediated directly by – the qualities of the space around us, which make us experience the space in one way or another; ultimately affecting our engagement with and behaviour within a space.

The way our bodies move through a space is dependent on – and mediated directly by – the qualities of the space around us

Disorientation, as discussed by feminist theorist Sarah Ahmed, expresses a felt sense that someone is not finding their way in an environment. It is phenomenal in character: the disoriented person feels that they are not at home in the space around them, or that the space somehow unsettles and hinders them. Somebody who experiences this is called a “stopped body:” their body is not extended or accommodated by the space they inhabit. Autistic bodies are often stopped in this way when they inhabit a space that is accommodating mostly or exclusively to allistic persons (non-autistic persons). This causes those with autism to feel bodily disoriented in this space, which can increase their difficulties in social interaction.

I will now show how hyperreactivity to sensory input (one of the symptoms of ASD) can, triggered by a space that is not accommodating to autistic persons, lead to increased difficulties in communication (another symptom of ASD). The university as a space can certainly present some challenges to the over-stimulated autistic brain. Lecture halls might appear to have in common a clear structure: the instructor is assigned one end of the room, the students another, etc. However, for an autistic person, a lecture hall might be a challenging environment. The experiences described here are inspired by, though not exclusive to, my own experiences as an autistic student.

Firstly, it presents lots of visual and auditory stimuli that might be difficult to process and ‘filter.’ Bright lights are coming from many directions causing multi-directional shadows and reflections. Sounds are coming from within (instructor, students) and outside (chairs scraping, chatter). In older buildings, these noises are louder and can reverberate.

Secondly, the autistic person might suffer due to information overload: what the instructor says verbally, their use of a whiteboard, slides and/or handout. For those with autism, it can be difficult to switch between different sources of information or determine what is most important. These two collections of stimuli can cause autistic people to become fatigued, anxious, restless and even suffer panic attacks.

Thirdly, those with autism can feel restricted

when the structure of a lesson is unclear. In many classes, breaks are somewhat randomly distributed throughout a session. Relatedly, in some of the larger lecture halls, one cannot leave unless others get up from their seat as well. These elements might then cause anxiety, expressed by thoughts such as “I am hungry but no one else is eating and I might disturb the lesson,” “I need to visit the bathroom but it will be rude to just leave, plus everyone will notice me,” or “I am feeling overwhelmed, I really want to leave but others would have to get up to let me though and I don’t want to cause a scene.”

The distress that is caused by the range of factors just described would most likely have an effect on the behaviour of the person with ASD. They (consciously or subconsciously) might find ways of coping with their anxiety through ‘stimming’: fidgeting, repetitive movements (shaking, wiggling) or more harmful types of self-stimulation such as nail-biting, skin-picking and pinching. Moreover, they might try to avoid anxiety-provoking situations altogether and decide to sit alone at the back of the lecture hall or hesitate to go to a class because of the negative experiences they have had.

Those with hypersensitivity are more significantly triggered by external stimuli, through no fault of their own

On the one hand, this might lead to the seclusion of the autistic person from fellow students and an increased feeling of loneliness and – consequently – increased difficulties in communicating and functioning within social settings at the university. Bonding with other students greatly increases one’s feeling of belonging, but the autistic person’s ability to do so is diminished by their seclusion. On the other hand, being over-stimulated and its resulting anxiety increases communicative difficulties. To illustrate this, I would like the reader to attempt to have a conversation with someone while another person is screaming non-related information into one’s ear and observe how one’s ability to communicate is being compensated by this overwhelming external stimulus.

The argument in favour of adapting the university as a space in favour of those with ASD might take two forms: one naturalist and one normativist.

A good example of a naturalist conception of (mental) health was given by Christopher Boorse in the late seventies. He defines the term ‘disease’ as “a type of internal state of the organism which: (i) interferes with the performance of some natural function – i.e. of some species-typical contribution to survival and reproduction – characteristic of the organism’s age; and (ii) is not simply in the nature of the species, i.e. is either atypical of the species or, if typical, mainly due to environmental causes” (Boorse 1976, 62-63). Naturalism like that which Boorse defends claims that the organ systems of the human body (including

the brain) all have a normal, neutral function, which they can depart from positively or negatively. When a negative departure occurs, we call this a disease. The advantage of this perception is that it gives a condition such as autism an objective status. The autistic brain, so to say, functions slightly different from the norm, and the person with ASD cannot help but struggle with certain aspects of life. Therefore, those with autism should be compensated for by their surroundings, including the university as a space.

On the other side of the spectrum (no pun intended) is the normative argument in favour of adapting university spaces to be more autism-friendly. On the normative conception of health and disease, calling some behaviour or trait 'healthy' means calling it 'desirable' or 'good.' There is no neutral range of functioning possible, this range is solely dependent upon what society considers as desirable, expressed by value judgements.

Phil Brown, whose work contributes to a sociology of diagnosis, presents some fine arguments in favour of a normative view of mental health. He points out that the history of psychiatry is full of examples of bias and social control. *Diagnosis* or 'giving the name' has been a central component of psychiatry's tendency toward social control. It is through diagnosis that psychiatrists can label someone as 'abnormal' and thus 'unhealthy'. Accepting a normative

conception of mental health means that we could not defensibly hold on to a naturalist conception of mental health, as this can be harmful. The normative argument for adaption, then, is as follows:

P1: Normativism about health

- (a) The diagnosis of ASD expresses a value judgement.
- (b) Exclusion of those with the diagnosis of ASD from society is morally blameworthy, for the diagnosis is imposed by society onto those who display the specific set of symptoms that accompany the ASD diagnosis.
- (c) The presence of an ASD diagnosis does not diminish the right to enjoy an education at the university.

P2: ASD and hypersensitivity

- (a) A significant part of the population struggles with ASD and its accompanying hypersensitivity to stimuli, through no fault of their own.
- (b) Compared to those without, those with hypersensitivity are more greatly triggered by stimuli from their environment.

Conclusion: the university as a space should be adapted to accommodate people with an ASD diagnosis.



Rachel van de Beek is a *Philosophy Research Master student at Utrecht University. She is currently writing her thesis about paternalism in mental healthcare.*

In the preceding, I hope to have shown, first of all, how hyperreactivity to sensory input can be triggered by a space that is not accommodating to persons with ASD, which can lead to, among other things, increased difficulties in communication. This happens in two ways:

Autistic people might hesitate to go to a class because of the negative experiences they have had

firstly, the avoidance of anxiety-provoking situations might cause the person with ASD to become secluded from their peers. Secondly, being over-stimulated and the resulting anxiety might, at the moment, make communication difficult. Second of all, I have presented two arguments with the same conclusion; namely that the university as a space should be adapted to be more accommodating to those with autism. The naturalist argument goes as follows: the autistic brain diverges from the range of 'neutral' function. This is an objective fact, which means the person with an ASD diagnosis cannot help but struggle with certain aspects of their lives, such as their hyperreactivity to sensory input. Therefore, this 'deficit' should be compensated for. The normative argument is two-pronged: firstly, normativism about health implies that the presence of an ASD diagnosis may in no way diminish one's right to enjoy a university education. Secondly, those with hypersensitivity are more significantly triggered by external stimuli, through no fault of their own. They are deserving of an equal opportunity to enjoy a university education, and therefore – once more – the university as a space should be adapted to better accommodate those with Autism Spectrum Disorder.

References

- Association, American Psychiatric. *Neurodevelopmental Disorders: DSM-5 Selections*. American Psychiatric Pub, 2015.
- Boorse, Christopher. 'What a Theory of Mental Health Should Be'. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 6, no. 1, Apr. 1976, pp. 61–84. DOI.org (Crossref), <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1976.tb00359.x>.
- Brown, Phil. 'The Name Game: Toward a Sociology of Diagnosis'. *Journal of Mind and Behavior*, vol. 11, 1990, pp. 385–406.
- Cijfers over Autisme* | Nederlands Jeugdinstituut. <https://www.nji.nl/cijfers/autisme>. Accessed 29 Sept. 2022.
- Crane, Laura, et al. 'Sensory Processing in Adults with Autism Spectrum Disorders'. *Autism*, vol. 13, no. 3, May 2009, pp. 215–28. DOI.org (Crossref), <https://doi.org/10.1177/1362361309103794>.
- Krueger, Joel. 'Finding (and Losing) One's Way: Autism, Social Impairments, and the Politics of Space'. *Phenomenology & Mind*, 2021, p. 20. DOI.org (Crossref), <https://doi.org/10.17454/pam-2102>.

Marco, Elysa J., et al. 'Sensory Processing in Autism: A Review of Neurophysiologic Findings'. *Pediatric Research*, vol. 69, no. 8, 8, May 2011, pp. 48–54. www.nature.com, <https://doi.org/10.1203/PDR.0b013e3182130c54>.

Murphy, Dominic. 'Concepts of Disease and Health'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2021, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/health-disease/>.

Confucianism in Modern Times: Four Cases

Chi Kwok educates us on Confucian political thought and the reasons we might have for studying it and its relevance for contemporary theorizing.

Two decades ago, Dipesh Chakrabarty (2007) already called for “provincializing Europe,” which pushes us to rethink the long-standing assumption that modernity equals the socio-political values and institutions arising from the historical transition to capitalism in Europe. In the same vein, Eisenstadt’s (2000) now influential concept of “multiple modernities” suggests that “the best way to understand the contemporary world – indeed to explain the history of modernity – is to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs” (2).

In other words, different cultural programs constantly evolve and remake themselves to respond to new challenges in distinctive ways. Instead of seeing some cultural programs as “pre-modern” and some as “modern”, a better way is to understand them as “multiple modernities”. Today, the need to diversifying “the” canon (if there is such a thing) seems to be widely accepted by most philosophers around the world, and Confucianism is a doctrine that is gaining increasing attention against this backdrop. The last two decades, as Sungmoon Kim (2018, 2), a leading scholar in Confucian political theory, rightly pointed out, there is a “mushrooming of new visions and ideas” in Confucian philosophy. This welcome trend provides us with an excellent opportunity to reflect on the question of why we should study Confucianism. What are the merits



*Chi Kwok is Assistant Professor at Lingnan University in Hong Kong and specializes in political theory and comparative development studies (with a focus on Confucianism). Kwok was a post-doctoral researcher in the Utrecht University research program *The Business Corporation as a Political Actor*.*

of Confucianism? What can it offer against the backdrop of the growing call for pluralizing the canon?

Confucianism, as Bai (2020) puts it, “is a long tradition, a big tent, under which many diverse thinkers and ideas fall” (3). The “founder” of Confucianism, Confucius (AD551-AD479) himself was an influential intellectual in the pre-Qin period (AD770-AD256). It is impossible to do justice to the whole of Confucian thought in a short summary. However, there are a few central philosophical tenets that most Confucian scholars would probably regard as a fair representation of classical texts, and I would briefly sketch them in terms of (1) moral, (2) political and (3) economic.

First, there is a belief that all individuals have *equal moral potential*. Confucius believed that everyone is morally educable despite their variations in socio-economic status. Mencius and Xunzi, who were disciples of Confucius and are widely taken to be among the most important figures in the Confucian canon, suggested that there is a kind of moral equality among human beings in that everyone has the equal potential to become a “sage” (Bai 2020, 32-33). In *Mencius* 2A6, Mencius famously proclaimed that the “four sprouts” are the essential human qualities, and human beings “have these four sprouts just as they have four limbs”:

The mind’s feeling of pity and compassion is the sprout of

humaneness [*ren* 仁]; the mind's feeling of shame and aversion is the sprout of rightness [*yi* 義]; the mind's feeling of modesty and compliance is the sprout of propriety [*li* 禮]; and the mind's sense of right and wrong is the sprout of wisdom [*zhi* 智] (Bloom 2009, 35).

Second, in spite of the belief in moral equality, classical Confucians do not accept that political power ought to be distributed equally, because, as Joseph Chan (2014) succinctly articulates, the Confucian conception of political authority is not an “ownership conception” but a “service conception”. In other words, as a non-rights based theory, classical Confucians do not accept that people are by nature entitled to hold political power which, in turn, may affect others' well-being; instead, in order to legitimize the holding of political power, one must prove that such power can be exercised in ways that are to the greatest benefit of the well-being of the people. The notion of well-being is often cashed out in terms of material well-being, safety, and virtues cultivation (Chan 2014; Kim 2017). Thus, classical Confucians *would not* allow a democratic distribution of political power.

Confucius believed that everyone is morally educable despite their variations in socio-economic status

Third, classical Confucians are not economic egalitarians. For example, Chan (2014) argues that classical Confucians are “sufficientarians” in that they believed that the state has good reasons to ensure a material baseline to a certain degree, but beyond this, the state would have no further obligations. The interpretive basis of Confucian sufficientarianism is usually from *Mencius* 1A7:

an enlightened ruler will regulate the people's livelihood so as to ensure that, above, they have enough to serve their parents and, below, they have enough to support their wives and children. In years of prosperity they always have enough to eat; in years of dearth they are able to escape starvation. Only then does he urge the people toward goodness (Bloom 2009, 11).

Although there are debates about whether there could be certain side-constraints regarding inequalities above the sufficientarian thresholds (see for example, Kim 2018), the sufficientarian doctrine is often taken to be a representative interpretation of Confucian economic distributive principle. As such, classical Confucians would not endorse an egalitarian distribution of economic resources.

Taken together, classical Confucians would demand a polity that helps individuals to cultivate their moral capacities, distributes political power on a meritocratic basis, and arranges economic resources in accordance with a sufficientarian principle.

We can take a step back for a moment and ask ourselves: why should we care about what Confucius (and his disciples) would allow? This is not an easy question, as Jeremy Waldron (1995, 139) provocatively stated:

Who are Plato, Hobbes, Locke, and Rousseau to allow, require or prohibit things? They are not the holders of public office, nor the framers of a constitution. Plato was disillusioned with politics. Rousseau was a social outcast. Hobbes and Locke may have rubbed shoulders with powerful men, but they were always on the margins of contemporary political life.

We can certainly raise the same question to Confucius,

Mencius, and Xunzi. Who are Confucius, Mencius, and Xunzi to allow, require or prohibit things? They lived in historical periods in which democratic voting, mass communication technologies, and industrial factory production were unimaginable. What is the point of reading them in *contemporary* times? Here I sketch four different cases for pluralizing the canon to move beyond the traditionally defined Western canon, which I call (1) intellectual, (2) geo-theoretical, (3) epistemic, and (4) normative.

Classical Confucians do not accept that people are by nature entitled to hold political power

First, there is the intellectual case. Studying different and somehow more alien philosophical traditions (assuming the reader has no prior knowledge of East Asian contexts) requires substantive intellectual energy. Similar to many other long-standing philosophical traditions, Confucianism is a philosophically complex and historically rich tradition. Understanding philosophical ideas and the historical contexts in which they emerged could be itself an intrinsically stimulating and pleasant activity. Oftentimes, understanding certain philosophical ideas requires comparison. We compare Plato with Hobbes and Locke in order to understand how unique Plato's ideas were, vice versa. Similarly, comparing figures in the “Western” canon with Confucian thinkers would probably further enhance our understanding of how unique both traditions are. The *vertical* comparison between thinkers of different periods within the western canon can be benefited by the *horizontal* comparison between thinkers from different cultural traditions.

Second there is the “geo-theoretical” case. For this case,

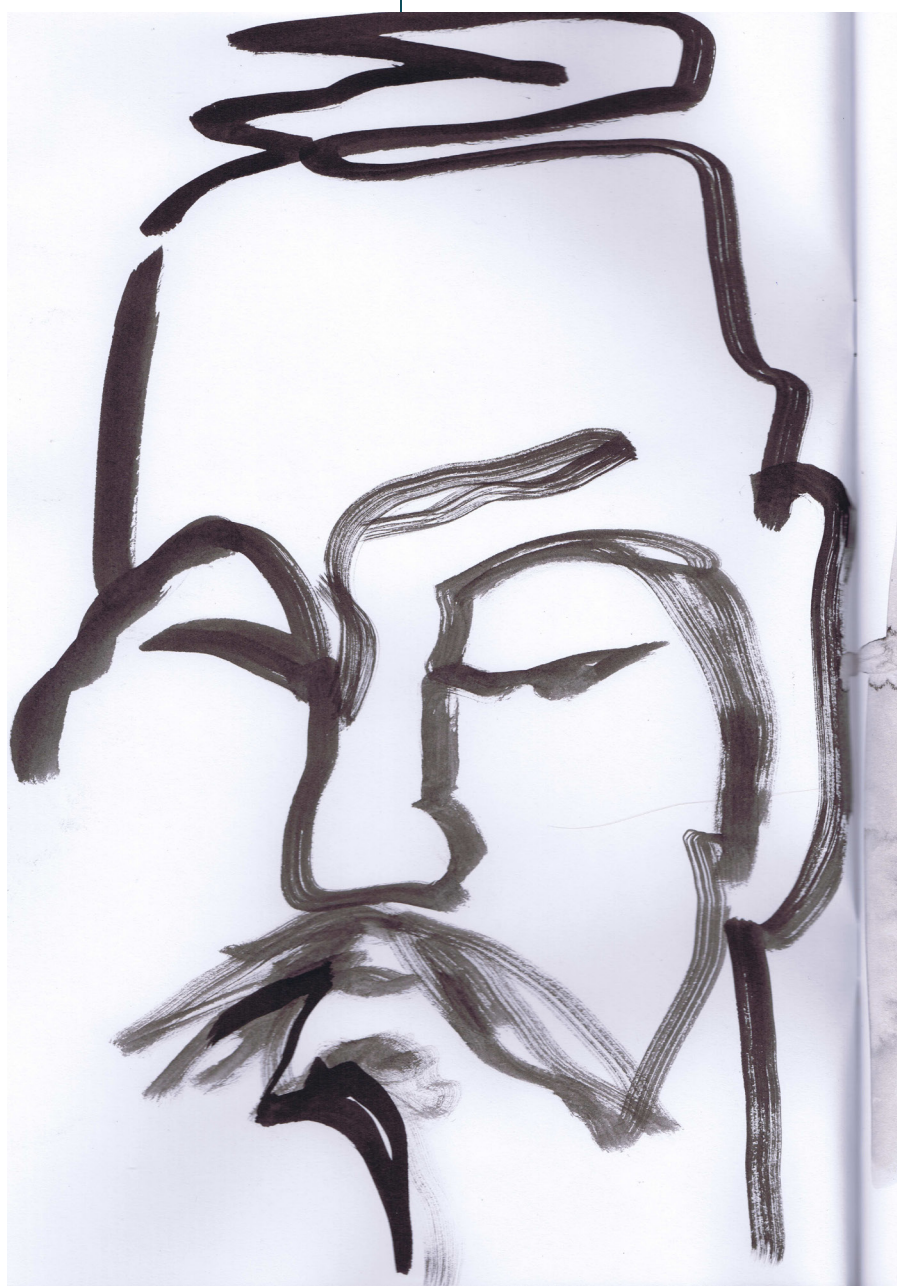
studying Confucianism is primarily because of a specific commitment to a particular place or society. For instance, in East Asian societies where certain democratic values and Confucian social ethos are both widely influential, how should we conceive the relationships between the two? One way is what Jiang (2021) calls the “traditionalist Confucian approach”: it rejects democratic values and arrangements based on the premise that a society is deeply rooted in Confucian values and Confucianism is “strongly hierarchical” both in social and political arrangements. Accordingly, democratic institutions and values are “foreign” and inapplicable. An alternative approach is to take democratic values as the starting point and ask how Confucianism can rescue itself in face of widely accepted democratic values and institutions, which Kim (2018) calls “the circumstances of modern politics in East Asia”.

Max Weber ascribed the inability of the early-modern Chinese economy to develop into industrial capitalism to Confucianism

Third, there is the epistemic case. Its central idea is that studying Confucianism can help readers to critically examine some unjustified biases that they have against Confucianism as a doctrine or against societies that are deeply influenced by Confucianism. By way of example, Max Weber (1947, 1951) ascribed the inability of the early-modern Chinese economy to develop into industrial capitalism to Confucianism. Similarly, during the late 19th to early 20th century, as Bai (2020, 6) pointed out, “many scholars of Chinese thought and history only study Chinese

traditions to show what is wrong with them” and hence many of them are “staunch anti-traditionalists.” The reason behind this, is that in this period there were widely spread prejudices that Confucianism was inherently incompatible with science and democracy, and hence, according to anti-traditionalists, the only way to modernize China was to completely reject Confucianism and its values. A careful study of classical texts and contemporary scholarly works would give us reasons to be cautious about prejudicial claims against Confucian doctrines and societies rooted in Confucian values.

Last but not least, there is also the normative case. In the normative case, the point of bringing in non-Western philosophical traditions, such as Confucianism, concerns primarily the philosophical insights that they would offer us, which then can be used to reflect on contemporary issues. Many leading political philosophers of Confucianism adopt a “reconstructive approach” in the sense that their primary motivation of engaging Confucianism is not to search for the most authentic interpretative account, but to search for philosophical insights from the Confucian traditions



Illustratie door Sam Langelaan

that can shed light on persistent philosophical problems from rather different perspectives (e.g., Chan 2014; Kim 2018; Bai 2020). To this end, bringing in Confucianism is about discovering alternative insights that might not be found in the Western canon, and doing so requires dialogues and comparative points of views. Confucianism's emphasis on the importance of harmonious social ethos, its emphasis on perceiving a political society as a circle of fiduciary trust where the private-public distinction plays a relatively small role, and its stress on the "service" dimension of political authority, might offer societal imaginations that are different from liberal democratic ones. The point here is not that Confucianism will necessarily provide these, but rather that the reason behind the comparative exercise is to enable us to engage in a philosophically and historically rich tradition to see *if* it has those insights.

In sum, the four cases articulated here are not exhaustive and are not mutually exclusive. The rapid growth and development of Confucian philosophical literature, especially in the field of comparative political theory, is a welcome one, since it provides more conceptual and theoretical tools to philosophers and theorists who are deeply immersed in the Western canon in their training (including myself) to critically evaluate the potential blind spots in their own works.

References

- Bai, T. (2020). *Against political equality: The Confucian case*. Princeton University Press.
- Bloom, I. (2009). *Mencius*. Columbia University Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press.
- Chan, J. (2014). *Confucian perfectionism: A political philosophy for modern times*. Princeton University Press.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple

modernities. *Daedalus*, 129(1), 1–29.

Jiang, D. (2021). Defending constitutional democracy on Confucian terms: Progressive Confucianism and its debate with traditionalist Confucianism in contemporary China. *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, 35, 159-191.

Kim, S. (2017). Confucian authority, political right, and democracy. *Philosophy East and West*, 67(1), 3-14.

Kim, S. (2018). *Democracy after virtue: Toward pragmatic Confucian democracy*. Oxford University Press.

Waldron, J. (1995). What Plato would allow. *Nomos*, 37, 138-178.

Weber, M. (1947). *The theory of social and economic organization*. Oxford University Press.

Weber, M. (1951). *The religion of China*. The Free Press.

Wat is boeddhistische filosofie?

Het zetten van een stapje buiten de canon gaat al snel gepaard met een hoop ge-‘het’ en ge-‘de’: wat vindt *de* Afrikaanse filosofie ervan? Wat denkt *het* boeddhisme daarover? Nuances raken snel zoek, wanneer een eeuwenlange denktraditie als eenduidige filosofie wordt neergezet. In dit artikel, een bewerking van een hoofdstuk uit zijn boek *Boeddhisme voor Denkers*, laat **Jeroen Hopster** zien dat het boeddhistische denken (of dus eigenlijk: de grote variatie aan boeddhistische denkwijzen) veelvuldig aan deze onterechte generalisatie ten prooi valt. En toch kan spreken over ‘het boeddhisme’ – juist op boeddhistische gronden – als nuttige denkstap worden gerechtvaardigd.

Met collega filosofen boog ik mij het afgelopen jaar over de vraag hoe boeddhistische filosofie kan bijdragen aan een analyse van de aandachtseconomie. De discussies die wij voerden kwamen met regelmaat terug bij een basale vraag: welke boeddhistische filosofie? De boeddhistische denktraditie kent – net zoals de westerse denktraditie – een zekere mate van historische en thematische eenheid, maar ook eindeloze variëteit. Vaststellen wat ‘het boeddhisme’ ergens van vindt is ongeveer net zo onmogelijk als vaststellen wat ‘de westerse filosofie’ ergens van vindt. Kan boeddhistische filosofie niet alles en zijn tegendeel betekenen?

Het boeddhistische denken vond zo’n vijf eeuwen voor Christus zijn oorsprong in India. Allengs verspreidde het gedachtegoed zich naar Tibet, China, Zuidoost-Azië en Japan, waar het zich met bestaande tradities en culturen vermengde. Verschillende denkscholen kwamen op, die op elkaar reageerden en er heel verschillende standpunten op nahielden, soms lijnrecht tegenover elkaar. Wie naar bronnen zoekt die beweren dat er geen ‘zelf’ bestaat,

kan bij het boeddhisme terecht; wie naar bronnen zoekt die het tegendeel beweren, kan dat ook.

De noties ‘boeddhistische filosofie’ en ‘westerse filosofie’ waaieren beiden breed uit, maar hun inhoud valt niet samen. Een duidelijk verschil is dat het westerse denken zich van oudsher heeft geconcentreerd op de *externe* empirie, terwijl boeddhistische denkers zich juist hebben toegelegd op de *interne* empirie. Niet de buitenwereld, maar de belevingswereld vormt het voornaamste onderwerp van boeddhistisch onderzoek. Ook de methoden van onderzoek verschillen: inzichtmeditatie – eerste persoonsonderzoek naar de eigen geest en gewaarwording – is in het westen nauwelijks ontwikkeld. Enige generalisatie is dus wel mogelijk.

Generalisaties kunnen bovendien nuttige hulpmiddelen zijn voor het ordenen van begrip. Zo zou je ook het boeddhisme kunnen opvatten: niet als een leer met een onveranderlijke essentie, maar als een *upaya*, een ‘vaardig middel’. Boeddhistisch onderricht ontleent zijn waarde niet aan zijn waarheidsgehalte, maar aan zijn effectiviteit, zijn transformerende kracht: dát is wat het onderricht de moeite van het doorgeven waard

maakt.

De boeddhistische leer is zo bezien een instrument, geen transcendentale waarheid. Toegegeven, de geschiedenis van het boeddhisme toont een terugkerende spanning tussen scholen die het instrumentele karakter van de leer willen bewaken en scholen die de leer juist van een hogere betekenis voorzien, maar telkens ontstaan er kritische tegenbewegingen die laten zien dat het empirische gezichtspunt daarmee verloren gaat. Had de historische Boeddha zelf niet alle metafysica afgezworen?

Neem het verhaal dat de Boeddha vertelt aan zijn leerling Malunkyaputta. Malunkyaputta beklagt zich bij de Boeddha over het feit dat die zich nooit uitlaat over de vraag naar het begin of einde van de wereld, of over de vraag waarom er leed is in de wereld. Wij kunnen die vraag vergelijken, zo antwoordt de Boeddha, met de klaagzang van een man die door een giftige pijl in zijn rug is geschoten, en roept: ‘Waarom is mij dat overkomen?’ Die vraag helpt je niet verder, vertelt de Boeddha zijn leerling: wat er werkelijk toe doet is dat de man de pijl uit zijn rug haalt.

Leegte

Dat een begripsmatige kijk op de werkelijkheid schijnvoorstellingen in de hand kan werken, is een rode draad in het boeddhistische denken. Begrippen zijn nuttige hulpmiddelen om de werkelijkheid te beschrijven, maar ze dekken de werkelijkheid niet. Begrippen zijn immers statisch, terwijl de echte wereld voortdurend in beweging is. Het papier waar de letters die je leest op gedrukt staan zal vergaan, het ding waarmee je schrijft kan zijn inkt verliezen, maar de *universalia* 'boek' en 'pen' zijn onvergankelijk – een teken van hun onwerkelijkheid. De werkelijkheid stroomt onder de begrippen door.

Omdat het vloeibare reëler is dan het statische, moeten we eigenlijk een vloeibare conceptualisering van de werkelijkheid ontwikkelen. Die gedachte zien we rond het begin van de twintigste eeuw ook opkomen bij westerse denkers, zoals Alfred North Whitehead. Whitehead meende dat wij het denken in entiteiten, het scheiden van subject en object, moeten overbruggen. Daartoe creëerde hij een 'procesfilosofie': niet de entiteiten, maar de relaties tussen entiteiten zijn elementair. Alles in de werkelijkheid is met elkaar verbonden, in een voortdurend proces van wording, groei en verandering. Net zoals veel boeddhistische denkers betoogde Whitehead dat het bestaan van voorwerpen en entiteiten zelf niet fundamenteel is.

Boeddhistisch
onderricht ontleent
zijn waarde niet aan
zijn waarheidsgehalte,
maar aan zijn
effectiviteit

De vloeiende werkelijkheid heeft meer eigenschappen dan onze statische concepten kunnen bevatten. Een canonieke tekst uit de boeddhistische Mahayana-traditie die dit idee uitdrukt is de Hartsoetra. In deze soetra (een leertekst) worden

belangrijke boeddhistische begrippen, zoals 'wijsheid', 'bewustzijn' en 'lijden' onder schot genomen en ontdaan van de claim dat ze objectief bestaande werkelijkheden benoemen. Geen enkel begrippenkader doet dat – en dat geldt ook voor het begrippenkader van het boeddhisme zelf.

Sharipoetra (568-484 v.Chr.), een directe leerling van de historische Boeddhā, vraagt aan zijn medeleerling Avalokiteshvara hoe wij ons de hoogste wijsheid (de *prajñāparamita*) eigen kunnen maken. Deze antwoordt:

O Sharipoetra, een zoon of dochter van edele familie, die de diepzinnige *prajñāparamita* wenst te beoefenen, dient aldus te zien: te zien dat de vijf skandhā's in wezen leeg zijn. Vorm is leegte; leegte is ook vorm. Leegte is niet anders dan vorm; vorm is niet anders dan leegte. Op dezelfde wijze zijn gevoel, waarneming, formatie en bewustzijn leegte. Dus, Sharipoetra, alle dharma's zijn leegte. Er zijn geen kenmerken. Er is geen ontstaan en geen vergaan. Er is geen onzuiverheid of zuiverheid. Er is geen afname en geen toename. Daarom, Sharipoetra, is er in leegte geen vorm, geen gevoel, geen waarneming, geen formatie, geen bewustzijn. Geen oog, geen oor, geen neus, geen tong, geen lichaam, geen geest; geen verschijnsel, geen geluid, geen geur, geen smaak, geen tastbaarheid, geen dharma's; geen oog-dhatu tot en met geen geest-dhatu, geen dhatu van dharma's, geen dhatu van bewustzijn van geest; geen onwetendheid, geen eind aan onwetendheid tot en met geen ouderdom en dood, geen eind aan ouderdom en dood; geen lijden, geen oorsprong van lijden, geen beëindiging van lijden, geen pad, geen wijsheid, geen bereiken en geen niet-bereiken.

Daarom, Sharipoetra, omdat de bodhisattva's vrij zijn van bereiken, vertoeven zij door middel van *prajñāparamita*. Omdat er geen verduistering van geest is, is er geen angst. Zij ontstijgen onwaarheid en bereiken volmaakt nirwana. Alle boeddhā's van de drie tijden

ontwaken, door middel van *prajñāparamita*, volledig in onovertroffen, ware, volmaakte verlichting (Ten have 2015, 32-33)

Volgens de overlevering kregen vele toehoorders, stevig verankerd als zij waren in de kernbegrippen van de Boeddha's leer, bij het horen van dit onderricht een heuse hartaanval. Zij werden in een conceptueel vacuüm geplaatst: hun begrippenkader was 'leeg' verklaard! Ze ervoeren deze leegte niet als een bevrijdende openheid, maar als iets angstaanjagends, als *horror vacui*. Was er geen lijden, geen oorzaak van lijden, geen pad, geen bevrijding? Waren dat niet juist de zaken waar de Boeddha advies over had gegeven?!

Geen enkele theorie of advies is uitiem, suggereert de Hartsoetra, ook niet als het van de Boeddha zelf komt. De waarheid van elke theorie is volgens het boeddhisme op zijn best een relatieve, conventionele waarheid. Zulk scepticisme werkt voor de boeddhistische denker niet deprimerend, maar juist bevrijdend. De onvolledigheid van concepten scheidt ruimte voor ervaringskennis.

Leer als middel

Het losbandige gebruik in de boeddhistische traditie van verschillende filosofieën, die meer dan eens op gespannen voet met elkaar staan, is allicht frustrerend voor wie naar een diepere waarheid zoekt, of wie wilt weten wat de Boeddha nu 'echt' heeft gezegd. Maar voor de beoefenaar op het pad van de Boeddha werkt het juist bevrijdend. Als gezegd, de leer is een *upaya*, een middel: er is niet één ultieme waarheid, maar verschillende theorieën waarvan de bruikbaarheid per context kan verschillen. Afhankelijk van ons eigen perspectief zal het onderricht waar we iets aan hebben nu eens uit deze hoek en dan weer uit een andere hoek komen.

Er wordt gezegd dat de Boeddha, gedurende de vijftig jaar dat hij les heeft gegeven, niet altijd hetzelfde beweerde. Hij legde zijn leerlingen eerst basisinzichten voor; wanneer

zij zich die eigen hadden gemaakt, stonden ze anders in de wereld en waren zij klaar voor nieuwe inzichten. Vergelijk het met de zwaartekrachtstheorie van Newton: op de middelbare school (en voor metingen op kleine schaal) vormt die theorie een bruikbare waarheid, maar wie natuurkunde gaat studeren zal met Einsteins meer subtiële relativiteitstheorie in aanraking komen, die onverenigbaar is met de wetten van Newton. Newtons theorie was een bruikbaar instrument in het leerproces, maar haar waarheid is niet absoluut.

De toehoorders
werden in een
conceptueel vacuüm
geplaatst: hun
begrippenkader was
'leeg' verklaard!

De boeddhistische opvatting van kennis is zowel sceptisch als pragmatisch van aard. Weliswaar verschaffen theorieën ons geen ultieme waarheid, maar dat betekent niet dat wij elke theorievorming hoeven te staken: als voorlopige hulpmiddelen zijn theorieën best bruikbaar. Wat werkt voor de één, werkt soms niet voor de ander; wat op het ene moment functioneert, zal op een ander moment allicht disfunctioneel zijn. Maar ook al is de waarheid van elke theorie een relatieve waarheid, daarom hoeven wij nog niet alle theorieën overboord te gooien.

Een mooi voorbeeld van die pragmatische houding lees je in onderstaande soetra, één van de teksten toegeschreven aan de Boeddha. De Boeddha (aangesproken als Gautama, of 'de Verhevene') wordt door een leerling gevraagd naar het bestaan van het 'zelf' – een concept dat boeddhisten vaak als illusie hebben ontmaskerd. De Boeddha weigert echter zijn kaarten bloot te leggen: voor het onderricht van deze leerling is het beter zijn bestaande

begrippenkader niet al te veel in de war te schoppen. Het is alleen zinvol een vraag te beantwoorden, immers, in zoverre dat antwoord de leerling op weg helpt in het bereiken van *nirwana*.

Toen dan ging de rondtrekkende asceet Vacchagotta naar de Verhevene toe. Bij hem gekomen wisselde hij de gebruikelijke vriendelijkheden en beleefdheden met hem uit en zette zich ter zijde neer. Ter zijde gezeten sprak hij de volgende woorden tot de Verhevene: 'Hoe zit het nu, heer Gautama, bestaat het zelf?'

Op die woorden zweeg de Verhevene.

'Hoe zit het dan, heer Gautama, bestaat het zelf dan niet?'

Voor de tweede maal zweeg de Verhevene.

Daarop stond Vacchagotta op van zijn zetel en vertrok.

Toen dan, niet lang na het vertrek van Vacchagotta, sprak de eerwaarde Ānanda de volgende woorden tot de Verhevene:

'Waarom, Heer, gaf u geen antwoord op de vraag van de rondtrekkende asceet Vacchagotta?'

'Ānanda, als ik op de vraag van Vacchagotta geantwoord had dat het zelf bestaat, dan zou dat in overeenstemming zijn met de asceten en brahmanen die een eternalisme verkondigen.



Illustratie door Mette van Liempd

Als ik op de vraag van Vacchagotta geantwoord had dat het zelf niet bestaat, dan zou dat in overeenstemming zijn met de asceten en brahmanen die een annihilationisme verkondigen.

Als ik op de vraag van Vacchagotta geantwoord had dat het zelf bestaat, zou dat dan bevorderlijk zijn geweest voor het ontstaan van het inzicht dat alle dingen niet het zelf zijn?’

‘Zeker niet, Heer!’

‘Als ik op de vraag van Vacchagotta geantwoord had dat het zelf niet bestaat, dan zou dat bij hem, die toch al verward was, geleid hebben tot nog meer verwarring (en hij zou gedacht hebben): Ach, vroeger had ik toch een zelf, nu is dat er niet meer!’ (Ten Have 2015, 43-44)

De werkelijkheid stroomt onder de begrippen door

De boeddhistische leer dient als middel voor voortschrijdend inzicht. Datzelfde geldt voor onze begrippen: ook dat zijn slechts middelen. Bestaat *de* boeddhistische filosofie? Nee: er zijn uiteenlopende boeddhistische scholen, denkers, oefeningen en concepten. En toch kan je – juist op boeddhistische gronden – in sommige situaties best generaliseren en spreken van *een* of zelfs *de* boeddhistische benadering, als iemands inzicht daarmee gediend is.

Bibliografie

H.F. de Wit & J.K.G. Hopster. (2015). *Boeddhisme voor Denkers*. Utrecht: Ten Have.



Jeroen Hopster is *Assistent Professor bij het Ethiek Instituut en onderzoeker in het NWO gravitatieproject “Ethics of Socially Disruptive Technologies”.* Hij specialiseert zich in *evolutionaire ethiek, klimaatethiek en filosofie van de technologie.*

For Susan Bassnett and Harish Trivedi, translation is an overarching metaphor for the unequal power relationship that defines the condition of the colonized:

The colonial subject fixed to his [or her] native site, as well as the unsited migrant post-colonial, are thus equally translated persons.... there is now a conceptual near-synonymy between the 'transnational' and the 'translational', and the translated hybridity

ing on F
ostcolon
lation see
nterlingu
nnett and
Similar
xt; the re
ird code,"

Post-co
metrop
historic
colonia
discour
métissé
sources

n analyzi
be, Band
tives and
d to suit
Hazel
' and its
itation),
oloniality
ostcoloni
lex proc
ations at
essay, "I
; a "chil
tical stra

tag of i
ansgress
n no lon
ly to A
is Niger
ives the
st and I

nah: (

aracter c
ie 1990s
migrant.
ion that
whose pr
grants to
"Ameri
l.
rtheless,
femelu,
way in
ed emig
b permit
ruggles
hrough
into Nig
challeng
top faki
as convi
sters . . .

her featu
o Niger
it is desc

y establish themselves back in Lagos. Nevertheless, their (re)encounter with the mpted by their cosmopolitan experiences, a fact that is displayed through Ifemelu's nments about the Nigerpolitan Club, "a group of young returnees who gather to moan about the many ways that Lagos is not like New York as though Lagos en close to being New York" (421). This exclusive club does not include the

identities, also highlighted by Homi Bhabha, Stuart Hall or Judith be linked here to the act of cultural translation.³

In this regard, Selasi is translating and resignifying c concept, to include the experiences of some African descen

dimensional think
migrating with
author Selasi la
ies of gendered
of work condit
een" spaces, S
" are forming
(2009, 37).
tionless premi
ed "lost in tra
of interpretin
o explain that '
hing (white, b
g the highly
further ackno
structing race.
nts, raised in E
coined the term
n, she was alw
d with the ans
and that she w
that stemmed
(13), in which
ultimately revea
personal and lc

een remarkable
e views of repr
emption" (201
sting the large

in *LIP Magazi*
2011.

ller and Irving
gnolo's geo-poli
ns of the coloni
Pratt recounts
cts; Ifemelu, c
About Americ
out her experie
osts such as '
(15) or "What
ut Try Being I

r questions fix
ural and geogr
ates, "Nigeria b
er roots in wif
to the local, h
s has undergor
Houston and
re of the post-c

ons

," makes refer
y represents a
ges of African
name of the n
Babar (1931)
of French co
represented b
then sent ba

civilizing mission. Brunhoff's son continued the series and wrot (1965), a massive display of all the artifacts of Western civilizatio

The travelers' assimilation of Western customs and the ret a civilizing mission is part of these cultural references. How resignifies them through her coinage, establishing new possibilit



language culture is determined geographically in terms of its id literary references and is subsequently reterritorialized within a post-colonial space. Within this space there is a blending of indigenous and western elements, resulting in an Other code, a third code, which is hybrid in nature, a 'code which is neither completely detached from its African nor its European roots' (12, 356).

Pre and post-independence African writers such as Ben Okri or Chinua Achebe highlights how they are constantly translating from their respective oral traditions into a new English, "in full communion with its ancestral home but not completely African surroundings" (Achebe 1975, 59).

Carby (2007) also pinpoints three key issues in postcolonial studies: the term 'translation' (breaking with coloniality or continuing with capitalist practices and representation). She finishes her essay with her "translation" of the metropolitan heart of empire after World War II. Carby explores how translation can be multiply inflected in and through feminist understandings of the politics of gendering, representation and the making of sexual and class identities in the formation of British racialized subjects in the 1940s and 50s. In a recent article, "Translation, and Found?" Carby continues to ponder the meanings of translation in the post-colonial world. Translation is encompassed here as the means to analyze the politics for countering and overcoming the effects of institutional racism" (2009,

translation is not limited to any person genetically linked with the continent, proposing a more fluid attitude that disrupts static and essentialist notions of belonging: "translation can be explained in purist, essentialist and oppositional terms or by 'translation' (2014, 240). Nevertheless, in a recent interview with Yewande Prioleau, Carby writer claimed that "the term Afropolitan only seems useful for the moment as an opportunity to understand and even 'consume' Africa. I am not sure I need anybody translating things for me" (Fasselt 2015, 235).

gendering Translation

In Chimamanda Ngozi Adichie's novel, a Nigerian woman who leaves her home in search of a university education in the United States, embodies the search for an independent federation since 1960, Nigeria still endures the legacies of colonialism behind elites of corrupted politicians and underpaid university lecturers for better salaries paralyzed higher education and triggered waves of migration to Britain and the US. Before their departure, they had already imagined a new world, "prompted by a fiction created in the books they read and the films they watched" (Adichie 2007, 10).

The narrative unveils two different paths to migration from Nigeria: one is that of a documented migrant with a partial undergraduate scholarship who has to navigate a prejudiced U.S. society; the other is the journey of Obinze, an undocumented migrant who relinquishes his identity to be able to work in London with a false passport. Despite their different locations and circumstances, the protagonists' struggles are similar in their respective attempts to integrate into the host society and overcome cultural barriers. Therefore, Ifemelu and Obinze translate their own identities into an English, trying not to lose their native accents, which is one of the central themes of the rather idealized construction of Afropolitan subjects: "Ifemelu translates her Nigerian accent into an American accent on a sunlit day in July, the same day she met Obinze, the accent. She had perfected it, from careful watching of friends and movies. The accent creaked with consciousness, it was an act of will" (2013, 10).

The return to the local, as in Obinze's particular case, after deportation or "removal" from the host country (as in the novel). Of particular significance is the return to the local, where they re-encounter themselves back in Lagos. Nevertheless, their (re)encounter with the local is framed by their cosmopolitan experiences, a fact that is displayed through Ifemelu's return to the Nigropolitan Club, "a group of young returnees who gather

to discuss their difference in the case of migrants. Selasi goes on to explain that "the Afropolitan is not neatly black or white: that 'to be' anything (white, black, American, etc.) is largely to act the part" (2009, 37), thus evincing the highly constructed nature of these categories and their performative component. She further acknowledges that it is not easy to locate oneself within the history responsible for constructing race.

Born in London, of Nigerian-Ghanaian parents, raised in Boston and educated at Harvard and Oxford Universities, Selasi explains that she coined the term "Afropolitan" while growing up, when asked where she was from, she was always at a loss for words, even if she did respond, people were never satisfied with the answers she gave. She explains that being Afropolitan is not an exclusive identity, and that she wrote the essay "Afropolitan" as a personal experience (Otas 2012). The responses that stemmed from her article led to the writing of her debut novel, *Ghana Must Go* (2013), in which she complicates the idea of delving into the conflicts of world Africans and ultimately revealing how culture is translated, performed and sanctioned through personal and local experiences in a global world.

The impact of Taiye Selasi's coinage has been remarkable both within Africa and globally. For Simon Gikandi it brings less pessimistic views of representing the continent as the Western "other" in search of a "hermeneutics of redemption" (2011, 9). The genre of the Afropolitan idea, according to Chielozona Eze, lies in contesting the largely uncritical

² Selasi first published an online version of her essay in *LIP Magazine* (2005), reproduced in *International Review of African American Art* in 2009.

³ See Bhabha 2004, 57-94; Hall 2000, 15-30 and Butler 2011.

⁴ On new theories of cosmopolitanism see Glick Schiller and Irving 2015; Braidotti 2012; Mendieta 2009. These studies are indebted to Mignolo's geo-political idea of cosmopolitanism as "emerging from the various spatial and historical locations of the colonial difference" (2009, 10). Louise Pratt's groundbreaking *Imperial Eyes*. Pratt recounted how Eurocentric representations of the colonies and the colonized subjects; Ifemelu, on the contrary, is represented in an internet blog "Raceteenth or Various Observations About American Blacks (Those Known as Negroes) by a Non-American Black" about her experiences as a racialized subject in the U.S. (a neo-empire), with remarkable posts such as "Job Vacancy —National Arbiter in Chief of 'Who is Racist'" (315) or "What Academics Mean by Privilege, or Yes It Sucks to Be Poor and White but Try Being Poor and Non-American" (221).

In a post/neo-colonial world, Adichie further questions fixed notions of race and gender, while highlighting the aftermaths of cultural and geographical border crossings and subjectivities. After thirteen years in the United States, "Nigeria became where she was supposed to be, the only place she could sink her roots in without the constant pressure to pull them out and shake off the soil" (6). On her return to the local, however, she has to navigate her experiences abroad and the changes that Lagos has undergone after speculation and exploitation of oil by companies flowing in from Houston and Scotland (470). Ifemelu becomes a critical Afropolitan, who is aware of the post-colonial outcomes and how they affect its citizens.

4. Decolonial Healings and New Translations

The title of Taiye Selasi's essay, "Bye-Bye, Babar," makes reference to John Iwerks' movie *Coming to America*, in which Eddie Murphy represents a naive prince from a fictional African country who travels to New York and "conjures the images of African immigrants" and "condescension" (Selasi 2009, 37). Babar is also the name of the notorious elephant in Brunhoff's traditional children's tale *L'histoire de Babar* (1931), translated into English as *The Story of Babar*. The stories are allegories of French colonization, as the African natives, represented by the "good" and "evil" characters, are brought to the imperial capital, acculturated, and then sent back to their home as part of a civilizing mission. Brunhoff's son continued the series and wrote *Babar Comes to America* (1965), a massive display of all the artifacts of Western civilization.

The travelers' assimilation of Western customs and the return to their native