

Splijtstof
Jaargang 50, nummer 3&4
Jubileumeditie

Colofon

Splijtstof

Een uitgave van Stichting Splijtstof, ISSN 0928-8139.

Op 15 september 1972 werd Splijtstof opgericht als maandblad van de Filosofenbond. Op 7 november 2013 werd de Stichting Splijtstof opgericht.

Redactie

Mireille Kouevi en Janneke Toonders (hoofdredactie), Ted van Aanholt (vormgeving), Esmée van den Wildenberg en Dani Lensen (eindredactie), Marije Dümmer, Charlie Harden-Sweetnam, Tim Michiels, Sidney de Laat, Vera Naamani, Laura Scharnz, Mylene van der Scheer, Max Schmermbeck, Jochem Snijders, Pieter Theunissen.

Bestuur

Paula Müller (voorzitter), Capucine Guimbal (secretaris), Joris van der Meere (penningmeester)

Adresgegevens

Postbus 9103

6500 HD Nijmegen

redactie@splijtstof.com

Gelieve kopij per mail aan te leveren.

Splijtstof heeft tevens een postvakje bij de receptie van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen (E15.30) en een eigen kantoor (E14.19).

Splijtstof is verkrijgbaar in de koffiehoeke van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen (E15).

Prijs

Splijtstof kost 3 euro per stuk. Studenten van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 2 euro. Abonnement (thuisgestuurd): 15 euro per jaargang (3 edities). Abonnement (postvak): studenten betalen 5 euro per jaargang, medewerkers van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 8 euro.

Niets uit deze of eerdere uitgaven mag zonder toestemming van de redactie worden overgenomen.

Het logo van deze feestelijke jubileumeditie is ontworpen door Ted van Aanholt.

Note from the designer

As you may already have seen, and otherwise will see when you read through this *Splijtstof*, is that next to discussing the matter of metamorphoses, the form of *Splijtstof* also received a bit of a metamorphosis. I hope you enjoy the new, fresh and clean visual identity of *Splijtstof*. This metamorphosis is not complete, and you might see *Splijtstof* change more over the coming editions. If you have any notes or suggestions based on reading this edition, please let us know through redactie@splijtstof.com.

Ted van Aanholt

Illustratieverantwoording

Een metamorfose kan een overduidelijke gedaanteverwisseling behelzen, zoals het veranderen van mens naar boom bij Ovidius' Daphne en Apollo. Andere metamorfoses zijn echter meer subtiel. Zo kan in het creatieve proces een simpel idee diepte en complexiteit krijgen en daardoor volledig getransformeerd worden. Dergelijke metamorfoses in het creatieve proces heb ik willen weergeven in een serie van tien illustraties. Daarbij probeer ik uit te beelden wat verschillende stadia in creatieve processen kunnen betekenen. Dit zijn stadia die ik bij mezelf en anderen vaak terug zie en die *Splijtstof* in haar geschiedenis waarschijnlijk ook heeft doorgemaakt. Niet alleen de stappen van afbeelding naar afbeelding geven transformatie weer, maar ook in elke illustratie zelf is een metamorfose te ontdekken. De illustraties laten ruimte voor eigen interpretatie. Wellicht dat de lezer van *Splijtstof* hierbij realiseert dat hun eigen en gedeelde creatieve processen in wezen metamorfosen zijn.

Anne-Sophie de Lange

Inhoudsopgave

Editorial.....	7
<i>Janneke Toonders</i>	
Filosoof op de Arbeidsmarkt – Jan Willem Dieten.....	13
<i>Kay Raphet Meening & Pieter Theunissen</i>	
Becoming-Cyborg.....	23
<i>Esmée van den Wildenberg</i>	
Onderwijs als (financiële) investering.....	35
<i>Janneke Toonders</i>	
Off the Record – Veronica Vasterling.....	39
<i>Dani Lensen & Janneke Toonders</i>	
Some Afterthoughts.....	45
<i>Evert van der Zweerde</i>	
In den vreemde – St. Petersburg.....	53
<i>Sidney de Laat</i>	
Open brief – Échte Compensatie voor het Leenstelsel.....	61
<i>Pieter Theunissen</i>	
Identities outside the Cisgender Binary.....	65
<i>Yan Merida Brockmeier</i>	
Uit geestdrift voor de filosofie.....	81
<i>Hans Thijssen</i>	
Philosopher Abroad.....	89
<i>Charlie Harden-Sweetnam & Felix Hohlfeld</i>	
De prestatie maatschappij - dat ben jij?.....	97
<i>Marije Dümmer</i>	
Nadenken over vriendschap – want we kunnen niet anders.....	103
<i>Dani Lensen</i>	
The End of Phenomenology.....	106
<i>Sidney de Laat</i>	

This edition is, I think, the most special edition I have worked on in my time as editor-in-chief, as it is both our annual theme edition as well as the issue that completes our anniversary. On the 15th of September 2022, *Splijststof* turned fifty years old. To celebrate this monumental achievement, the editorial team decided to focus on the theme of “metamorphosis”: has *Splijststof* changed, or have we, in some ways, stayed – perhaps alarmingly – the same? Luckily for us, one of my predecessors, Bas Leijssenaar, wrote an excellent overview of *Splijststof*’s history for our 40th anniversary.¹ He traced many important events of the first 40 years of our existence, and I will partly rely on his insights. Almost everyone, not only Leijssenaar, emphasises *Splijststof*’s activist aspirations:

In the early years, *Splijststof* functioned as a platform for students, teachers and staff members who did not hide their involvement in the content of the curriculum, the organisation of the study programme, the role of philosophy in society and social developments in general.²

During those years, *Splijststof* was a small magazine seemingly hastily stencilled together. We started out as the monthly magazine of the philosophers’ union, not of the faculty. So we were not a magazine “embedded” into the faculty as we are now, but rather one written and edited by the students that, apparently, had quite some quarrels with how the curriculum and study programme were organised.³

At the time, our fighting spirit was emphasised by our name – *Splijt-stof* – which was meant to express our tendency to look for sore points, to stir up discussion.⁴ Yet even though the editors of *Splijt-stof* made their opinions often loud and clear, they also had a tendency to do so without some level of, let’s say, delicacy or reflection. Interestingly, as Leijssenaar notices, this did not seem to interrupt the relations *Splijt-stof* had with the faculty.⁵ In every issue there were contributions of faculty members (staff and the like) and

1 Bas Leijssenaar, “Splijststof sprak,” *Splijststof* 40, no. 3 (2012): 53-67.

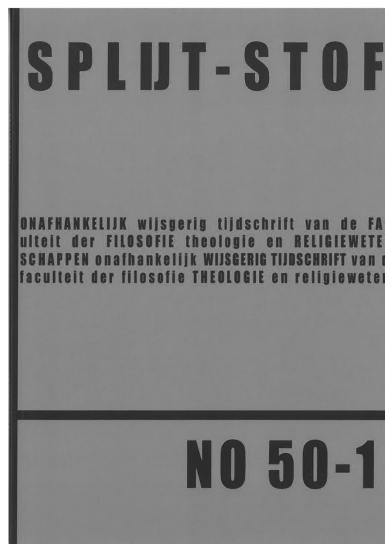
2 My translation. Leijssenaar, “Splijststof sprak,” 55.

3 In one of the first editions of *Splijststof*, published in 1973, the editorial team argues for hiring a “Marxist” professor, and later, in 1984, it dedicates a complete issue to (the lack of) feminism. Leijssenaar, “Splijststof sprak,” 58.

4 See the interview with Jan Willem Dieten in this edition!

5 Leijssenaar, “Splijststof sprak,” 55-6.

ongoing discussions in the form of responses to editions published previously. So one thing that has not changed is that *Splijststof* is a magazine of the faculty. Not in the sense that we were always institutionally embedded in the faculty structure, but in the sense that it cannot be denied that *Splijststof* would not exist if it were not for “our” students that spent their extracurricular time on writing and editing, and for “our” faculty members that sent in the occasional pieces. Concerning the latter, you will find two contributions of teachers in this edition too, both of whom have been around for a while and thus know the faculty intimately.⁶



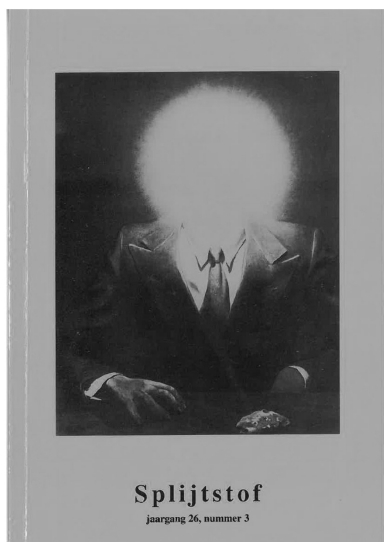
On the left, you see the cover of one of the very first *Splijst-stof*'s to be ever published, and on the right you see the first edition of this year, with a cover in similar fashion.

Yet, after a while, *Splijststof* starts to wrestle with its character, and as the years go by, the magazine turns more towards publishing “philosophical content” and no longer functions as the “arena” where faculty members come to settle their disputes. During the second half of the 1980s, *Splijststof* goes through what Leijssenaar calls a “midlife crisis”, which seems to end at the start of the new decade, at which point, the editorial board aims to fulfil its “journalistic aspirations” once again (meaning intervening in faculty politics).⁷ It seems as if this crisis itself may be one of the defining features of *Splijststof*'s character, as it has returned time and again. Even though we have always written about

⁶ See the pieces by Evert van der Zweerde and Hans Thijssen.

⁷ Leijssenaar, “*Splijststof* sprak,” 63.

what happens here at the faculty, *Splijststof* pivots between fulfilling the role of being a mere “innocent” spectator and reporter, to one of being an obnoxious stinging hornet. Two extremes that can both be found in our history.



Persbericht

Filosofen en politici in debat over morele en sociale beginselen

Vrijdag 24 april organiseren het filosofische faculteitsblad *Splijststof* en de Vakgroep Sociaal Politieke Wijsbegeerte een filosofisch forum over sociale rechtvaardigheid.

Het forum vindt plaats van 13.00 tot 16.00 in kasteel Heyendaal

In het forum, dat onder leiding staat van mw. drs. A. Nolet voormalig voorzitter van de Nijmeegse Universiteitsraad, hebben zitting:

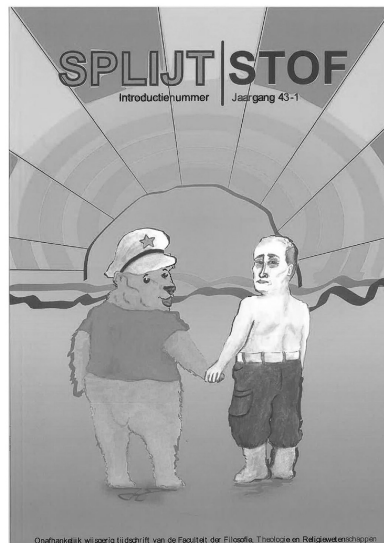
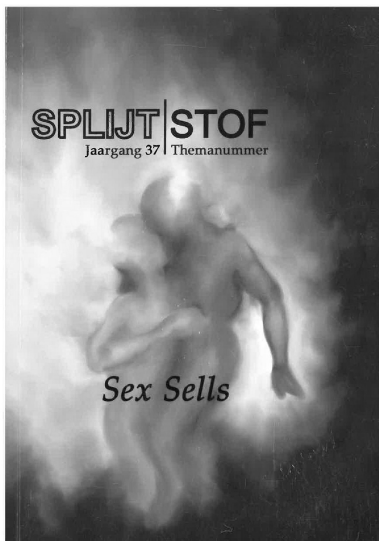
- Prof. dr. M.L.J. Karskens, hoogleraar Sociaal Politieke Wijsbegeerte te Nijmegen;
- Dhr. H. van Hooft, gemeenteraadslid voor SP in Nijmegen;
- Mw. F. Halsema, toekomstig kamerlid voor Groen Links;
- Mw. E. Kalsbeek, kamerlid voor de PvdA;
- Prof. dr. Klop, plaatsvervangend directeur van het wetenschappelijk bureau van het CDA;
- Dhr. Wilders, beleidsmedewerker, gemeenteraadslid en toekomstig kamerlid voor de VVD;
- Dhr. R. Kuiper, directeur wetenschappelijk bureau van de RPF;
- Dr. E.H.L. Brugmans, rechtsfilosoof aan de rechtenfaculteit in Nijmegen.
- Een kandidaat van D66.

In 1998 Splijststof published a special edition that was devoted to the upcoming elections for parliament. Splijststof devoted an entire issue to this, and hosted a forum together with the people in the Social and Political Philosophy department at the faculty. As one can see, contributions came from more well-known names such as Femke Halsema and Geert Wilders, to lesser known individuals, such as an unidentified “candidate” from D66.

I tend to agree that a philosophical magazine like this one has to offer some form of reflection; it should not just be about *venting* personal opinions. At the same time, however, I also agree with my co-editor-in-chief, Mireille, that *Splijststof* should be a platform on which all faculty members may voice their concerns⁸ – which means that, to a certain extent, it is *always* personal. In this particular edition, you will find these “personal” concerns in a variety of pieces. Pieter Theunissen wrote a letter to the Ombudsman regarding the lack of compensation for students that are from the Dutch “leenstelsel” generation, Marije Dümmer addresses the academic climate that characterises a student’s life today, and I myself raise some points concerning the dangers of seeing education as a financial investment (something which our predecessors were already concerned themselves with). So, in a way, *Splijststof*’s fighting spirit has remained, and I hope it continues to seek confrontation when needed.

⁸ See the editorial of the previous edition (50-2).

In order to celebrate this anniversary, the editorial team discussed all kinds of possibilities to honour our birthday. The most obvious one is, of course, to reach out to those who were there at the beginning, which is what Pieter and Kay Raphet Meeng did. They spoke to Jan Willem Dieten, our first secretary. fifty years of *Splijtstof* also means a window into 50 years of the faculty. Dani Lensen and I interviewed Veronica Vasterling, who was present for more than thirty of those fifty years. During our talk with Veronica, one of the things we discussed was the composition of the faculty members and, more specifically, the lack of diversity. To my mind, this is something that has changed and is still changing, especially over the last decade. The faculty is growing in size but is also becoming more and more diverse. For instance, since the start of the Philosophy, Politics, and Society Bachelor (and now Master's programme too), the number of international students has increased radically. This is also reflected in the content of *Splijtstof*, as more and more pieces are published in English to make it accessible to the whole student body. And the editorial team, too, becomes more and more a reflection of this diversity – something which I hope will not change in the future.



These are two more recent editions of Splijtstof, from the 37th and 43rd volumes respectively. As the covers illustrate, Splijtstof has always remained inclined to confront societal issues.

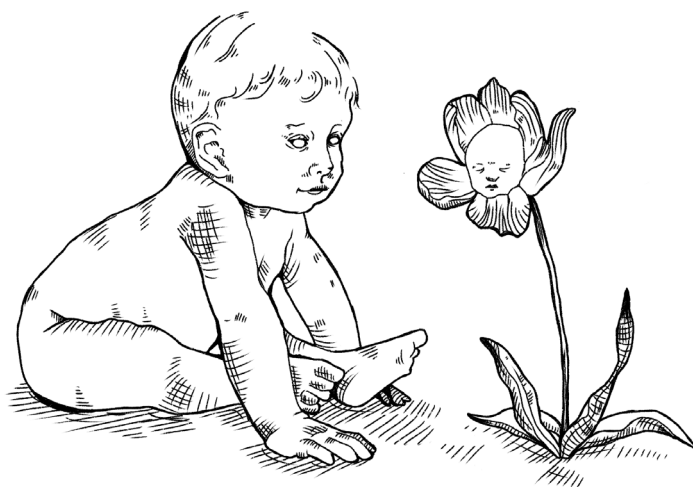
Yet this edition is not only a self-indulgent testimony to ourselves⁹ – you can also find other pieces that we are fond of publishing. For instance, we were lucky to be able to print not one, but two *Philosopher Abroad* pieces in this edition. After such a long period of lockdowns (and God only knows what will be waiting for us this fall), some students were finally able to travel once more to explore philosophy outside the boundaries of the Erasmus building. Sidney de Laat reports on his stay in Sint-Petersburg, and Charlie Harden-Sweetnam and Felix Hohlfeld have written a dialogue about their musings while walking the streets of Athens. Furthermore, you can find reviews of books and essays by students that fulfil the task of producing the aforementioned “philosophical content”. But, importantly, especially the essays by Yan Merida Brockmeier and Esmée van den Wildenberg are not “mere” philosophical contemplations; they aim to intervene in a specific debate with a contemporary relevance.

Lastly, there is one more change that needs to be addressed. Another reason why this particular edition is special to me, personally, is because it will be my last as editor-in-chief. I will be succeeded by Max Schmermbeck. Together with Mireille, I am confident they will usher in yet another decade of *Splijststof* and bring with them new insights that add more layers to an already complex character. We have also added new members to our team, Mylene van der Scheer, Charlie Harden-Sweetnam and Laura Schranz, while also saying goodbye to Esmée van den Wildenberg, Vera Naamani and Sidney de Laat. I am very curious to see what will become of *Splijststof*. I want to thank all the editors that I had the pleasure of working with, for however long or short our time together was. There is no use in listing all the things I learned during my time as an editor and, later, editor-in-chief. So I will sign off with the thought that, for me, *Splijststof*, above all, is a wonderful space where students are able to explore the many different faces of writing, editing, and publishing. It is a space to try, test, and learn, and I am sure that I will make good use of those experiences in *my* future.

Janneke Toonders

Editor-in-chief of Splijt-stof

⁹ This edition is a double feature that contains pieces that are connected to our anniversary, as well as those that would be normally published in the summer edition.



Jan Willem Dieten

Filosoof op de Arbeidsmarkt

Kay Raphet Meeng
& Pieter Theunissen

De vroege jaren zeventig werden gekenmerkt door de erfenis van de jaren zestig: protestbewegingen, democratisering en de activiteiten der vakbonden. Ook in Nederland, en in Nijmegen misschien wel buitengewoon sterk, informeerde dit sentiment een actieve tegenbeweging. Die uitte zich in een breed scala aan vakbonden, protesten, krakers en veeleer marxistische leesclubs. Het is in deze beweging waar Splitsstof (in haar beginjaren nog Splits-stof) haar wortels vindt. Ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van ons blad zoeken we in zijn woonplaats Delft Jan Willem Dieten op, een van de oprichters van Splitsstof en geestelijk vader van de naam. Jan Willem begon in de vroege jaren zeventig aan zijn filosofiestudie en te midden van de activiteiten van de studentenvakbond kwam Splitsstof tot stand. In 1980 (jaargang 8, nr. 50, maart '80) nam Splitsstof al eens een interview met hem af over hoe het er volgens hem voor stond met het toen nog vrij activistische blad. Nu, vier decennia later, keren wij bij hem terug met vragen over zijn leven, zijn carrière en het ontstaan van het blad. We zijn benieuwd naar de rol die zijn tijd in Nijmegen in de rest van zijn leven is blijven spelen.

Na een korte wandeling langs de weelderige herenhuizen en over de vele bruggen van Delft, duiken we een zijstraatje in aan de rand van de binnenstad. Hier vinden we, gelegen aan een vredig hofje, de residentie van Jan Willem. Een vriendelijk koppel opent de deur en we betreden de bescheiden doch ruimtelijke woning. We worden gastvrij welkom geheten met een heerlijke lunch, compleet met karnemelk, eigengemaakte jam en zelfgebakken brood. Na hulp te hebben geboden met het leegruimen van de tafel ("Wat zijn jullie goed opgevoed!") beginnen we met gevulde maag aan het interview.

Tegenwoordig heeft Splitsstof diverse vaste rubrieken. Dit interview valt onder "Filosoof op de arbeidsmarkt." Naast de geschiedenis van Splitsstof zijn we benieuwd naar de invloed die Splitsstof en uw tijd op de universiteit hebben gehad op de rest van uw leven.

Splitsstof zelf niet zo zeer, maar wel de studentenvakbond. In die tijd had je op alle faculteiten wel een studentenvakbond. Sommigen waren gekoppeld aan de USN (Unie van Studenten Nijmegen, deze bestaat niet meer, red.). AKKU kwam toen ook net zo'n beetje op. De USN was de meer traditionele studentenvakbond. Die waren politiek georiënteerd op de PvdA en de CPN, de ideologische positie waaraan het hedendaags GroenLinks gelieerd is. In Nijmegen had je ook nog de meer geradicaliseerde socialistische bonden, zoals de 6 Oktober Groep. Dat was een marxistische, leninistische, maoïstische bond. Daar hoorden wij niet bij. De leden van de 6 Oktobergroep

kwamen voornamelijk vanuit de faculteiten Sociologie, Natuur, Wiskunde en Politicologie. Je had een beetje een strijd tussen de radicale socialistische bonden en de studentenvakbeweging met de USN als koepel. Bij de studentenvakbond voelde ik me wel thuis.

Toen ik net op de faculteit kwam, bestond de vakbond nog net niet. Deze kwam tot stand door mensen uit de generatie die vóór mij actief was in de studentenpolitiek, mensen zoals Gabriël van den Brink, later hoogleraar geworden in Tilburg, Huug Boekraad en Henk Hoeks. Grote namen, die later ook uitgeverij SUN (Socialistische Uitgeverij Nijmegen, red.) hebben opgericht, die inmiddels is opgegaan in Boom. Daaraan verbonden was boekhandel De Oude Mol, nu Roelants. Die naam was overigens ontleend aan een citaat van Shakespeare dat Marx herhaalde: “Braaf gewroet, oude mol,” wat refereert aan de arbeidersbeweging die de burgerlijke maatschappij aan het ondergraven was. De uitgeverij had baat bij zo’n boekhandel als distributiepunt van hun eigen uitgaven, maar ook van allerlei kritische, theoretische geschriften. Veel maatschappijkritische theorie kwam uit Duitsland en alles wat voortborduurde op het werk van Marx was daar ook ruim voorhanden.

Het intellectuele conglomeraatje was dus erg geënt op dergelijke studentenvakbonden. Het was niet radicaal, in de zin van alleen maar verzetten en niet werken aan verbeteringen, of eerst alles kapotmaken en dan uit de puinhopen iets nieuws bouwen. De studentenvakbeweging was meer gericht op binnen het bestaande de boel te veranderen. Alle faculteitsgroepen hadden een blad en wij nog niet. Daarmee bereikte je de mensen, social media bestond natuurlijk nog niet. Er moest dus ook een blad van de Filosofenbond opgericht worden. Dat werd *Splijststof*. De onderwerpen betroffen in het algemeen studentenvakbondspolitiek: de strijd tegen de verhoging van het collegegeld, goede maaltijden in de mensa, Duynstee mag geen rector magnificus worden. Dat was echt zo’n rechtse katholieke, wat natuurlijk behelpen was voor ons. Het was ook vrij gangbaar om je acties kracht bij te zetten door bezettingen. Dat was overgewaaid vanuit Parijs en Amsterdam. Nijmegen en Tilburg waren in Nederland de wat radicalere steden. Als er acties gevoerd moesten worden om doelen te bereiken dan ging je ook dat soort dingen organiseren.

In het hoeveelste jaar van uw studie zat u toen u bij Splijststof kwam?

Ik begon in ’71 met studeren en een jaar later is *Splijststof* opgericht. Toen werd ik redactiesecretaris. Ik ben niet doorgegaan in de filosofie. Ik ben er ruim vier jaar geweest en toen afgehaakt om andere dingen te gaan doen. Dus ik was niet de filosofische hoogvlieger, om het zo te zeggen. Ik was wel erg een organisator. Dat was ik daarvoor ook al. Op de middelbare school, bijvoorbeeld,

was ik hoofdredacteur van de schoolkrant. In mijn geboorteplaats Zeist was ik ook maatschappelijk betrokken. Ik zat bijvoorbeeld in de Raad voor Jeugd- en Jongerenbeleid.

Je kon zo zelf een steentje bijdragen met gelijkgezinde mensen: dan heb je de combinatie van studeren en tegelijk werken aan het verbeteren, verbreden en verdiepen van het curriculum.

In het interview uit 1980 wordt ook al vermeld dat u “besloot [uw] filosofische lier aan de wilgen te hangen.” Welke richting bent u naderhand opgegaan?

Ik ben eigenlijk de kant op blijven gaan van linkse, praktischere politiek. Als gewoon lid van de vakbond werd ik ook steeds actiever. Dat ik bij de vakbond ging werken kwam omdat ze me vroegen of ik toch niet weer eens een functie wilde vervullen als kaderlid, een soort vrijwilliger. Toen zei ik op een gegeven moment: “Wordt het dan niet eens tijd dat ik maar gewoon bij de bond ga werken?” Zo ben ik daar terecht gekomen. Maar ik was altijd al erg organiserend: vaak was ik voorzitter en penningmeester. Ik had altijd al iets met cijfers. Ook lang voordat ik bij de bond terecht kwam dacht ik al: ik zal wel ooit terechtkomen als vakbondsbestuurder. Andere mensen uit die tijd zijn vooral doorgegaan in een hetzij filosofische, hetzij literaire richting. Ik ken geloof ik geen mensen die ook bij de vakbond gekomen zijn en zo de daad bij het woord hebben gevoegd. Ik was veel bezig met het concept van degelijke belangenbehartiging. Natuurlijk moest dat goed onderbouwd worden met een maatschappelijke opvatting, want het was wel een politieke studentenvakbond. Die samenhang met maatschappelijke ontwikkelingen hoorde erbij. Als je de geschriften uit die tijd leest, gaat het ook over de hele maatschappij en hoe dingen goed georganiseerd moeten worden. Met betrekking tot de filosofie hoorde daar dus ook een goed onderwijsprogramma bij, dat dan voor ons vooral breed moest zijn. Wat wij aantroffen op de universiteit was eigenlijk alleen de katholieke filosofie. Thomas van Aquino was de ‘grote held’, Kant was dan al heel nieuw, zeer gewaagd was Hegel. Hollak (hoogleraar, red.) was daarvoor binnengekomen. Dat was dan wel nog steeds een goede katholiek. Verder dan Hegel ging het eigenlijk niet. Als wij dan zeiden dat we meer de richting van Marx uitwilden, zei men: “Nou, Hollak kan dat allemaal wel prima uitleggen.”

In het interview uit 1980 schetst u ook al de spanningen tussen de gevestigde instituten en het marxisme. Hoe heeft u die spanning ervaren?

Juist op een katholieke universiteit was dat natuurlijk al helemaal pikant. Toentertijd had je de faculteitsraad (voorganger van de medezeggenschapsraad, red.), die bestond voor een derde uit studenten, voor een derde uit docenten niet hoogleraar zijnde, voor een deel uit hoogleraren en nog een paar die door het bestuur waren aangesteld. Er waren daarvoor echte verkiezingen met kieslijsten en een echte verkiezingsstrijd. Je had de meer gematigde studenten: wij noemden dat de Gele Bond, een vakbond opgericht door werkgevers. Die waren voor ons te veel op de hand van de hoogleraren en te weinig kritisch. Daar hadden we natuurlijk wel last van. Er moest gestemd worden over moties en besluiten. Die moties gingen bijvoorbeeld over het aanstellen van een marxist op de faculteit, over of de vakken kenleer en ethiek facultatief moesten worden, of de mogelijkheid geboden zou worden ook sociale filosofie of filosofie van de economie te kunnen kiezen. Je kon zo zelf een steentje bijdragen met gelijkgezinde mensen: dan heb je de combinatie van studeren en tegelijk werken aan het verbeteren, verbreden en verdiepen van het curriculum. Dat was een van de opdrachten die de filosofenbond zichzelf stelde. De vakkeuze was toen nog niet zo breed. Tegenwoordig lopen er aardig wat marxisten rond op de faculteit en is het vakkenaanbod erg breed. Het is dus uiteindelijk vrij goed gelukt.

Tegenwoordig lopen er aardig wat marxisten rond op de faculteit en is het vakkenaanbod erg breed.

U liet zich in het interview uit 1980 vrij pessimistisch uit over wat er van Splijststof en het studentenwezen in het algemeen is geworden.

Je zag toen dat de studentenbeweging over zijn hoogtepunt heen was. Er trad een periode van gezapigheid en malaise in. Er was weinig draagvlak om de filosofenbond voort te zetten. Men stelde de vraag: "Stoppen we er überhaupt mee of proberen we het om te zetten naar een blad van het instituut?" Dat laatste is toen geprobeerd en blijkbaar gelukt. Daar is de doorstart van Splijststof vandaan gekomen. Dat was niet uit rijkdom: wij eisten als filosofenbond niet uit kracht dat het blad verbreed werd, eerder uit armoede. Het is nu niet meer het blad van de filosofenbond, maar het blad van het instituut en heeft dus een heel ander karakter. Alles wat erin stond met het oog op belangenbehartiging en maatschappelijke strijd is denk ik verdwenen en daarvoor in de plaats is de meer filosofische en literaire inhoud gekomen. Jullie instituut is natuurlijk ook verbreed met theologie en religiewetenschappen. Ik ben nog een tijd lang abonnee geweest, maar ik merkte wel dat het me met de jaren

minder interesseerde. In het begin ken je nog veel mensen die erin staan en dan is het leuk om te zien waar die zich mee bezighouden, maar dat nam natuurlijk ook af. Ik heb me wel altijd met een glimlach gerealiseerd dat het nog bestaat.

De toon en de onderwerpen van de oude Spleetstoffen waren heel anders dan nu. Toen was het heel erg betrokken bij faculteitspolitiek, nu is het vooral een podiumblad. Dat lijkt mij ook hartstikke goed en nuttig. Dat hadden wij vroeger niet. Dat er iets meer inhoudelijks werd gepubliceerd was toen meer uitzondering dan regel. Af en toe waren er wel filosofische debatten, bijvoorbeeld over Cees Struyker Boudier die een boek geschreven had dat wij allemaal maar niks vonden. Struyker Boudier was aangenomen als lector. Hij was katholiek maar ook wel kritisch. Je had namelijk een heleboel paters die hoogleraar waren op het Filosofisch Instituut. Ook diverse gesjeesde, uitgetreden priesters. Het instituut was ook een beetje een vangnet voor hen die uit de boot gevallen waren in de katholieke hiërarchie en dan, omdat ze toch een beetje een filosofische achtergrond hadden, hier werden aangenomen om in ieder geval nog emplot te krijgen.

Hoe was voor u de relatie tussen de inhoud van uw studie filosofie en de vakbondsbeweging?

De opvatting van een politieke studentenvakbond was dat een studie een maatschappelijke relevantie moest hebben. Als je dat naar filosofie probeert te vertalen, kom je uit op het maken van maatschappelijke analyses en op wat er veranderd zou moeten worden. Dat is wat anders dan die zuiver filosofische benadering van abstracte, metafysische vraagstukken over of de werkelijkheid wel bestaat. Ik wilde filosofie studeren om de wereld beter te begrijpen – zonder al te veel gelul eromheen. Hoe kun je begrijpen hoe de wereld, de mens en het denken in elkaar zitten? Dat werd voor mij niet gelijk vertaald in de elfde these over Feuerbach: “De filosofen hebben de wereld slechts verschillend geïnterpreteerd; het komt erop aan haar te veranderen,” dat is pas later gekomen. Wist ik veel over Feuerbach... Later ben ik in Amsterdam economie gaan studeren. Dat heb ik ook niet afgemaakt. Uiteindelijk is mijn hoogste diploma gymnasium bèta. Daarna heb ik wel on the job opleidingen gedaan.

Is er een specifieke reden waarom u uw studies niet heeft afgemaakt?

Het was een combinatie van dingen. Mijn interesse nam af. Ik was vooral heel druk met allerlei functies bij de studentenbeweging. Wat betreft mijn studie zelf liep ik ook wel de kantjes ervan af. Je moest een studiebeurs zien te hebben anders was je brodeloos. Ik moest voor de zomer, met grote

tegenzin, inderhaast nog een stuk of vier tentamens doen, anders zou ik mijn studiebeurs verliezen. Tezelfdertijd was ik betrokken bij de SUN, de uitgeverij. Daar deden we wat vertaalwerk, vooral van marxistische snit, en deden we mee in de redactieraad. In die tijd was er een samenwerkingsverband tussen de SUN en Stichting Sjaloom. Daar had ik mijn eerste betaalde baan. Het was van oorsprong een organisatie van progressieve christenen die de verzuiling binnen het christendom wilden doorbreken. Sjaloom had zich inmiddels gepolitiseerd en ontwikkeld tot een organisatie van PPR, PvdA tot CPN-achtige types die zich met de goede zaak bezighielden en tijdschriften, politieke boeken en progressieve kinderboeken uitgaven. Ook waren we geïnspireerd door de ontwikkelingen in het Chili van Allende en de brute staatsgreep van Pinochet destijds. Er was samenwerking tussen Nederlandse en Chileense progressieven: de Chileense leergang marxisme werd bij ons vertaald, uitgegeven en gedistribueerd. Die teksten werden vanuit ons in het hele land gebruikt als inleiding tot het marxisme.

Ik kwam bij Sjaloom terecht via twee wegen. Ik kende Sjaloom via de redactieraad van de SUN en om wat bij te verdienen reed ik ook met de auto van de SSN, Stichting Studentenpers Nijmegen. Die zat in de kelders van Oranjesingel 42. Ik bracht de boeken van de SSN door het hele land rond. Er was een netwerk van verschillende studentenvakbonden en die gunden de enige studentenvakbond die ook een eigen drukkerij had, wij, ook dat ze de opdrachten kregen. Dat ging dan ook voor scherpe prijzen. Ik bracht die gedrukte boeken rond naar studentenvakbonden, en ook naar stichtingen zoals Sjaloom, die ook bij de SSN zijn boeken liet drukken. Er was een gezamenlijke uitgave van de SUN en Sjaloom, de Kosmodoks, met een gezamenlijke redactie. Zo kwam ik daar terecht. En in de periode dat ik twijfelde of ik door zou gaan met filosofie zag ik dat ze bij Sjaloom een zakelijk coördinator zochten, iemand vooral voor de financiën. Ik was bijna overal wel al penningmeester geweest en had affiniteit met financiën, dat sprak me wel aan.

Ik ben dus gestopt met de studie en heb die baan genomen. Het was wel een uitdaging, want het was er financieel wat armoediger. Er was af en toe een kleine subsidie maar we moesten het vooral hebben van donateurs en van de omzet van de kleine uitgeverij en drukkerij. Uiteindelijk heb ik mijn eigen functie om zeep geholpen. Er zat een vormingscentrum, dat kreeg subsidie. Je had de boekhandel, uitgeverij en de drukkerij. Om dat allemaal onder één noemer goed te laten lopen ging niet, dus heb ik voorgesteld om de boel te splitsen en het pand te verkopen. Dat was inmiddels nodig om de financiële eindjes aan elkaar te kunnen knopen. Toen zijn de uitgeverij, de drukkerij en het vormingscentrum hun eigen weg gegaan, maar ik was financieel coördinator van het geheel dus ik heb toen eigenlijk mijn eigen functie overbodig gemaakt. Toen ben ik op zoek gegaan naar een andere baan

en werd ik in Utrecht bij het JAC (Jongeren Advies Centrum) degene die over de financiën en het personeel ging. Ook linkse organisaties hebben baat bij mensen die zicht hebben op financiën. Daarna ben ik vakbondsbestuurder geworden, dat is natuurlijk veel breder en daar komt het zeker bij van pas om verstand te hebben van financiën. Mijn liefde voor cijfers is me altijd goed van pas gekomen. Bij de FNV heb ik bijvoorbeeld veel werk verzet voor de mensen die in de kinderopvang werkten, een sector die toen net in opkomst was. Belangen behartigen van mensen die eerst aan de kinderen en ouders willen denken, en daarna pas aan zichzelf, is een mooie klus. Je moet duidelijk maken dat je om kwaliteit te leveren genoeg goede collega's moet hebben. En dus een veel hoger salaris, harde opleidingseisen, en niet te veel kinderen in de groep. Toen dat kwartje viel, waren ze bereid actief vakbondslid te worden en zelfs te staken om hun eisen ingewilligd te krijgen. Een aantal jaren later werd ik onderhandelaar voor de rijksambtenaren, je moet dan vooral denken aan gevangenispersoneel en mensen bij Rijkswaterstaat en de Belastingdienst. Die waren al 20 jaar niet meer gewend om actie voor hun salaris te voeren. Ook daar kon ik leiding geven aan stakingen die leidden tot de allerbeste CAO-akkoorden in jaren en een voorbeeld werden voor veel andere sectoren. Mooi werk.

Belangen behartigen van mensen die eerst aan de kinderen en ouders willen denken, en daarna pas aan zichzelf, is een mooie klus.

Wij kunnen ons er weinig bij voorstellen dat de eerste edities van Spleijststof werden uitgetikt en gestencild. Kunt u daar een sfeerbeeld van schetsen?

In een bepaalde periode verzetten Gabriël van den Brink en ik heel veel werk voor *Spleijststof*. We schreven stukken: hij de meer filosofische, ik de meer organisatorische en historische stukken. Een heleboel andere mensen schreven natuurlijk ook. Het was een breed gedragen blad met input van veel mensen. Die werden geacht ook hun eigen stukken te typen op een stencil. We hadden ook wel een datum waarop het blad klaar moest zijn omdat er bijvoorbeeld verkiezingen waren of er een facultaire raad bijeenkwam. Dan zaten Gabriël en ik nog wel eens tot het de volgende ochtend licht werd op een typemachine op de Buurmansweg in Brakkenstein te typen en al die stencils klaar te maken. Later had je ook een inbrandapparaat en kon je op papier dingen doen; dat het erin gebrand werd in plaats van dat de letters erin gehamerd werden. Toen kwamen er ook tekeningen bij. Je had wrijfletters, daar kon je koppen mee maken. Allemaal heel eenvoudig en ambachtelijk. Op oude edities kun je nog zien dat bij sommige de letters er nog in getypt zijn en dat sommige erin zijn gebrand. Dan gingen we naar de drukkerij, de

stencilcentrale van de USN. Dat was uren werken met de hand, maar gelukkig wel met een elektrische stencilmachine. Tweezijdig stencilen, oppassen dat ze niet ondersteboven liggen. Daarna rapen, verzamelen en nieten. Later zie je dat ze gelijmd werden, ‘gelumbeckt,’ dat werd een hele professionaliseringslag. Later werd het ook op A5-formaat gemaakt. Eerst was het nog A4. Een stuk of twaalf edities zullen nog in A4 gemaakt zijn. A5 oogde professioneler. Zowel inhoudelijk als productietechnisch als distributief: we gingen de collegezalen af met een stapel om ze te verkopen aan de studenten. Het moest wel verkocht worden want we hadden geen geld en het moest wel allemaal betaald worden. – Gabriël heeft overigens nog altijd een van mijn typemachines, die was van mijn vader en die wil ik onderhand wel eens terug. Ik ben eraan gehecht. Hij zei dat hij hem wel een ereplaats heeft gegeven, dus vooruit dan maar.

Gabriël heeft overigens nog altijd een van mijn typemachines, die was van mijn vader en die wil ik onderhand wel eens terug.

Hoe is de naam “Splijt-stof” tot stand gekomen?

Ik heb het bedacht, laat me daar maar even met de eer strijken. Aanvankelijk werd de naam niet zo enthousiast ontvangen door de mensen, maar zij hadden ook geen alternatief en op een gegeven moment moest er toch gedrukt worden. Ik bleef het een goede naam vinden. Je associeert het met stof, met materie, en met splijten, het schiften van relevante en niet relevante opvattingen, maar ook met splijtstof als een soort brandstof, een explosief mengsel dat de boel kan aanwakkeren, aanjagen. De associaties van zowel het hele als delen van het woord klopten met wat we deden en bedoelden. En het heeft de tand des tijds wel doorstaan. Als ik nog iets betekend heb voor de wereld...

U heeft een drukbezet leven gehad van commissies, raden en besturen. Wat gaat u nu doen?

Ik ben altijd heel druk geweest en later ook politiek actiever geworden, eerst bij het CPN en later bij GroenLinks. Ik heb in de gemeenteraad gezeten van Bergen op Zoom, in Utrecht was ik voorzitter van de stadsafdeling van het CPN, hier in Delft ben ik een tijd voorzitter van de GroenLinks-afdeling geweest. Allemaal naast mijn werk. In Bergen op Zoom ben ik begonnen met bij de vakbond te werken en als ik in zo’n stad woon dan heb ik altijd wel de neiging om me met allemaal dingen te bemoeien zoals buurtcomités en bewonerscommissies. We vonden bijvoorbeeld dat de gemeente te veel bezig was met middenstandsbelangen, of met meer parkeren en minder groen in de

stad. Dan kun je als bewonerscomité wat meer tegenwicht bieden. Zo ben ik wel overal altijd bezig geweest. Ik heb doorgewerkt tot op de dag dat ik AOW kreeg. Ik werd van allerlei kanten gewaarschuwd dat ik in een zwart gat zou vallen. Ik maak me daar absoluut geen zorgen over, het lijkt me hartstikke lekker om eens een tijdje niks te doen. Mijn partner (mijn vrouw en ik zijn niet getrouwd, dat deed je niet in die tijd) doet wel nog van alles. Teveel, vind ik, dus nu bied ik daar een beetje tegenwicht aan.

Na afloop nemen we hartelijk afscheid van Jan Willem en betreden we het Delftse hofje in een stralende najaarszon. We aanvaarden de lange reis naar huis met de beste wensen voor de heer Dieten, die de aard van het blad waarvan hij aan de wieg stond weliswaar enorm heeft zien veranderen in de loop der jaren, maar zonder wie dit blad nooit geweest zou zijn wat het nu is. Het had dan in ieder geval een minder mooie naam gehad.



Becoming-Cyborg

Feminist and Postmodernist
Metamorphoses Reconsidered

Esmée van den Wildenberg

The cyborg is a bad girl [...] Maybe she is not so much bad as she is a shape-changer, whose dislocations are never free. She is a girl who's trying not to become Woman, but remain responsible to women of many colors and positions.¹

Some differences are playful; some are poles of world historical systems of dominations. "Epistemology" is about knowing the difference.²

Introduction

The relationship between postmodernism and feminism is one of debate. Often, postmodernism is taken as the "assumed reference point in a debate that has largely taken place within feminism and has authorized feminism's reflection on itself through either disavowal or disapproval".³ Against this background, Ahmed wonders how we, as feminists, might be able to read postmodernism differently — "as feminist and for feminism".⁴ Put differently, can we reconsider the relationship between feminism and postmodernism — generating some sort of metamorphosis? Is it possible that this relationship is not marked by authority, hierarchy, and exclusion, but, instead, might be understood as being one of mutual and reciprocal productivity?

This essay departs from Sara Ahmed's *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism* (1998) in which she claims that neither feminism and postmodernism are the same nor is feminism a mere derivate of postmodernism. My reading aims at analyzing Ahmed's claim through Donna Haraway's *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (1991). According to Ahmed, the relationship between feminism and postmodernism is not one of analogy but one that allows for a

1 Donna Haraway, Constance Penley, and Andrew Ross, "Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway," in: *Social Text*, No. 25/26 (1990): 23.

2 Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s," in *The Haraway Reader* (New York and London: Routledge, 1985/2004), 20.

3 Sara Ahmed, *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 3.

4 Ahmed, *Differences that Matter*, 2.

feminist 'speaking back' to postmodernism.⁵ Against this background, I will suggest that Haraway offers a very specific reading of this relationship; that is, Haraway's cyborg intervenes in both feminist and postmodernist theory, albeit in different ways. In particular: the cyborg constitutes/is constituted by a series of political and identarian metamorphoses, ultimately leading to the absolute demolition of all hegemonic boundaries. Haraway's cyborg allows for a coalition politics that work toward women's collective and subjective liberation in the 20th century. She is 'a bad girl', 'a shape-changer,' one who moves beyond the hegemonic boundaries that the world has offered her; her illegitimate existence already categorized as an act of resistance.

The cyborg constitutes/is constituted by a series of political and identarian metamorphoses, ultimately leading to the absolute demolition of all hegemonic boundaries.

This paper begins by considering Haraway's critique of both feminist theory and the postmodernist tradition as put forward by her in *A Cyborg Manifesto* (1991).⁶ Having explored Haraway's critique of feminism's identity politics and the postmodernist 'death of the subject', section two examines how Haraway's political myth of (the situatedness of) the cyborg transforms this critique, thus establishing a feminist, postmodernist intervention within these exact same traditions. In fact, I contend that Haraway transforms feminist and postmodernist thought from the inside-out: exactly because the cyborg is ironically produced by and inhibits both traditions, she enables a double optimization: a metamorphosis that is multiple.

5 In an attempt to challenge the idea that the relationship between feminist and postmodernist theory can only be one in which feminist theory is 'speaking on' postmodern terms, Ahmed argues that feminist thought can and must intervene in postmodernist theory by way of a feminist 'speaking back', that is, feminist thought holds the possibility to be transformative within postmodernist thinking (thus not only the other way around).

6 *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (1991) is a slightly altered version of the original text, *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism* in the 1980s, first published in *The Socialist Review* in 1985. Throughout this essay, I will refer the 1991 version. However, the differences between the two versions will be mentioned when relevant for the argument.

I. Wanted Dead or Alive: Feminist and Postmodernist Subjects

Although Haraway's *A Cyborg Manifesto* is critical of feminist and postmodernist tendencies to 'universalize' individual subjects (as either being dead or alive), it is nonetheless sympathetic to their projects insofar as they aim at critically rethinking existing power structures. As such, her cyborg manifesto takes on an ironic tone filled with blasphemy: Haraway aims to enhance the political strategies of feminist and postmodern theories from the inside out. According to Haraway, "the need for unity of people trying to resist worldwide intensification of domination has never been more acute" because "technologically mediating societies" are becoming the 'new normal'.⁷ Against this background, she wonders, "what kind of political [myth] could embrace partial, contradictory, permanently enclosed construction of personal and collective selves and still be faithful, effective – and ironically, socialist-feminist?".⁸ In what follows, I will explore Haraway's criticism of feminist and postmodernist ideas on the subject, after which I will consider whether these 'old' subjectivities are incompatible with the concrete, lived realities of subjects in our new techno-socio era.

First, Haraway takes issue with feminist theories of her time insofar as they adhere to identity politics. According to Haraway, (white) feminism tends to center gender as the primary form of oppression and therefore fails to include other, overlapping axes of oppression – such as race and class. Although feminist theory has been eager to destabilize the alleged 'neutrality' of the 'Western', (male) subject, it ended up creating another 'neutral' subject, namely the 'innocent' (white) Woman. Put differently, despite their aim to dismantle structures of domination and exclusion, feminists have, in their sole focus on gender, merely reinforced systems of binary totalities – totalities that have been responsible for these oppressive structures in the first place. Insofar as they focus on the characteristics or daily activities of specific groups of women, rather than women 'in general', contemporary feminism thus fails at being an emancipatory project for *all* of those oppressed by patriarchal, colonial structures. Instead, 'Woman' becomes another subject that excludes all those who do not meet the standards of her 'feminine' checklist. In her attack on contemporary feminism, Haraway is specifically critical of Marxist/socialist as well as radical feminists of her time. Although radical feminists such as Kathrine MacKinnon aim at denaturalizing the experiences of women, Haraway argues that in doing so, MacKinnon totalizes

7 Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," in *Simians, Cyborg, and Women. The Reinvention of Nature*, (New York: Routledge, 1991), 154.

8 Haraway, "A Cyborg Manifesto," 157.

woman's experience by talking for 'all women'. On this account, for Haraway, 'women in general' would thus amount to yet another (impossible) attempt at universalization. Insofar as radical feminists such as MacKinnon impose the radical experience of non-being on all women, they completely neglect women's differences.⁹ Moreover, Haraway is also critical of Marxist/socialist feminist theories of her time insofar as she accuses them as well of re-ontologizing the figure of Woman, however, this time through the perspective of labor. In other words, if one is not a laborer or a housewife, she is not included in the 'we' of Marxist and socialist feminists and, as such, falls outside of their category of the political subject¹⁰.

Feminism's inability to embrace its partiality is symptomatic of Western totality thinking.

Rather than securing liberation or inclusion for all, contemporary feminism thus reinforces the "appropriating, incorporating, totalizing tendencies of Western theories of identity grounding actions".¹¹ Identity politics, being feminist or not, are always marginalizing and excluding: the category 'woman' or 'women' is neither neutral nor innocent but is instead always already polluted. However, the problem is not this pollution, but rather the feminist tendency to insist on 'woman's' innocence or neutrality.¹² According to Haraway, feminism's inability to embrace its partiality is symptomatic of Western totality thinking. In contrast – as she argues in

9 According to MacKinnon, the structure of contemporary society revolves around one experience, namely male experience. Put differently, Haraway argues, MacKinnon erases women's experiences from culture: there is no place for it in this patriarchal world. However, in doing so, MacKinnon enforces on singular experience on all women, namely the experience of non-existence or non-being.

10 Marxist and socialist feminism aimed at denaturalizing (and thus humanizing) women through the activity of labor. However, by turning labor into an ontological characteristic, they exclude all those (who identify as) women who did perform this 'female' activity of labor.

11 Haraway, "A Cyborg Manifesto," 158.

12 These identities are always already polluted because everyone is always already (situated) in and of the world, therefore it is morally impossible to act as if you are placed outside or above of it – also known as "the God trick". Every categorization is necessarily exclusionary and therefore partial. However, as long as you take responsibility to recognize and be accountable for this partiality, it does not have to be a bad thing. Ultimately, acting as if a category or identity is universal is moral and epistemo-

Situated Knowledges (1988), “in many ways the sister paper to the “Cyborg Manifesto” – Haraway urges feminist theories toward “partial, locatable, critical knowledge” insofar as it sustains “the possibility of webs and connections called solidarity in politics”.¹³ How, in light of the contemporary technosocio breakdowns of sharp divisions between humans and animals, organisms and machines, and the physical and the non-physical, can we build new possible relationships based on coalitions and affinity instead of identity – relationships are necessary rather than a choice?

While Haraway’s critique is indebted to postmodernist thought and its “insistence on irreducible difference and radical multiplicity” that allows women to both recognize and refigure contemporary “boundary breakdowns” or collapsed dualisms, she is nonetheless critical of the postmodernist ‘death of the subject’.¹⁴ She comments: “‘Textualization’ of everything in poststructuralist, postmodernist theory has been damned by a Marxist and socialist feminist for its utopian disregard for the lived relations of domination that ground the ‘play’ of arbitrary reading”.¹⁵ Indeed, although postmodernist insights allow for the breakdown of binary thinking by foregrounding the situatedness of subjects and their produced knowledges, thereby promising marginalized and oppressed voices to finally be heard, the latter’s speaking time turned out to be of an extremely brief period.¹⁶ In fact, “postmodernist culture has compounded [...] meanings of disembodiment” and the unmarked body through the body of the dead subject.¹⁷ Before even realizing that marginalized subjects were alive (or at least being recognized as such), their bodies had already been (re)buried and returned to the dust of the earth. Postmodernist ideas of collapsed dualisms and boundary breakdowns thus risk reducing human activity to mere plays of language. Yes, these boundaries may have been made, but their consequences “are not made up”.¹⁸ By conceiving the subject solely in terms of linguistic events, postmodernism

logy a no-go according to Haraway. See: Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,” *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 581.

13 Donna Haraway, “Companions in Conversation (with Cary Wolf),” in *Manifestly Haraway* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016), 207; Haraway, “Situated Knowledges,” 584.

14 Haraway, “Situated Knowledges,” 579 – 80; Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 151.

15 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 152.

16 Donna Haraway and Gary Olson, “Writing, Literacy and Technology: Towards a Cyborg Writing,” *JAC* 16, no. 1 (1996): 11.

17 Haraway, “Situated Knowledges,” 581.

18 Haraway, “Companions in Conversation,” 206.

fails to recognize that “social reality is lived social relations, our most important political construction”.¹⁹ According to Haraway, the boundary breakdowns of the 20th century are real conditions of people’s experiences: how can postmodernist theory aptly respond to these changing circumstances?

Simply “speaking as a woman” always entails “a generic strategy” that violates the women who are excluded from this ‘Woman’.

Changes in technology necessarily entail changes in the economy, work, and everyday life. These changes and their (material) consequences are not imaginary but include real (inter)subjective experiences: these changes affect the lives of *all* women, *all* human beings. That is, oppression does not care about linguistic or binary boundaries. One way in which Haraway illustrates this is through her description of the “feminization of labor”.²⁰ In this new technological age, “feminization of labor”, e.g. underemployment or disenfranchisement, will become symptomatic for all workers, including those who were formerly privileged. Technological changes, for example in the field of information, communication and intelligence technology as well as the mechanization of industry, thus disrupt ‘old identities’. According to Haraway, feminists need a political strategy that is able to tie women together while taking into account their differential inequalities springing forth from the intersecting axes of oppression. Simply “speaking as a woman” always entails “a generic strategy” that violates the women who are excluded from this ‘Woman’.²¹ Thus, according to Haraway, the rapidly changing techno-scientific circumstances – e.g., information and communication technologies and arms manufacture of contemporary US – call for timely reconfigurations within feminist and postmodernist theories because their conceptual frameworks are built around or against “old hierarchal dominations” instead of the postmodern epoch humanity currently finds herself in.²² Ultimately,

19 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 149

20 Citing Haraway, “to be feminized means to be made extremely vulnerable”. However, in the informatics of domination processes of feminization become symptomatic for all workers. The “feminization of labor” is post-gender and post-race insofar as its concrete manifestation does not longer take into account the boundaries of gender and race. See: Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 166.

21 Haraway and Olson, “Writing, Literacy and Technology,” 11.

22 For examples of these “old hierarchal dominations” see the left side of Haraway’s chart. See: Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 161.

both feminist and postmodernist theories must develop a political strategy that ties into the information revolution because “nature [is] not immune to the contagions of technology, [...] technology is part of nature conceived as everyday social relations [...] Women, especially, better start using technology before technology starts using them”.²³

II. Subjectivities from Elsewhere: Cyborg Writing, Feminist Coding

In *A Cyborg Manifesto*, Haraway develops a new political subject that is able to move within the ever-growing intimate relationships between animals, humans and technology. According to Haraway, the 20th century is “a mythic time” full of new forms of oppression but also new radical possibilities to fight old as well as new forms of inequality. Against this background, Haraway claims that we must develop a new political subject that, while recognizing its implication within these systems of domination, is nonetheless able to challenge these conditions from inside “the belly of the monster”.²⁴ In an attempt to develop a more integrated feminist and postmodernist approach to women’s place in the informatics of domination, Haraway proposes the “ironic, political myth of the cyborg”.²⁵

Unlike feminist and/or postmodernist subjectivities, the cyborg is partial, multiple and contradictory (i.e., ironic). It is so on at least two levels. First, being both the “illegitimate offspring” and “the awful apocalyptic telos of the ‘West’s’ escalating of dominations”, the cyborg is neither straightforwardly oppressive nor liberating: “from one perspective, a cyborg world is about the final imposition of a grid of control on the planet [...] From another perspective, a cyborg world might be about lived social and bodily relationships in which people are not afraid of their joint kinship with animals and machines, not afraid of permanently partial identities and contradictory standpoints”.²⁶ Secondly, the cyborg herself – born out of collapsed dualisms – is a fragmented, split subject. She is neither human nor animal, neither organism nor mere technology, but instead all “about transgressed boundaries, potent fusions and dangerous possibilities”. As such, the fragmented figure of the cyborg embodies a double, contradictory future, a rearrangement of forces that offer new forms of domination as well as the possibilities to dismantle them. After all, “illegitimate offspring are often exceedingly

23 Donna Haraway, Constance Penley, and Andrew Ross, “Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway,” *Social Text*, no. 25/26 (1990): 12.

24 Haraway, “Cyborgs at Large,” 12.

25 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 149.

26 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 151, 150, 154.

unfaithful to their origin”.²⁷ The cyborg is a hybrid subject, open to infinite possibilities for “networking”.²⁸ And insofar as she is a girl, the cyborg figure is already “an act of taking over territory”.²⁹

If anything, Haraway here aims to emphasize the importance of (the two-sidedness of) vision. On the one hand, the cyborg is born out of specific historical events — she is a daughter of her time. Her body is already marked in (historically) specific ways. Moreover, insofar as she is a highly fragmented subject, her vision — which is split and partial — is able to challenge the ‘Western’ “gaze from nowhere”.³⁰ Rather than only seeing the dystopian perspective of technological domination, the cyborg can offer us a different narrative, one without a particular end or beginning. But does Haraway’s cyborg have what it takes to build a political subject based on coalition rather than identity? Is her mechanically driven heart powerful enough to reverse the postmodernist ‘death of the subject’?

The cyborg is exclusively bound to neither gender nor race, neither nature nor technology, but instead finds herself at the center of their overlapping, differential axes.

In contrast to the (white) feminist Woman, Haraway’s cyborg subject is a multitude, fragmented, and inherently polluted rather than innocent yet exclusionary. Unlike Woman, the cyborg girl realizes that she is fully contaminated by the world. In fact, her situatedness and partiality are her biggest assets. Her worldliness allows her to carefully forge all kinds of connections necessary for successful coalition politics: “to recognize ‘oneself’ as fully implicated in the world, frees us of the need to root politics”.³¹ This multiple yet partial vision allows her to see “from heterogeneous multiplicities”.³² The cyborg is exclusively bound to neither gender nor race, neither nature

27 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 151.

28 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 170.

29 Donna Haraway, “Cyborgs, Coyotes, and Dogs: A Kinship of Feminist Figurations and There Are Always More Things Going on Than you Thought! Methodologies as Thinking Technologies,” in *The Haraway Reader* (New York and London: Routledge, 2004), 322.

30 Haraway, “Situated Knowledges,” 581.

31 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 176.

32 Margret Grebowicz and Helen Merrick, “Knowledges,” in *Beyond the Cyborg. Adventures with Donna Haraway* (New York: Columbia University Press, 2013), 65.

nor technology, but instead finds herself at the center of their overlapping, differential axes. Her connections are not based on ‘sameness’ or the origin of the ‘One’, but rather on the integration of unforeseen multiplicities: “one is too few, and two is only one possibility”.³³

Unlike the postmodernist ‘dead subject’, the cyborg is very much alive. In fact, “we *are* cyborgs”.³⁴ For Haraway, the collapsed dualisms between humans and machines are not imaginary but real. In the twenty-first century, “the boundary between science fiction and social reality is an optical illusion”.³⁵ I contend that this is also the reason why the 1991 version of the manifesto, unlike its original publication of 1985, includes a list that illustrates that “there is no ‘place’ for women in these [new technology] networks, only geometrics of difference and contradictions crucial to women’s cyborg identities”.³⁶ If anything, Haraway tries to show us that these ‘invisible’ techno-socio webs of the informatics of dominations are not made up but instead have consequences for the reality of women’s lives and their “relation to all aspects of work, culture, production of knowledge, sexuality, and reproduction”.³⁷ As Zoë Sofoulis puts it: a “cyborg politics disrupts and goes beyond textualism because of its insistence on a real and material dimension of the world that evades and often tricks language”.³⁸ Even more so than in the 80s, the beginning of the twenty-first century foregrounds a radical techno-scientific society in which women can either learn how to fight or decide to stick to their old (identity) strategies and just give up now.

Because of her blasphemous strategy, Haraway is able to build a feminist, postmodernist myth from *within* these same traditions. If anything, the cyborg girl is born out of postmodernist “acid tools” of differences that were able to dissolve the ‘Western’ unitary ‘Self’ in the first place.³⁹ Moreover, the linguistic body of the postmodern subject is “more radically open to reinterpretation”.⁴⁰ Furthermore, Haraway puts to work postmodernist questions of difference and specificity in order to focus on women of color’s and (white)

33 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 180.

34 Emphasis mine. Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 150.

35 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 149.

36 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 170.

37 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 172.

38 Zoë Sofoulis, “Cyberquake: Haraway’s Manifesto,” in *Cyberfeminismus: feministische Visionen mit Netz und ohne Boden*, ed. G. Jähnert, K. Aleksander, and K. Rosenbusch (Berlin: Humboldt University, 2002), 59.

39 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 157.

40 Alison Caddick, “Feminist and Postmodern: Donna Haraway’s Cyborg,” in: *Arena*, Vol. 99/100 (1990): 118.

feminist's "access to the power to signify", while simultaneously turning towards post-colonial perspectives in feminism to build her case against (white) feminist identity politics.⁴¹ For instance, according to Haraway, women of color are a cyborg identity, "a potent subjectivity from fusions of outsider identities" resulting in an "oppositional consciousness" rather than a unifying, collective one.⁴² Like the cyborg's couplings, Sandoval's politics of women of color is built on coalition and affinity rather than identity. It is in their negation of any stable connection that women of color and cyborgs build subjectivity based on kinship; it is in their lack of a 'Western' origin story or fixated (feminine) identity that they can build political formations. In short, *despite* its liveliness, the cyborg is a very postmodernist subject who grows out of otherness into multiplicity; *by virtue* of her partiality, the cyborg becomes a genuine feminist subject.

Despite its liveliness, the cyborg is a very postmodernist subject who grows out of otherness into multiplicity; by virtue of her partiality, the cyborg becomes a genuine feminist subject.

One way in which the current domination of informatics allows for subversive action by feminist politics is through cyborg writing, or a feminist coding, namely "by coding the cyborg self according to *their* [feminists'] ends".⁴³ Haraway writes: "if we are imprisoned by language, then escape from that prison house requires language poets, a kind of cultural restriction enzyme to cut the code; cyborg heteroglossia is one form of radical culture politics".⁴⁴ Indeed, the informatics of domination revolves around developing one code, one common language — a language that Haraway tries to destabilize by emphasizing the need for a "powerful, infidel heteroglossia" as put forward in the stories of female authors like Cherríe Moraga.⁴⁵ Cyborg writing has the potential to disrupt the communication system, thereby turning it into "a violation, an illegitimate production that allows survival".⁴⁶ Why writing? one might wonder. According to Haraway, the 20th century's

41 Haraway, "A Cyborg Manifesto," 175.

42 Haraway, "A Cyborg Manifesto," 155, 174.

43 Caddick, "Feminist and Postmodern," 117.

44 See footnote 4. Haraway, "A Cyborg Manifesto," 245.

45 Haraway, "A Cyborg Manifesto," 181.

46 Haraway, "A Cyborg Manifesto," 175.

“new pathology is stress” manifesting itself in “communication breakdowns” (idem, 164).⁴⁷ Moreover, like the cyborg itself, its writing is not one-sided, but instead a “deadly serious” game that previously allowed ‘Western’ history to privilege certain groups of people over others.⁴⁸ As such, “writing is a skill acquired through great struggle by marginalized groups”.⁴⁹

Concluding remarks

According to Ahmed, ‘we’ must “unlearn the violence of ‘universalism’”.⁵⁰ On the one hand, “woman as a generic term is predicated on violent exclusions”, and, on the other, within postmodernist narratives of the subject, different bodies are valued only for the subject to be announced dead.⁵¹ Likewise, Haraway argues that contemporary feminist identity politics turn out to be oppressive rather than liberating and that the postmodernist focus on linguistic forces leaves no room for understanding real, lived physical and material (inter)subjective experiences of oppression. However, Haraway argues that in order to survive the rapid developments of contemporary technologies, feminist politics *must* include a political subject that acknowledges the multiple axes of oppression as well as the lived realities within the informatics of domination. The cyborg offers such a metamorphosed subject: her split, multiple selves can unite political agents in spite of or *through* their differences. Inspired by Ahmed’s notion of the author, I suggest that the cyborg girl is “in-between life and death ... made alive through a kind of death which is itself a gift to the living”.⁵²

47 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 164.

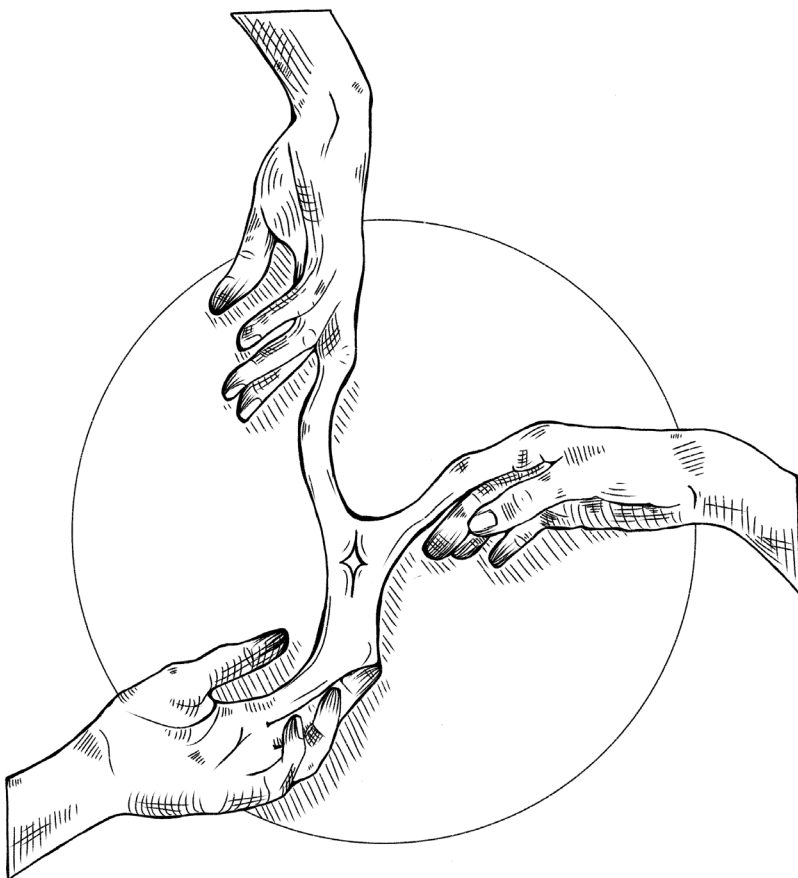
48 Haraway, “A Cyborg Manifesto,” 175.

49 Rebecca Pohl, *An Analysis of Donna Haraway’s ‘A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century’* (New York: Routledge, 2018), 41.

50 Ahmed, *Differences that Matter*, 57.

51 Ahmed, *Differences that Matter*, 89.

52 Ahmed, *Differences that Matter*, 134.



Onderwijs als (financiële) investering

Een korte geschiedenis

Janneke Toonders

In haar eerste redactie jaren was Splits-stof een zeer politiek geëngageerd tijdschrift. Er werd geschreven over zowel politieke kwesties die speelden aan de faculteit als zaken die studenten in het algemeen aangingen. Ter ere van ons vijftigjarige bestaan dook ik in het archief. Wat begon als een jubileumstunt werd echter al snel een meer serieuze aangelegenheid. In het negende, tiende en elfde nummer van Splits-stof werd er namelijk uitgebreid aandacht besteed aan de zogenaamde “Wet van 1000 piek”. In deze stukken bekritiseerden onze voorgangers de toenmalige verhoging van het collegegeld. Helaas is de kritiek die Splits-stof bijna vijftig jaar geleden uitte (op de kosten van het doen van een vervolgopleiding) nog altijd even relevant.

In 1972 “loodste” minister De Brauw van de Democratische Socialisten 70 een wet door de Tweede Kamer die een verhoging van het collegegeld behelsde. En het was niet zomaar een verhoging, maar een *vervijfvoudiging*: in plaats van tweehonderd gulden, moesten studenten maar liefst duizend gulden per jaar gaan betalen. De wet zorgde voor ophef, met als resultaat dat minstens 30.000 studenten toentertijd het betalen van collegegeld hebben geboycot door zich niet centraal in te schrijven. De redactie van *Splits-stof* verwoordde haar verontwaardiging als volgt:

De ideologie, waarmee de Brauw [sic] de 1000 gulden rechtvaardigde was die van het profijtbeginsel. *Hij vond het onderwijs een kwestie van investeren: nu betalen om het later weer terug te krijgen.* Zijn collega's hanteerden hetzelfde beginsel op andere terreinen: *overal waar de mensen van “profiteren” moesten ze zelf voor betalen.*¹

De bovengenoemde architect van de wet trad vrijwel direct af nadat deze was aangenomen, wat werd gevolgd door een kabinet dat zich demissionair verklaarde. Studenten waren opgepadeld met een *vervijfvoudiging* van hun collegegeld en de Tweede Kamer kon haar handen in onschuld wassen – een politieke manoeuvre die vandaag de dag niet onbekend in de oren zal klinken. In hetzelfde jaar volgden er verkiezingen, waarin verschillende partijen tactisch predikten dat zij de wet wél zouden afschaffen.

1 Mijn nadruk. “De strijd tegen de 1000 piek,” *Splitsstof* 2, no. 9 & 10 (augustus 1973): 12.

Tijdens het vormen van een coalitie verdampen deze beloftes echter al snel: ter compensatie werd nu een verlaging/verhoging naar vijfhonderd gulden voorgesteld. Ik schrijf met opzet “verlaging/verhoging”, omdat perspectief hier van essentieel belang is. De analyse van *Splijt-stof* luidde namelijk als volgt: “In onze ogen is de 500 gulden geen verlaging van 1000 gulden naar 500 gulden, maar veeleer een verhoging van 200 gulden naar 500 gulden.”² Toen *Splijt-stof* dit publiceerde – op 3 augustus 1973 – was de vijfhonderd gulden nog slechts een voorstel dat pas in januari in het daaropvolgende jaar in de Kamer besproken zou worden. In anticipatie op dit debat predikte *Splijt-stof* een meer radicale oplossing: gratis onderwijs voor iedereen.

Studenten waren opgezadeld met een vervijfvoudiging van hun collegegeld en de Tweede Kamer kon haar handen in onschuld wassen – een politieke manoeuvre die vandaag de dag niet onbekend in de oren zal klinken.

Inmiddels weten we dat die kreet nog altijd onbeantwoord is gebleven: het onderwijs is er absoluut niet goedkoper op geworden. Sinds 1973 is de prijs van het collegegeld aanzienlijk gestegen, en krijgen studenten daarnaast minder financiële steun om dat collegegeld te kunnen betalen. En ik moet bekennen dat, als iemand die onderdeel was (én is³) van de generatie van het leenstelsel, het artikel mij nogal droevig – en later ook bijzonder pissig – stemde. Niet alleen is het idee van “onderwijs als investering” dieper geworteld in onze samenleving dan ooit, het is ook beduidend meer gaan kosten. Met de invoeren van het “studievoorschot” (zoals het leenstelsel officieel heet) leek deze gedachte een toppunt te hebben bereikt; wie studeert investeert in haar of zijn eigen toekomst, dus daar moet je dan ook zelf voor betalen.⁴

De “ideologie van het profijtbeginnsel”, zoals het zo snoeihard werd afgekeurd door mijn voorgangers, zorgt er echter onder andere voor dat

2 “De strijd tegen de 1000 piek,” 12.

3 Hoewel het leenstelsel inmiddels is afgeschaft, ligt er nog geen concreet plan op tafel om de studenten van deze generatie te compenseren. Lees in deze editie ook de brief die onze redacteur Pieter Theunissen schreef aan de Ombudsman.

4 Zie bijvoorbeeld het Kamerstuk waarin de invoering van “het studievoorschot” wordt onderbouwd: “Werd de student bij de invoering van de Wet studiefinanciering nog gezien als “de zelfstandige student”, bij de invoering van de tempo- en later de prestatiebeurs lag de nadruk op “de presterende student”, en nu, in de 21ste eeuw, is het

studenten, als consument van “product onderwijs”, onevenredig afhankelijk worden van de transactie. Enerzijds wil je immers als student zo veel mogelijk leren en daarnaast zo goed mogelijk scoren, aangezien je dat dan trots op je CV kan presenteren.⁵ Anderzijds mag het absoluut niet te lang duren: dan weegt je gigantische studieschuld niet meer op tegen die paar extra vakken die je hebt gevolgd.⁶ Het zorgt ervoor dat studenten steeds meer geneigd zijn onderwijs zo snel en efficiënt mogelijk te “consumeren”. De “ideologie van het profijtbeginsel” ziet onderwijs als investering, wat betekent dat er maar weinig ruimte is om onderwijs als zelfontdekking en zelfontplooiing te beschouwen.

De verconsumering van het onderwijs is een drijfveer die zich in het dagelijkse bewustzijn van de huidige student heeft genesteld. De effecten daarvan zien we al in de meest basale keuze: welke studies aantrekkelijk blijken voor de aankomende student. Daarbij is niet alleen interesse een drijfveer, maar ook of die studie later te *valoriseren* is – het magische toverwoord in het onderwijs vandaag de dag. De kennis die je opdoet tijdens je studie moet van *aantoonbaar* maatschappelijk belang zijn. Ik betwist niet dat “maatschappelijk belang” van een rol mag – of misschien zelfs zou moeten – spelen in studiekeuze, maar de complexiteit bestaat er natuurlijk in om de standaarden van dat maatschappelijke belang vast te stellen. Met andere woorden: het is zonder twijfel belangrijk om na te denken over welke rol onderwijsinstellingen en hun opleidingen vervullen in de maatschappij. Wél denk ik dat we een stuk kritischer kunnen nadenken over hoe die rol eruit zou *kunnen* zien, en hoe die wellicht van opleiding tot opleiding verschilt.

Recentelijk is het leenstelsel afgeschaft – een beslissing die, mijn inziens, onvermijdelijk was. Lang werd er alleen gefocust op hoe het leenstelsel formeel gezien geen effect leek te hebben op diegenen die op dat moment een vervolgopleiding genoten. Zo leek er geen verschil te ontstaan in hoeveel studenten instroomden op MBO, HBO en universitair onderwijs, leek de demografie van de studenten niet te veranderen, en leek het leenstelsel ten slotte geen factor leek te zijn in de mate van uitval – zo bleek uit het rapport

vooral de investerende student.” Mijn nadruk. Zie: Tweede Kamer der Staten-Generaal, Kamerstuk 34035 nr. 3, gepubliceerd op 25 september, 2014, <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-34035-3.pdf>.

- 5 Over de stress die gepaard gaat bij het jagen naar CV-waardige componenten, zie ook het stuk van Marije Dümmer in deze editie.
- 6 Dylan van Bakkum, “Dat leenstelsel is zo slecht nog niet, toch?,” de Volkskrant, 12 mei, 2020, <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/dat-leenstelsel-is-zo-slecht-nog-niet-toch~bcc82dbc/>.

van het CPB.⁷ Maar zoals een artikel in de *Volkskrant* ook al vaststelde: “De meeste studenten van de onderzochte generatie moeten nog aan het ‘echte’ leven beginnen. Mogelijk beginnen dan de echte effecten van het leenstelsel ook pas.”⁸ Het is onterecht om alleen de effecten te bekijken van het leenstelsel binnen de periode dat men onderwijs geniet, en het is ronduit nalatig om niet te erkennen dat een gigantische studieschuld gecombineerd met een op instorten staande woningmarkt geen recept kan zijn voor sociale zekerheid.

Het is ronduit nalatig om niet te erkennen dat een gigantische studieschuld gecombineerd met een op instorten staande woningmarkt geen recept kan zijn voor sociale zekerheid.

Niet alleen zorgt het profijtbeginsel ervoor dat veel studenten zijn gaan “consumeer-studeren”, het is dus nog maar de vraag of dat uiteindelijk het gewenste effect heeft. Het profijtbeginsel is misleidend: het doet geloven dat als je naar behoren investeert je ook je “verdiende loon” uitbetaalt krijgt. De Tweede Kamer staat met haar idee dat “[s]tuderen een investering [is] die loont” direct in lijn met de “ideologie” van De Brauw van bijna vijftig jaar geleden.⁹ Een probleem: het begint er steeds meer op te lijken dat die verdiende loon nog wel even op zich laat wachten.

7 Zie: Centraal Planbureau, *Eerste effecten invoering Wet studievoorschot*, mei 2020, <https://www.cpb.nl/sites/default/files/omnidownload/CPB-Achtergronddocument-Eerste-effecten-invoering-Wet-studievoorschot-mei2020.pdf>.

8 Van Bekkum, “Dat leenstelsel is zo slecht nog niet, toch?”

9 Tweede Kamer der Staten-Generaal, Kamerstuk 34035 nr. 3, gepubliceerd op 25 september, 2014, <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-34035-3.pdf>.

Veronica Vasterling

Off the Record

Dani Lensen
& Janneke Toonders

Voor deze jubileumeditie van Splijtstof interviewden we Veronica Vasterling. Zij is een lange tijd verbonden geweest aan de FFTR en hield zich in die tijd bezig met politieke filosofie, genderstudies en wijsgerige antropologie. Afgelopen jaar ging Veronica met pensioen — een uitgelezen kans om nog eens terug te kijken op meer dan dertig jaar FFTR.

Voordat u met pensioen ging, heeft u maar liefst dertig jaar FFTR mogen meemaken. Kunt u daar iets over vertellen?

Ja, dat klopt. Ik ben hier in 1990 begonnen, dus dat is 32 jaar geleden. Zelf heb ik gestudeerd in Amsterdam aan de UvA. Daarna ben ik naar de Verenigde Staten gegaan, waar ik *graduate student* was aan de Johns Hopkins-universiteit in Baltimore, Maryland. Helaas was ik daar niet op mijn plek en ben ik na drie jaar teruggegaan naar Nederland, waar ik een promotieproject ben begonnen. Halverwege dat project solliciteerde ik op een vacature aan de Radboud Universiteit en werd aangenomen. Dat betekende dat ik aan het begin ontzettend druk was met een nog lopend promotieonderzoek en een aanstelling aan de FFTR.

Ik ben hier begonnen bij de afdeling politieke filosofie. De betreffende vacature was een vacature voor “vrouwenstudies filosofie” — een fulltime positie. Er was toen ook een interfacultair instituut voor vrouwenstudies, dat in de loop van de jaren negentig het instituut voor genderstudies werd. Eigenlijk had ik dus een dubbele aanstelling. Ik zat daar en ik zat bij “ons” op de faculteit. Het instituut is tegen onze zin – zéér tegen onze zin – een aantal jaar geleden opgeheven. We hebben ons daar heel lang tegen verzet, want het instituut floreerde. Er werd ons verteld dat de universiteit geen kleine instituten wilde bekostigen, maar dat was een smoes: er waren genoeg kleine instituten die wel mochten blijven bestaan (zoals *Science in Society*). Er werd niet eens de moeite gedaan om een fatsoenlijk excuus te bedenken. Het was allemaal heel doorzichtig.

Op een gegeven moment, ongeveer twintig jaar geleden, werd er veel geschoven binnen de faculteit. De docent voor wijsgerige antropologie, Gerlof Verweij, ging met pensioen. Filosofisch gezien heb ik ook een achtergrond in de die richting. Ik ben toen overgestapt naar de afdeling wijsgerige antropologie omdat ik de combinatie met genderstudies ook erg interessant vind. Genderstudies is heel goed te combineren met politieke filosofie, maar zeker ook met wijsgerige antropologie. Ik vond het fijn om naar mijn “oude” vak terug te gaan: ik ben op wijsgerige antropologie afgestudeerd. Alhoewel, mijn promotieon-

derzoek was niet per se antropologisch — het was meer een auteursstudie van Heidegger. Ik heb eigenlijk altijd wel een breed profiel gehad. Ik voel me erg thuis in een combinatie van fundamentele en politieke filosofie.

In de dertig jaar dat ik aan de universiteit werk zijn de arbeidsvoorwaarden enorm verslechterd: het neoliberalisme heeft vreselijk huisgehouden in het onderwijs en het onderzoek.

Is er iets in uw tijd aan de faculteit veranderd, en zo ja wat?

Toen ik solliciteerde aan de Radboud waren er maar heel weinig banen beschikbaar. Minder nog dan nu zelfs — de arbeidsmarkt was toen super slecht. Vandaar dat ik ook niet twijfelde of ik zou solliciteren, ook al zat ik eigenlijk nog maar halverwege mijn promotietraject. Er zijn eigenlijk altijd onderwijstekorten op universiteiten die worden opgevuld met tijdelijke contracten. In de loop van de jaren negentig nam dat steeds grotere proporties aan. In de 30 jaar dat ik aan de universiteit werk zijn de arbeidsvoorwaarden enorm verslechterd: het neoliberalisme heeft vreselijk huisgehouden in het onderwijs en het onderzoek. Ik heb me dertig jaar lopen verbijten over hoe weinig aandacht er was voor deze systemische verschuiving. Het valt redelijk samen met mijn loopbaan aan de FFTR: vanaf 1990 heeft het neoliberalisme het langzaam, stapje voor stapje, gewonnen.

Toen het begon in de negentiger jaren was men er nog vrij positief over, maar ik weet nog dat ik me er toen al zeer vervreemd van voelde. Daarom ben ik blij dat nu eindelijk erkend wordt dat neoliberalisering een probleem is en ten koste gaat van de kwaliteit van het onderwijs. De oplossing is eigenlijk heel simpel: er moet heel veel meer geld naar onderwijs. Er is geld afgegaan, dus er moet weer geld bij, ook omdat de universiteiten enorm gegroeid zijn. Onze faculteit ook, want die telt nu duizend studenten! We hebben dus nog veel in te halen. Eigenlijk moet de hele publieke sector hersteld worden: er zijn bijvoorbeeld veel parallellen te zien met de zorg en de volkshuisvesting. Het ergerlijke vind ik dat het gewoon niet hoeft in een rijk land als Nederland. Het plaatje is echt helemaal niet zo ingewikkeld.

Pensioen betekent niet dat u achter de geraniums gaat zitten. U begeleidt nog steeds studenten en zit daarnaast in het bestuur van Die Grünen in Kleef. Kunt u daar iets over vertellen?

Ik ben nu ruim twee jaar *Schatzmeisterin* – penningmeester – in het bestuur van de Groenen. De partij zet zich in voor een groene politiek in Kleef, waar

ik al zestien jaar woon. Hoewel ik geboren ben in Nederland, was mijn vader Duits. Ik heb dus Duitse familie en heb hierdoor altijd al een connectie met Duitsland gehad. Ik voel mij ook thuis in Kleef. Grappig genoeg voel ik me bij de Groenen soms juist heel erg Nederlands. Dan denk ik: dat is toch wel heel Duits! Duitsers zijn bijvoorbeeld erg precies. Alles wordt nauwkeurig geregeld en men houdt zich daar ook aan. Van regels afwijken veroorzaakt veel stress. Wij Nederlanders maken daarentegen eerder regels om ons er vervolgens niet aan te houden. Nederlanders zijn meer pragmatisch en flexibel ingesteld dan Duitsers, en af en toe leidt dat tot hevige discussies, maar ik steek er ook veel van op. Duitsers hebben de neiging om zich echt goed en grondig voor te bereiden. Wij Nederlanders zijn wat dat betreft meer van 'grote stappen, snel thuis'. Ik ben heel Nederlands wat regels betreft: ik ben echt slordig [Lachend]. Als wijsgerig antropoloog blijf ik dat ook heel interessant vinden, die kleine, maar toch significante verschillen.

Ik ben ook zeker trots op wat de Groenen in de nieuwe regering doen; ik vind dat Annalena Baerbock en Robert Habeck (respectievelijk Minister van Buitenlandse zaken en Minister van Economie en Klimaat, red.) het goed doen. Er zijn binnenkort ook verkiezingen voor het parlement in Noordrijn-Westfalen. Als lid van het plaatselijk bestuur moet ik natuurlijk vaak komen opdagen voor de verkiezingsstand in de winkelstraat van Kleef, en dat vind ik erg leuk. Daar komen ook veel Nederlanders, die zijn altijd belangstellend. Meestal praat ik best wat met de Nederlanders, al heeft dat iets minder zin voor de verkiezingen. Ik mag zelf trouwens ook niet kiezen, maar het werk bij de Groenen houdt me wel bezig – van de straat [gelach]. Naast de filosofie hoor! Want ook dat blijft me bezig houden: het is geen vak dat ophoudt wanneer je met pensioen gaat.

Dat is een mooi bruggetje, want we zagen dat u nog steeds lezingen geeft, zoals die op 14 mei over Hannah Arendt en Albert Camus, samen met Simon Gusman. In hoeverre speelt filosofie nog een rol in uw leven en hoe ziet die rol eruit?

Uiteraard vervult filosofie nog een rol in mijn leven. Er zijn een aantal filosofen van wie ik veel geleerd heb. In het bijzonder Heidegger, Derrida en Arendt. Hannah Arendt is degene die me blijft inspireren. Derrida, daar dacht ik op een gegeven moment van: nou dat weet ik nu wel. Ik heb er echt veel van geleerd, maar op een gegeven moment herken je te veel. Heidegger was mijn promotieonderwerp. Daar kan ik nog wel iets mee. Als er aanleiding voor is dan wil ik nog wel eens dingen terugzoeken en lezen en daar nieuwe dingen in ontdekken. Maar degene die echt al dertig jaar een inspiratiebron is, is Arendt. Dus als ik gevraagd word voor een lezing of een artikel over Arendt – en dat gebeurt nog wel regelmatig – dan doe ik dat. Dat doe ik met veel plezier, want Arendt blijft erg actueel.

Eén van Arendts grote (en bekende) inzichten is dat politiek pluralistisch handelen is, handelen is samen handelen, met mensen die altijd verschillende perspectieven hebben. Omdat het pluralistisch is heeft handelen altijd onverwachte consequenties, het brengt daardoor risico met zich mee. Vaak helpt logica bijvoorbeeld niet om een oordeel te vellen, of een inschatting te maken van wat er allemaal gebeurt in de wereld. Je moet je realiseren dat er altijd onverwachte dingen kunnen gebeuren, zoals bijvoorbeeld de inval en oorlog in Oekraïne. Arendt beschrijft hoe veel filosofen hebben geprobeerd het handelen te beperken, of het te begrenzen tot iets wat controleerbaar is. In haar ogen, en ik denk dat ze daarin gelijk heeft, is handelen een risico wat je moet willen nemen: het is de enige manier waarop je dingen ten goede kan veranderen in de wereld. Er is genoeg dat ten goede veranderd moet worden. Ze is dus eigenlijk een heel realistisch filosoof. Ze is een filosoof die denkt in confrontatie met de wereld, geen systeembouwer zoals Kant, Hegel of Heidegger. Voor systeembouwers heb ik zeker bewondering – dat is een soort vakkundigheid, waar je veel van kunt leren – maar uiteindelijk is dat niet waar het om gaat in de filosofie. Ik geef de voorkeur aan filosofie die meer is dan schaken op hoog denkniveau: filosofie moet relevant zijn en niet enkel intellectueel bevredigend.

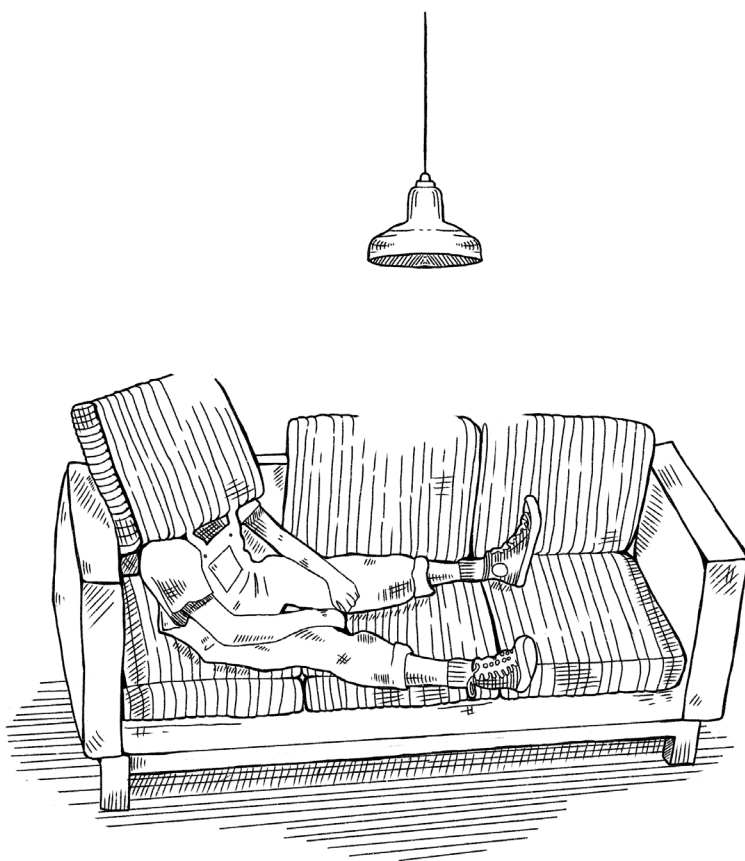
Ik geef de voorkeur aan filosofie die meer is dan schaken op hoog denkniveau: filosofie moet relevant zijn en niet enkel intellectueel bevredigend.

Wat gaat u missen aan de FFTR?

Ik ga zonder twijfel de studenten het meeste missen. Ik vind het wat dat betreft ook jammer dat ik nú met pensioen ga. Ik voel me het meeste thuis bij de jongeren. Er zijn nu meer jongere docenten, dat vind ik heel prettig. Ik heb me eigenlijk nooit thuis gevoeld bij mijn eigen generatie. Mede door de verjonging qua collega's binnen de faculteit begint het nu pas écht leuk te worden. Ik ben lang in mijn eentje geweest, als vrouw. Dat kan ik echt niemand aanraden. Ik werd niet tegengewerkt hoor, maar ik bestond gewoon grotendeels niet. Zo werkt dat als je in je eentje bent. Men wist zich denk ik niet zo goed raad met mij: een vrouw, en dan óók nog een feministische vrouw. Het is niet makkelijk geweest op deze faculteit, wat dat betreft: te eenzijdig en te traditioneel personeel.

Als je werkt op de universiteit kom je vanzelf met jongeren in contact. Nu ik met pensioen ben, moet ik daar zelf misschien wat meer Groenief naar zoeken. Dat is denk ik ook een van de redenen dat ik bij de Groenen ben gegaan. Daar zijn gelukkig veel jongeren actief. Als mensen ouder worden

blijven ze zo hangen in hetzelfde. Ik snap dat niet zo goed. Naarmate je ouder wordt is het juist interessant om te zien waar jullie (studenten) mee komen en wat er allemaal verandert. Jongere generaties komen altijd met nieuwe dingen, met een andere houding – gelukkig maar! Ik zou er niet aan moeten denken wanneer dat niet het geval zou zijn. Dat verbindt me ook met Arendt: handelen is risicovol, maar ook hoopvol, omdat het de status quo doorbreekt.



Some Afterthoughts

Evert van der Zweerde

“Without this restlessness, there is no progress.
[Ohne diese Ruhelosigkeit gibt es keinen Fortschritt.]”

Aleksandra Kollontai, 1928

Friday, 3 June 2022, was the date of a remarkable event. On the occasion of her retirement, Veronica Vasterling had set up a meeting during which, in a first-round, younger staff members of our faculty gave a total of six presentations. They addressed, among others, the persistent phenomena of sexism, racism, elitism and classism, as well as paying attention to eurocentrism, both of the canon and the curriculum, and to the recent deplorable, but also highly instructive episode around topics of ‘social safety’. Next, there was space for questions and discussion, also with and by the ‘older’ staff members who, initially, had formed a silent audience. It was, to my mind, a very good idea to let younger faculty speak first, if only because this really forced older persons such as myself to listen. In this sense alone, we all owe Veronica a big thank you!

During the meeting, I kept silent, not so much because I had nothing to say, but rather because I did not feel entitled. That said, it should also be noted that I had too many things to think about first. The recent ‘chapter’ in the history of social unsafety has shocked and disturbed me as it has many others, also since, with a history (with interruptions) of some forty-five years at this faculty, I have ample experience with a wide variety of inappropriate and – in a number of cases – unacceptable behavior by staff members. That the long list of cases, the by now infamous twenty-nine, covers several decades, is strongly varied and includes cases of subtle or not-so-subtle bullying, inappropriate remarks concerning somebody’s looks, and of exclusion from discussions. All serious, but not equally so. Besides, there is no ground to believe that other faculties, at Radboud or elsewhere, have been faring much better or worse than this one – which can be regarded both as good or as bad news. In either case, there is still, to use the Dutch saying, “werk aan de winkel”.

It is important to address and remedy, harder than has been done so far, recognizable forms of unsafety without jumping to the romantic illusion of an environment in which ‘everybody can feel safe’. There is, due to our finitude, vulnerability and fragility as humans, a bottom-line unsafety that

is simply an ineradicable part of the human condition, a fact that we better look in the eye than try to ignore. As Judith Shklar put it: “To be alive is to be afraid, [...]” adding, however, that

[T]he fear we fear is of pain inflicted by others to kill and maim us, not the natural and healthy fear that merely warns us of avoidable pain. And, when we think politically, we are afraid not only for ourselves, but for our fellow citizens as well.¹

The question is whether we can easily distinguish between avoidable and unavoidable fear or, in this case, the unsafety causing it. Uncertainty, insecurity and precarity are not unpleasant side-effects but rather core elements of a late-capitalist society with its neoliberal hegemonic ideology: the logic of opportunities and risks, the split between winners and losers, the dynamics of atomization and responsabilization, the benchmark of win-win (as it were the invisible hand made measurable), etc. Surely, such a society is contingent, hence avoidable, and it can and should be replaced by a different one. Still, it is important to distinguish between the systemic inequality and unsafety that stem from the present socio-economic and political system at large and the avoidable and reproachable forms of inappropriate behavior within that system that are not only unacceptable in their own right, but also hamper longer-term objectives: fearful people are not prone to think or act politically.

Uncertainty, insecurity and precarity are not unpleasant side-effects but rather core elements of a late-capitalist society with its neoliberal hegemonic ideology.

This is why we learn most from those who did and do think and act in spite of fear. This applies to philosophy generally and to political philosophy in particular. It is far from accidental that, in Western political philosophy, people of Jewish background play such a key role. Suffice it to mention the names of Hannah Arendt, Michael Walzer, Simone Weil, Semyon Frank, Ayn Rand, Isaiah Berlin, Judith Shklar, and Claude Lefort, all of whom were either direct targets of persecution, anti-Semitism, and totalitarianism, or

1 Judith N. Shklar, ‘The Liberalism of Fear,’ in: *Political Thought and Political Thinkers* (University of Chicago Press: 1998), 11.

descendants of such targets. Walzer wrote, in the Preface to *On Toleration*, “As an American Jew, I grew up thinking of myself as an object of toleration. It was only much later that I recognized myself as a subject too, an agent called upon to tolerate others, [...]”². Personally, I am convinced that Walzer’s situatedness as someone who had reason to be fearful of *not* being tolerated (if you doubt this, read Philip Roth’s *The Plot Against America*), or had a family history of not being tolerated, greatly helped him in “thinking politically” (the apt title of a collection of essays by the same Walzer). It is only the privileged who can afford to think apolitically.

For me personally, i.e. as a white, male, highly-educated, Caucasian (the euphemism for ‘Aryan’ that is now spreading in Dutch society), heterosexual, European, non-handicapped person with full citizenship and a non-suspect family name, who thus happens to be on the ‘safe’ side of all lines of inequality that divide present-day society, this implies philosophical modesty, including the acknowledgement that this indeed *happens* to be the case. Being ‘part of the problem’ objectively can, if understood and appropriated, subjectively become part of the solution, as some famous earlier philosophers understood:

Just as [...] at an earlier period, a section of the nobility went over to the bourgeoisie, so now a portion of the bourgeoisie goes over to the proletariat, and in particular, a portion of the bourgeois ideologists, who have raised themselves to the level of comprehending theoretically the historical movement as a whole. [Wie daher früher ein Teil des Adels zur Bourgeoisie überging, so geht jetzt ein Teil der Bourgeoisie zum Proletariat über, und namentlich ein Teil der Bourgeoisideologen, welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben].³

Far from comparing myself with those classics, the same logic is at play in what is happening right now. There are, however, two differences: the statement applies to any kind of struggle, not only class struggle, and also it remains true if we drop the idea of ‘a whole historical movement’: the point is that class, race, gender etc. equality are conceptually inevitable, irrespective of how history develops. This does not exclude the possibility of major

2 Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven & London: Yale UP: 1997), xi.

3 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (Berlin [DDR], Dietz Verlag, MEW 4), 471-2; idem, *The Portable Karl Marx* [ed. Eugene Kamenka], 215.

setbacks, which are now taking place in many parts of the world, nor does it exclude the permanence of struggle and discussion: complacency and self-righteousness are among the cardinal political sins.

It is, therefore, not hard to see how political philosophy as a discipline can only progress if it aligns itself with those who, as it was said of Enrique Dussel, (dare to) think “from the underside of history”,⁴ aware of the truth expressed by Reinhart Koselleck: “Even if history is made – in the short term – by the victorious, cognitive historical gains come – in the long term – from the defeated [Mag die Geschichte - kurzfristig – von den Siegern gemacht werden, die historischen Erkenntnisgewinne stammen - langfristig – von den Besiegten].”⁵ To which one should add that the defeated are rarely defeated forever, which is both bad and good news. Once one adopts this perspective, thinking along politically from the underside of society, from the subaltern, from the bonded rather than the lords, from the part of no part, one can discover such gems as Gayatri Spivak’s analysis of Hegel’s “benevolent” yet deeply paternalistic attempt to give the Indian “mind / spirit [*Geist*]” its place in world history,⁶ or one can start to understand why Achille Mbembe’s recent work on necropolitics and politics of enmity is so instructive, in part, *because* he is writing “from Africa”.⁷ The field I feel most confident in myself, political philosophy in Russia, is interesting in this regard precisely because it is torn by the contrast between a strong sense of inferiority to and submission by a culturally colonizing West while, at the same, militantly claiming its own emancipatory, even missionary potential and, simultaneously, not being able to deal with its own colonizing past. How torn can you be...⁸

One way or another, there is every reason to address, again and again, the aforementioned phenomena – sexism, racism, et cetera – because they concern us all. As Anya Topolski aptly put it, we want to have a safe faculty *in order to have brave ‘classrooms’*, where a wide variety of points of view can be discussed and critically scrutinized, which is what philosophy is all about. Address them *again*: one thing that struck me during that particular Friday afternoon was that much of it was highly reminiscent of, at times *verbatim*

4 Linda Martín Alcoff and Eduardo Mendieta (eds.), *Thinking from the Underside of History* (Lanham &c: Rowman & Littlefield, 2000).

5 Reinhart Koselleck, *Zeitschichten; Studien zur Historik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000), 68.

6 Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason* (Cambridge & London: Harvard UP, 1999), 37-45.

7 Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié* (Paris: La Découverte, 2018) and *Necropolitics* (Duke UP, 2019). In Dutch : *Een politiek van vijandschap* (Amsterdam: Boom, 2017).

8 See my *Russian Political Philosophy; Anarchy, Authority, Autocracy* (Edinburgh UP, 2022).

identical to discussions and struggles that I have been witness and participant of in the past when I was a student at this same faculty. There are differences, too, one of them being that, at the time, the philosophy faculty of the then Catholic University of Nijmegen was one of the places of radical, critical discussion in the midst of a society that seemed, to us at least, lagging way behind, whereas now these discussions are all over the place in many societies and the racist, supremacist, sexist etc. positions are in the defensive corner of the arena – hurt though not defeated.

However, during that period, the university was organized in a much more democratic way than it is now, and time schedules were less tight, which created a space for both politics and philosophy now hard to imagine.

The period I am referring to is the late 1970s and early 1980s, when this faculty housed, as it does today, many politically aware students and several ‘supportive’ members of staff. However, during that period, the university was organized in a much more democratic way than it is now, and time schedules were less tight, which created a space for both politics and philosophy now hard to imagine. This equally affected curriculum and staff, and it also concerned topics like feminist and non-Western philosophical thought. To give two examples: one of the lecturers at the time, Ton Lemaire, included non-Western thinkers in his courses, for example, Frantz Fanon. This occasioned us, as students, to start an extra-curricular reading group that, apart from Fanon, focused on Che Guevara, Paolo Freire, Ivan Illich and Mao Zedong.⁹ Indeed, as the reader will not fail to notice, they were all men, as were the members of the reading group. Luckily, however, the relentless effort of a group of female students, who found support among students and staff, led to the appointment of a lecturer in – as it was called at the time – “women’s studies in philosophy”, Rina van der Haegen, whose brilliant course introduced us to the confronting and eye-opening work of Luce Irigaray and others. Unfortunately, her teaching did not become part of the mandatory curriculum – its status remained similar to present-day courses in intercultural philosophy. Even more, unfortunately, Van der Haegen’s untimely death meant the end of her presence at our faculty.

⁹ The basis for that activity was an edited volume by Hans Achterhuis, *Filosofen van de derde wereld* (Baarn: Ambo, 1975).

This brief memoir is not to suggest a *déjà vu*, nor is it about nostalgia. Quite the opposite: I am among those who welcome the revival of these debates and also among those who have tried to do something with them in their work as academic philosophers. In fact, if I look back, those two topics, non-Western philosophy and feminist philosophy, have remained on the retina of several members of staff, including myself. Including other philosophers in one's teaching than the stereotypical 'canonical' dead white European / Western men has become a matter of course. In my case, this includes thinkers like, obviously, Hannah Arendt, but also Nancy Fraser, Kwame Gyekye, Chantal Mouffe, Cornel West, Aleksandra Kollontai, Souleymane Bachir Diagne and Wendy Brown. With living authors, this is relatively easy, but when it comes to earlier periods, it can be more difficult: standard resources like Marit Rullmann's two-volume *Philosophinnen* or Ursula I. Meyer's four-volume *Die Welt der Philosophin* have not been translated into either English or Dutch, and the excellent Dutch overview by, among others, Veronica Vasterling, contains mostly fragments.¹⁰ Other than Western philosophical traditions are often transmitted orally rather than in written form, and translations are not always reliable, which also limits access.

Besides, less than ten years ago, the department where I work consisted of six staff members whose main difference from the canonical white European male philosophers was that we were still alive.

Surely, it is always possible, and also desirable, to do more in these fields. Moreover, these changes only take place as a result of permanent 'peer pressure' and they come with a dose of excess — it's too easy to slip back into comfortable old-European habits. At the same time, one also has to feel competent: my own field of non-Western philosophy, i.e., Russian philosophy, constantly reminds me of the non-self-evident nature of such competence, and one should avoid, to my mind, benevolent amateurism. It may, therefore,

¹⁰ Marit Rullmann (Hrsg.), *Philosophinnen; 2 Bände* (Berlin: Suhrkamp, 1998); Ursula I. Meyer, *Die Welt der Philosophin; 4 Bände* (Aachen: ein-FACH-verlag, 1995-1998); Carolien Ceton (hoofdred.), Ineke van der Burg, Annemie Halsema, Karen Vintges, Veronica Vasterling (red.), *Vrouwelijke filosofen; een historisch overzicht* (Amsterdam & Antwerpen, Atlas Contact, 2017 [2012]).

take a while before we get completely rid of the situation in which non-European or non-male philosophers ‘also’ get some attention, as if they were some kind of ‘extra’ (Annabelle Dufourcq’s point) or appendix.

This takes me to a positive note. Despite the striking similarities between the discussions of the 1970s and those of the present day, a lot has changed, not only in curricula but also in the composition of faculties. It will be a matter of time until we can no longer imagine philosophy without the names of, say, Judith Butler and Donna Haraway. For many among us, this already is the case. Besides, less than ten years ago, the department where I work consisted of six staff members whose main difference from the canonical white European male philosophers was that we were still alive. Now, the department has a female head, a fair gender balance, and has become more diverse in many respects. This cannot fail to have effects on the curriculum and on the ways in which people relate to each other and to students. A completely ‘socially safe’ environment is surely an illusion, but increasing diversity implies distribution of unsafety itself and a situation in which nobody can feel immune is anyway preferable. This may also contribute to putting an end to sexism, racism, and other -isms, both at the faculty and, through students in particular, in society more broadly. Finally, the meeting set up by Veronica was attended by an audience that, forty years ago, would have simply been unthinkable. It was said, at one point, that full professors should do more about these matters — I counted nine of them in total, one-third of the silent audience. I also counted, among the audience, both the current, the previous and one past dean of our faculty. Again, this cannot remain without effect — not least of all because the audience did remain silent so that the younger generation was listened to and heard.

Yet, to end on a negative note, there is one thing which disturbs me, and that made me think of the well-known debate between Nancy Fraser and Axel Honneth about recognition vs redistribution (in which I side with Fraser).¹¹ During his intervention, Simon Gusman addressed the issue of classism, which is certainly an important topic at a university with so many first-generation students and also a recognizable topic for someone who, like myself, comes from a lower middle-class background (with peasant ancestors), and who, moreover, could not fall back on a shared Catholic identity. However, the problem is not classism itself but socio-economic inequality covered up by classism. What disturbs me, therefore, is not the attention paid to class, sex, gender, race, et cetera, but the emphasis on -isms, which, in my understanding, are the variegated forms of legitimization of much more material

11 Nancy Fraser, Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003) / *Redistribution or Recognition* (London & New York: Verso, 2003).

differences. Sexism is not just a matter of bad male attitudes; it is also about socio-economic conditions, glass ceilings, care facilities, unequal pay, etc. Racism is not simply a matter of some people thinking they are superior to other people; it is also about rights, housing, jobs, and resources. Such *-isms* are often already of a defensive character, those positions have already lost all credibility, and the Jordanites (reference is to Jordan Peterson) of this world already know they are fighting a lost battle. There is no good reason to just mimic their emphasis on recognition and constructed identities. In fact, I think there is every reason not to mimic it, to partly shift the focus and to acknowledge that politics of recognition and identity is a diversion if it forgets about redistribution. There is no battle without losses, just as there is no change without excess. Undoing real-life injustice requires power and politics, not just talk or noble idea(l)s.

Therefore, I fully agree with Annabelle Dufourcq that an ‘ideal’ faculty would be everything but ideal, implying that a *claim* to be an ideal faculty that has fixed all major issues would be a case of ideology. I think this also is so because a faculty is not an isolated entity but part of a much wider socio-economic and political, and even ecological, reality that it reflects and that it can have an impact on by addressing it critically. I am not suggesting a neo-Marxist economism here: Marxism has been rightly accused of a tendency to reduce all struggle to class struggle. Yet, present-day philosophy may have swayed too far in the opposite direction. As Rahel Jaeggi, after quoting Max Horkheimer, recently put it:

My sense is we haven’t yet arrived at a conception that would be wide enough, and part of the tendency to abandon the topic of capitalism comes from this “fear of economism” that we’ve been internalizing since the early days of the Frankfurt School.¹²

Our starting point has to be the question not if, but how an exclusive focus on inclusion, identity, and recognition, as well as an emphasis on the plethora of *-isms*, is part of the reproduction of the existing order of things. Indeed, to end with a phrase by Veronica, a faculty is not about coziness. It is about struggle, and a faculty is one out of many arenas. Ideally, a faculty does foster friendly relations, yet friendship is never about friendship itself but about something ‘out there’ in a torn and twisted world that, to vary Peter Berger, is “as ferociously political as it ever was”.

¹² Nancy Fraser, Rahel Jaeggi, *Capitalism; A Conversation in Critical Theory* (Cambridge: Polity, 2018), 8.

In den vreemde

St. Petersburg

Sidney de Laat

Het is, nu ik dit schrijf, bijna een half jaar geleden dat ik, met een beurs van het Nederlands Instituut in Sint-Petersburg (NIP), een aardig woordje Russisch én de begeestering die iedere student in vreemde oorden bevangt, op 10 januari 2022 op vliegveld Poelkovo, Sint-Petersburg, landde. Hier zou ik de komende drie maanden onderzoek doen naar het vroege werk van Michail Michailovitsj Bachtin, Russisch filosoof, taalkundige en literatuurtheoreticus. Ik moet hier het woord ‘zou’ benadrukken, omdat een maand van mijn verblijf werd geamputeerd door een gebeurtenis die nog iedere dag verwoesting en verdriet in de wereld brengt: de uitbraak van oorlog in Oekraïne.

In het Westen geniet Bachtin vooral bekendheid als literatuurtheoreticus, als het blinkende genie achter begrippen zoals “polyfonie”, “chronotoop”, “heteroglossia” – gevleugelde woorden die één voor één een onmiskenbare positie hebben veroverd binnen de taal- en cultuurwetenschappen. Deze bekendheid ten spijt, vond ik dat er genoeg inkt besteed was aan deze gelauwerde, herkauwde Bakhtin. Daarom concentreerde ik mij op zijn vroege – relatief onbekende – werk, bestaande uit twee teksten, geschreven in de jaren ‘20 van de vorige eeuw.

De vroegste van deze twee teksten – *K filosofii postupka* (EN: *Toward a Philosophy of the Act*) – is onafgemaakt en moest in de vroege jaren ‘70, beschadigd door water en aangevreten door ratten, gered worden uit een vochtig hok in Saransk dat diende ter opslag. De tweede, en jongere, tekst – *Avtor i Geroi v Esteticheskoi Dejatel'nosti* (EN: *Author and Hero in Aesthetic Activity*) – kent iets meer bekendheid en een iets minder spectaculaire ontvangstgeschiedenis. Desalniettemin zijn het ieder idiosyncratische teksten die een brede lading aan genres dekken: ethiek, ontologie, epistemologie en esthetiek. Beide teksten zijn pas na Bachtins dood in het Engels ter publicatie gebracht.

Dat beide dezer vruchten van Bachtins mentale arbeid in hun eigen tijd het daglicht niet hebben kunnen aanschouwen, en dus niet tot wasdom zijn gekomen, is te danken aan de donkere schaduw van onderdrukking en censuur die het Sovjetregime wierp over het culturele en academische verkeer, een navrante voortzetting van het tsaristische beleid. Ditzelfde repressieve milieu leidde ertoe dat Bakhtin in 1929 werd gearresteerd en vervolgens werd verbannen naar Kazachstan en later Saransk, waar hij zijn jaren sleet als universitair docent in de literatuur. Op het einde van zijn leven keerde hij terug naar Moskou, waar hij stierf in 1975.

Het is met deze naam uit de Russische geschiedenis geworteld in mijn geest, dat ik iedere ochtend vanuit het Vasil'jevskij-eiland de ondergrondse naar het NIP pakte. Omdat Sint-Petersburg op een moeras is gebouwd, werden de tunnels hiervoor dan ook diep ondergronds gegraven. Dat betekende dat ik zowel verticaal als horizontaal een aardig stukje moest reizen. Er wordt wel eens gezegd dat je van het hebben van kinderen het nodige geduld kweekt. Nu kan ik onomwonden bevestigen dat het iedere dag staan en wachten op 's werelds langste roltrap mij genoeg heeft voorbereid op de zeven hypothetische kleinkinderen waar mijn schoonmoeder zo graag plagend op doelt.

Op het NIP, dat ik drie jaar eerder ook had bezocht, diende de bibliotheek als mijn werkplaats. Daar heb ik – geholpen door oeverloze hoeveelheden thee – niet slechts verscheidene teksten over Bachtin gelezen, bestudeerd en samengevat, maar heb ik ook interviews gehouden met Russische professoren. Hierbij waren de, altijd aardige en altijd behulpzame, mensen van het NIP enorm waardevol. Zo hebben zij, wanneer het nodig was, geholpen met het regelen van tolken, vervoer, coronatests, het navigeren van de beruchte Russische bureaucratie en het in contact brengen met andere Russische studenten.

Natuurlijk heb ik ook andere dingen gedaan naast een hoop gelees, geschrijf en ander academisch gezwoeg, en moest Bachtin zo nu en dan mijn aandacht en liefde ontberen. Mijn avonden en weekenddagen besteedde ik vrij door musea, restaurants, winkels en andere bezienswaardigheden te bezoeken. Dat was op papier eenvoudiger dan in de praktijk, omdat Rusland – net als Nederland – zich nog in een *lockdown* bevond. Dat betekende dat een bezoek aan de meeste openbare ruimtes, met uitzondering van supermarkten en kerken, een vaccinatiebewijs of herstelbewijs vereiste. Met drie ladingen Pfizer in mijn bloedbaan geparkeerd, zou je denken dat zo'n *lockdown* geen probleem zou zijn.

De werkelijkheid stelde, zoals deze dat nu eenmaal doet, teleur. Dat kwam omdat de EU het Russische vaccin – Spoetnik V – niet erkende, wat de volgende reactie uit Rusland ontlokte: Rusland erkende de 'Westerse' vaccins niet (de volgorde kan ook andersom zijn geweest, dat maakt het echter niet minder kinderachtig). Newton's derde wet: iedere reactie heeft een tegengestelde en in omvang gelijke tegenreactie. Als gevolg van deze belabberde en trieste coronapolitiek – die uiteraard níets met volksgezondheid had te maken – kon ik, op papier, bijna nergens naar binnen, omdat mijn vaccinatiebewijs waardeloos was.

Gelukkig was het Russische coronabeleid *de facto* een grote farce, en was de handhaving hiervan even consistent als het humeur van een peuter. Dit is het gevolg van een bevolking – inclusief politie en ambtenaren – die weinig waarde hecht aan regeringsbeleid. Deze houding is een uiting van een

diepere verhouding tussen bevolking en overheid in Rusland; een die resulteert in gedrag dat ‘wij’ (Nederland, Europa, het Westen) als raar kunnen beschouwen. In Nederland ‘rekenen’ wij op onze overheid, wij verwachten er iets van, dat deze ons helpt of ondersteunt. Voor een hoop Russen zit de overheid óf in de weg óf je hebt er geen last van.

Nu kan ik onomwonden bevestigen dat het iedere dag staan en wachten op ‘s werelds langste roltrap mij genoeg heeft voorbereid op de zeven hypothetische kleinkinderen waar mijn schoonmoeder zo graag plagend op doelt.

Mondkapjes (die nog niet de helft der Russen droeg) werden dus slechts gedragen – ‘dragen’ in de breedste zin van het woord – om potentiële boetes op afstand te houden, en niet omdat het regeringsbeleid breed gedragen wordt. Dat betekende dus ook dat ik relatief probleemloos de plekken kon bezoeken die ik wenste te bezoeken, omdat de meeste winkeliers en café- en restauranteigenaars het niet zo nauw namen met mijn Europese QR-code. Musea waren een iets groter obstakel, omdat de controle daar wat strenger was.

Corona wist de pret dus niet (compleet) te drukken. Er bleef genoeg te doen, en als toegewijde filosofiestudent wist ik zo nu en dan zelfs mijn niet-academische bezigheden een (erg dof) filosofisch kleurtje te geven. Zo bezocht ik op een avond, samen met een Rus die ik in Petersburg heb leren kennen, een bierbrouwerijtje genaamd *Karl i Fridrich*. En als de naam nog niet prijs gaf naar wie deze plek vernoemd is, dan wond het logo er zeker geen doekjes om. Dit bestond namelijk uit een gestileerde weergave van Karl Marx met een chefsmuts op met daarnaast een even sprankelende Friedrich Engels in groene lederhosen. Tussen hen in stond een net zo cartoonesk stenen molentje, bekroond met een wolkje. Waar hoopt een filosofiestudent nog meer op?

Het gebouw, ontworpen in een typische, Beierse, après-ski stijl, blonk uit door haar gekunstelde, pittoreske kitsch. Ook de ietwat kneuzige, Disney-achtige molen ontbrak uiteraard niet. De brouwerij, gesitueerd aan een oever van het Krestovskij-eiland, had stiekem toch iets betoverends, iets wat ik toeschrijf aan de zachte avondgloed en de onberispelijke sneeuw, die de wereld drapeerde als een knusse deken.

Hoewel er niks mis was met het bier, haalde ik toch het meeste vermaak uit het zien van het personeel. Russen worden namelijk niet bepaald geroemd

om hun vrolijke uitstraling. Je zal op straat ook zelden een Rus betrappen op een (glim)lach. Russen beschouwen lachen zonder reden, ‘zomaar’, namelijk als idioot. Voor deze levensbeschouwing wordt geen uitzondering gemaakt op de werkvloer, waar je net zo goed stoïcijnse blikken aantreft. Zo is het vaak genoeg voorgekomen dat ik mijzelf afvroeg of ik eigenlijk wel welkom was in het restaurant of café waar ik, op dat moment, op zoek was naar een kop thee en een hete kom *soljanka* (de lekkerste soep die de Russische keuken heeft te bieden).

Hierdoor lijken Russen misschien boos of chagrijnig, maar dat is misleidend. Het is, vind ik, juist een teken van oprechtheid, en ook een beetje verfrissend ten opzichte van de (soms) geveinsde vriendelijkheid en de nep-lach van de Nederlandse horeca-bediende, die eigenlijk overwerkt, onderbetaald en doodop is.

Dit bracht een vreemd gevoel van saamhoorigheid teweeg, en eventjes (afgezien van de keer dat ik tijdens mijn verblijf iemands auto uit de sneeuw geduwd heb) voelde ik me ook een beetje Russisch.

En dus is er iets hartstikke komisch en een tikkeltje surreëel aan de aanblik van een nors-kijkende Rus in lederhosen die, omringd door Beierse vlaggen en begeleid door de foutste *schlager* muziek, een pul bier naar je tafel brengt. Uit mijn dagboek (06/02/2022): “Nooit verwacht dat ik een Rus in lederhosen zou zien.”

Naarmate de dagen en weken zich opeenstapelden, waarin ik werkte en mij vermaakte, werd de situatie rondom Oekraïne echter steeds wranger. Het Rusland-Oekraïne ‘conflict’ speelde al continu een rol op de achtergrond en bereikte nu zijn breekpunt. Dit leidde ertoe dat toen ik, op de nacht van 23 op 24 februari het nieuws controleerde (zoals ik, gedreven door nervositeit over de situatie, tot gewoonte had gemaakt), werd geconfronteerd met het vreselijke nieuws dat er oorlog was uitgebroken.

Zo’n anderhalve week na de uitbraak van de oorlog heb ik Sint-Petersburg gedag gezegd. Dat is niet een beslissing die in één dag is gemaakt, en ook niet een die is gemaakt omdat het zogenaamd ‘gevaarlijk’ zou zijn in Rusland, die vrees was ongegrond (iets wat niet bepaald werd geloofd door de bezorgde mensen in Nederland). Ik ben vertrokken omdat de situatie te onzeker en daarom te onvoorspelbaar was. Sanctie op sanctie ontsproot uit het Westen; iets wat de ‘doorsnee’ Rus – die totaal niet om deze oorlog vroeg – in het ongewisse bracht.

Ook de potentiële Russische reacties brachten onzekerheid. Worden de grenzen gesloten? Moeten Westerse niet-Russen het land verlaten? Hoe kan ik nog vertrekken? Van dag tot dag veranderde de situatie en geen enkel persoon, Rus noch buitenlander, wist wat de volgende ochtend zou brengen. Zo rees de vraag of iedereen nog toegang zou hebben tot zijn geld, omdat Rusland dreigde buitengesloten te worden van het internationale geldverkeer (wat tot op zekere hoogte ook is gebeurd). Dit leidde tot een enorme toeloop naar de bankautomaten om het eigen geld veilig te stellen. En als buitenlander die net zo goed vreesde zonder geld in Rusland te verkeren, heb ik ook in verscheidene rijen gestaan, hopen dat ik nog wat roebels kon ontfutselen uit een automaat die meestal leeg was. Dit bracht een vreemd gevoel van saamhorigheid teweeg, en eventjes (afgezien van de keer dat ik tijdens mijn verblijf iemands auto uit de sneeuw geduwd heb) voelde ik me ook een beetje Russisch. Uiteindelijk wist ik, na een dagdeel rondstruinen, wat automaten te vinden die mij nog wat roebels wisten te schenken.

Ook het zien van de anti-oorlog demonstraties was, op zijn zachtst gezegd, bevreemdend. Deze bevonden zich op *Gostinij Dvor* op de *Nevskij Prospekt* – de hoofdstraat van Sint-Petersburg – en waren dus moeilijk te missen. Protesteerdere die hardhandig door de oproerpolitie in busjes werden gesleurd, was helaas de normaalste zaak van de(z) wereld. Voor iedere vijf protesteerdere, waren er zo’n twintig hevig bepansterde en bewapende agenten, wat je doet afvragen wie nu bang was voor wie.

Een van de gevolgen van het sanctiesalvo dat werd afgevuurd, was dat er niet langer directe vluchten vanuit Sint-Petersburg naar Europa vertrokken. Dat betekende dat er een andere route huiswaarts gezocht moest worden. Dat kwam neer op een acht-urige busrit vanuit Sint-Petersburg naar Helsinki, en vervolgens een vlucht van Helsinki naar Amsterdam. Ook hier was de hulp van het NIP ontontbeerlijk. Een van de laatste keren dat het NIP overigens nog iets voor Nederlandse studenten heeft kunnen betekenen, omdat nagenoeg direct na mijn vertrek, het NIP – dat dit jaar haar 25-jaar jubileum vierde – haar deuren heeft moeten sluiten. Een enorm gemis.

Het tweedaagse respijt in Helsinki – een rustige, dorpse stad, waar een zachte, vriendelijke, traagheid heerste – was een contrapunt tegenover de bijtijds claustrofobische straten en steegjes in Sint-Petersburg, waar de afgebladerde, gelige, Dostojevskiaanse gebouwen op je af kwamen. Op vijf maart lag ik weer in mijn eigen, Nederlandse, bed, waar ik, vlak voor het slapen gaan, de laatste woorden bracht aan het dagboek dat ik (quasi-) zorgvuldig heb bijgehouden. Vermoeid, en met het daarbij behorende gevoel voor dramatiek, sloot ik af:

Genoeg geschrijf. Ik ben terug. Deze reis is ten einde. Ik trek het niet om nu uitvoerig uit te weiden. Ik moet mij verenigen met het thuis-zijn. Misschien reflecter ik nog elders, maar niet hier, niet in dit schrift. Het heeft zijn functie vervuld. (05/03/2022)

Zo kwam een einde aan een bijzonder en ongebruikelijk verblijf, waarvan ik slechts een fractie heb neergepend. Tegelijkertijd (om tóch nog “elders” te reflecteren) heeft dit ‘ongebruikelijke’ iets tragisch gebruikelijks. Niets is méér in de lijn der Russische geschiedenis dan dat de wereld der wetenschap en cultuur het moet ontgelden tegenover de brute contingenties van de politieke werkelijkheid. Russische filosofie is, nog nadrukkelijker dan de Westerse filosofie, altijd een correlaat van sociaal-politieke omstandigheden. Wie dus denkt dat filosofie ‘neutraal’ is, vraag ik om de blik te keren naar die groteske Russische beer (of *a fortiori*, dit verslag), om te zien dat wat de filosofie vermag, niet slechts door de geest begrensd wordt.

Niets is méér in de lijn der Russische geschiedenis dan dat de wereld der wetenschap en cultuur het moet ontgelden tegenover de brute contingenties van de politieke werkelijkheid.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de geschiedenis van de Russische filosofie een geschiedenis van bannelingen is. Van (om slechts enkele namen te noemen) Pjotr Tjaadaev, Alexander Herzen, Mikhail Bakoenin, Nikolai Berdjajev, Pavel Florenskij, Gustav Shpet tot – uiteraard – Michail Bachtin. Voor ieder van hen geldt dat zij vanwege hun filosofie zijn gevlucht, verbannen of gestorven (soms in deze volgorde). Mijn situatie is niet te vergelijken met die van hen, zo word ik (gelukkig) niet gemarteld in de kelder van het Lubjanka-gebouw.¹ Toch moet ik toegeven dat mijn relatie ten opzichte van Bachtin wat diepgang heeft verkregen, en dat mijn ervaringen in Rusland mij meer tot dienst zijn geweest om de Russische filosofie verder te begrijpen, dan het legio boeken die ik bestudeerde.

1 Voormalig hoofdkantoor van de KGB. Vooral de kelder was een beruchte plek waar martelingen en standrechtelijke executies plaatsvonden. Ook beroemde schrijvers, dichters en filosofen hebben hier hun einde gevonden. Een grap uit de Sovjettijd: “Wat is het hoogste gebouw in Rusland?” Het Lubjanka-gebouw, want het is de enige plek waar je vanuit de kelder heel Siberië kan zien.” Tegenwoordig wordt het gebouw ook gebruikt door de FSB, de hedendaagse opvolger van de KGB.

SPLITSTOF



Échte Compensatie voor het Leenstelsel

Brief aan de Nationale Ombudsman

Pieter Theunissen

Dit voorjaar schreef ik een brief aan de Nationale ombudsman om deze instantie te herinneren aan de problemen die de invoering van het leenstelsel met zich heeft meegebracht. Hierbij wilde ik vooral de aandacht te vestigen op de voorgestelde 'compensatie' die de studenten van de jaren 2015-2023 is beloofd nu de basisbeurs zal worden heringevoerd. Inmiddels is de brief in behandeling genomen en heb ik een telefoongesprek gevoerd met een van de medewerkers van de Nationale ombudsman. Hieruit bleek dat deze organisatie hier helaas weinig aan kan doen: zij gaan slechts over de uitvoering van beleid. Men kan zich tot hen richten wanneer de overheid daarin traag of nalatig is geweest. De problematiek van het leenstelsel gaat echter over politieke keuzes, dus de opstellen van beleid, en, hoe onrechtvaardig dit ook moge zijn, daaraan kan de ombudsman weinig anders doen dan er hooguit aanbevelingen voor geven. Wel is de kwestie nu bij hen onder de aandacht gebracht. In het najaar zal er een structureel onderzoek plaatsvinden naar herstelregelingen in het algemeen. Daarin zal ook worden gekeken naar het leenstelsel. Ik zal zelf aan dit onderzoek deelnemen door onze situatie als studenten uiteen te zetten. Daarnaast heeft de ombudsman mij enkele hulpmiddelen verstrekt om het probleem bij de politiek aan te kaarten. Deze brief zal dus, in aangepaste vorm, in de komende periode naar Tweede Kamerleden worden gestuurd, in de hoop dat zij een zinvolle bijdrage zal kunnen leveren aan het doen keren van het tij ten gunste van ons benadeelden, de leenstelselstudenten.

Nationale ombudsman
Mr. R.F.B. van Zutphen
Postbus 93122
2509 AC Den Haag

Betreft: compensatie leenstelsel
Nijmegen, 23 april 2022

Geachte heer Van Zutphen,

Graag zou ik me tot u richten omdat ik gegronde reden heb om aan te nemen dat ik, en met mij vele anderen, gedupeerde ben van ongelijke behandeling door de overheid. Het afschaffen van de basisbeurs heeft ervoor gezorgd dat de generatie studenten die met hun studie aanving in de jaren 2015-2023 onevenredig wordt benadeeld ten opzichte van de anderen. Nu de beurs

wordt heringevoerd worden deze studenten enorm achtergesteld ten opzichte van de jaarlagen voor en na hen. Er is een voorstel tot compensatie, maar dit doet aan deze situatie geen enkel recht. Het is mijn hoop dat de Nationale ombudsman ons kan helpen deze onrechtvaardigheid aan te vechten.

Ik ben 26 jaar en masterstudent filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Ik ben in het academisch jaar 2015/2016 begonnen met studeren. Daarmee ben ik een leenstelselstudent van het allereerste uur. Nu het zeker is dat de basisbeurs weer zal worden ingevoerd, dreigen mijn medestudenten en ik tussen wal en schip te vallen. Ik neem aan dat u al enigszins een beeld heeft van de benadeling die ons ten deel valt, maar voor de volledigheid zal ik het kort voor u samenvatten. Ten eerste is er natuurlijk het feit dat wij opgezadeld worden met een enorme schuldenlast met alle gevolgen van dien (met name op de toch al zo krappe woningmarkt). Ten tweede is er de beloofde kwaliteitsverbetering van het onderwijs. Daarvan hebben we niets teruggezien. Integendeel: het doorvoeren van die verbeteringen is er nauwelijks van gekomen en daarbovenop heeft de coronapandemie een vernietigend effect op het onderwijs gehad. Ten derde heeft onze generatie moeten studeren met een alsmaar groeiende schuld als zwaard van Damokles boven het hoofd. Dit heeft ervoor gezorgd dat studeren iets werd wat zo snel mogelijk moest worden afgerond. Dit is een voedingsbodem gebleken voor stress en psychische problemen, maar heeft er onder meer ook voor gezorgd dat velen geen kans meer zagen om activiteiten naast hun studie te ondernemen. Dit is voor de persoonlijke ontwikkeling even belangrijk als de studie zelf, en voor het vinden van een baan haast een vereiste. Ook voor het werken naast de studie, juist om maar zo min mogelijk schuld op te bouwen, bleef op deze manier weinig tijd over. De algemene prijsstijgingen en de kamernood laat ik dan nog buiten beschouwing. Wij bevinden ons kortom in een bijzonder netelige situatie.

Ik kan al de hierboven genoemde gevolgen uit eigen ervaring onderschrijven, maar ben zeker niet de enige voor wie dit geldt. Daarenboven is er ook binnen deze 'pechgeneratie' sprake van ongelijke behandeling. Zo is vanaf 2018/2019 het collegegeld voor eerstejaarsstudenten gehalveerd tot 1084 euro. Deze regeling werd ingevoerd om de leenstelselstudenten enigszins tegemoet te komen. Het is echter nooit met terugwerkende kracht van toepassing geweest op iedereen die vóór 2018/2019 al onder het leenstelsel viel. Waar het in de praktijk op neerkomt, is dat die studenten, waaronder ikzelf, extra benadeeld worden.

Een klein deel van de studenten wordt met onevenredig grote lasten opgezadeld ten gevolge van overheidshandelen. Kennelijk vindt de staat het noodzakelijk om een basisbeurs toe te kennen aan iedereen. Waarom dan niet aan onze generatie? Het recht op onderwijs is ons op al te ongelijke

wijze verleend. De voorgestelde compensatie komt volgens de Landelijke Studentenvakbond neer op ongeveer 1000 euro per student. Dat is evenveel als de genoemde halvering van het collegegeld voor eerstejaarsstudenten. Dit komt nog niet een beetje in de buurt van de extra zware lasten waarmee wij onnodig zijn opge zadeld. Het bedrag lijkt meer op een symbolisch bedrag dat de reële problemen die het leenstelsel voor ons veroorzaakt heeft verder volkomen passeert. Ikzelf heb inmiddels een schuld opgebouwd die de 50.000 euro reeds gepasseerd is. Volledige kwijtschelding kan niemand van ons redelijkerwijs verwachten, maar het zou bijvoorbeeld niet meer dan rechtvaardig zijn om uit te gaan van wat de studenten vanaf 2023 als basisbeurs ontvangen, en dit met terugwerkende kracht met ons te verrekenen.

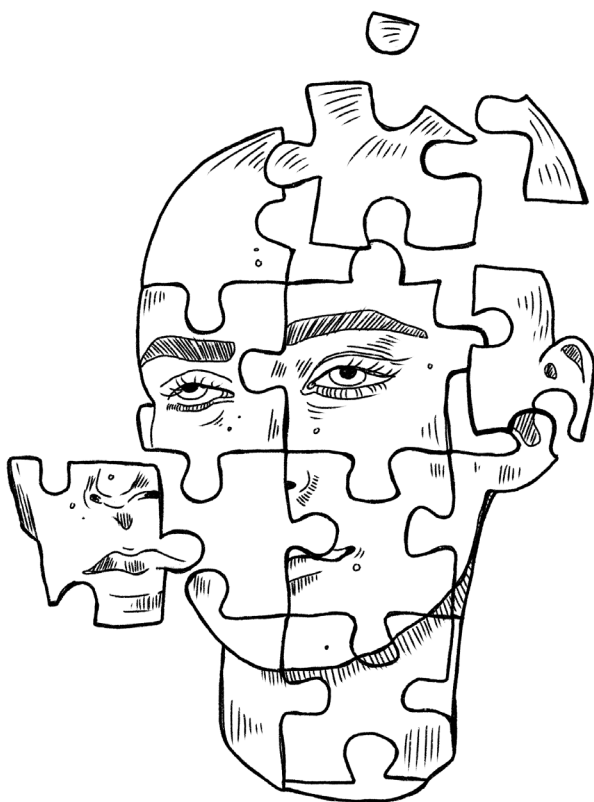
Ten derde heeft onze generatie moeten studeren met een alsmaar groeiende schuld als zwaard van Damokles boven het hoofd.

Over het algemeen is het natuurlijk normaal dat er financiële verschillen ontstaan tussen burgers als gevolg van een wisselende overheidskoers. Hierbij hoort echter ook een zeker mate van consistentie van beleid. Wat er nu gebeurt vormt een enorme onevenwichtigheid binnen een zeer kort tijdsbestek. Men spreekt ook wel van de ‘pechgeneratie.’ Echter, pech impliceert dat het een situatie van toevallige overmacht betreft. Onze situatie is het gevolg van bewuste keuzes waar na relatief korte tijd op wordt teruggekomen. Wij worden daarmee ongelijk behandeld op basis van het jaar waarin wij aanvingen met studeren. We zijn de gedupeerden van een gefaald experiment en moeten zelf opdraaien voor de kosten ervan. Dit is ver bezijden wat de overheid redelijk- en billijkerwijs van haar burgers mag verwachten. Nogmaals, ik spreek namens mijzelf, maar ook namens de duizenden andere studenten die zich in deze situatie bevinden. Ik richt me daarom tot u met de vraag wat de ombudsman voor ons kan betekenen bij het aanvechten van deze onrechtvaardige behandeling die grote gevolgen heeft voor onze toekomst en daarmee voor die van het land. Ik hoor graag van u.

Vriendelijke groeten,

Pieter Theunissen





Identities outside the Cisgender Binary

An Existentialist Argument for
Gender Freedom

Yan Merida Brockmeier

Author's Note: *The topic addressed in this piece is highly complex and can, at times, strike sensitive nerves, such as my own. I aim to provide more freedom through this piece. In order to do this more effectively, this paper could easily become a book. There are so many nuances left to be mentioned, arguments yet to be made, concepts to be explored and established, connections to be made explicit, parallels to be drawn and so on. Due to the limited scope of this issue, this paper is but a small window into this field of research. I hope it still conveys the main message convincingly.*

Content Warning: *This paper refers to Anti-trans* violence and can be read in the context of self-harm and suicide.*

Between October 2019 and September 2020, 350 individuals worldwide who identify outside of the cisgender binary have been victims of fatal violence.¹ Their loss of life represents but one example of the discrimination that those who identify outside the cisgender binary face.

While gender-based discrimination and dehumanisation are especially ubiquitous in today's world, this paper will focus on the fates of people who identify outside of the cisgender binary. The cisgender binary is related to the gender binary. The latter holds that there are two genders, man and woman, situated opposite each other. The descriptive "cis" refers to a person whose gender identity coincides with their assigned sex at birth. For instance, individuals who were assigned the sex male at birth and at any given point throughout their life identify as a man, are cisgender, or part of the cisgender binary. The cisgender binary specifies a group of people who identify inside the traditional gender binary as cis-men and cis-women. This renders the people who do not identify with the sex they were assigned at birth, and the corresponding gender expectations, as an outsider to the cisgender binary. Said description includes people who were assigned the sex male at birth, were expected to be men, but identify as women and vice versa.

1 Derrick Clifton, "At Least 350 Transgender People Have Been Killed Globally in 2020," *Them*, November 11, 2020, <https://www.them.us/story/at-least-350-transgender-people-killed-globally-in-2020>.

Therefore, identities outside of this cisgender binary can include transgender people², non-binary individuals, and genderfluid people whose gender identities do not entirely, or at all, coincide with their assigned sex and who all do not identify in said binary.

Human beings who identify outside that binary are routinely discriminated against and dehumanised. For instance, they continuously experience violations of their human rights, such as their right to life, which can further their fear of coming out as the very real threat of violence can restrict them from living their lives in peace and security.³ In addition, restrictive access to inadequate health care also endangers their lives.⁴ In order to prevent such and other injustices and improve the lives of people outside of the cisgender binary, it is of utmost importance to analyse the roots of the discrimination and aim to foster a more welcoming environment for them to live in. Discrimination is often justified by creating an account of human nature that excludes certain groups of people, for instance, depriving them of rights that other individuals rely on. This begs the question: How do ideas on human nature relate to the perception and acceptance of gender identities outside of the cisgender binary?

Human beings who identify outside that binary are routinely discriminated against and dehumanised.

The paper will dissect the problem of discrimination against people outside the cisgender binary through the social norms regarding gender in the following way. Firstly, the paper will introduce theory essential to understanding societal gender norms and expectations and illustrate the dehumanisation which identities outside the cisgender binary experience. Secondly, Judith Butler's theory of gender performativity and its implications will be demonstrated. Thirdly, the knowledge established in the course of this paper will be combined with aspects of Jean-Paul Sartre's existentialism. These

2 There are a multitude of identities outside of the cisgender binary and it would not fit in the scope of this paper, and frankly also undermine the aim of it, to enumerate them. Considering this issue, the author will utilise "trans*" to refer to those identities.

3 Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Economic, Social and Cultural Rights of Persons with Diverse Gender Identities in FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY*, October 2018, 5, https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CESCR/Shared%20Documents/DEU/INT_CESCR_CSS_DEU_32150_E.pdf.

4 Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Rights*, 3.

factors will form an argument which will challenge gender essentialism and subsequently establish an understanding of human nature, which will allow people to live their gender identity freely.

Gender and Dehumanisation

Individuals identifying outside of the cisgender binary experience dehumanisation on a regular basis. Existing outside of the cisgender binary is existing as an “other” to the people inside the cisgender binary. Simone de Beauvoir describes the phenomenon of othering well when she analyses the position of women in society.⁵ She states that the one presents itself as essential and in no human relation to the other, which is described as “pure otherness”.⁶ The woman is conceptualised solely in relation to the man – “He is the Subject, he is the Absolute – she is the Other”.⁷ I state that in the same way that women are being discriminated against, regarded as less, and being framed as the other by the dominant population, men⁸ and identities outside of the cisgender binary are being discriminated against. They are dehumanised and cast into the role of the other by the dominant population: cisgender individuals. The other stands in opposition to the one which defines the reach and limits of either group. It remains important to understand that they are the other because the one excludes them, not because they choose to be.⁹

In this case, the dehumanisation represented is constituted by the non-application of human rights on identities outside the cisgender binary, while other forms of dehumanisation might also be applicable. For instance, their right to life is continuously in danger, their right to health is subjected to constant threats, and they are not perceived with the same human dignity that other gender-conforming people take for granted. Not only have 350 trans* individuals been victims of fatal violence, but these fates affect many more than just the dead¹⁰. The reports published by the Human Rights Campaign illustrate the tragedy behind every killing of a trans* or gender non-conforming person in the USA.¹¹ By not being awarded the same rights,

5 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. and ed. by H. M. Parshley (London: Jonathan Cape, 1956), 17.

6 De Beauvoir, *The Second Sex*, 17.

7 De Beauvoir, *The Second Sex*, 16.

8 De Beauvoir, *The Second Sex*, 17.

9 De Beauvoir, *The Second Sex*, 16.

10 Clifton, “Transgender People Have Been Killed Globally.”

11 HRC Foundation, “Fatal Violence Against the Transgender and Gender Non-Conforming Community in 2021,” *Human Rights Campaign*, accessed July 3, 2022, <https://www.hrc.org/resources/fatal-violence-against-the-transgender-and-gender-non-conforming->

they are stripped of their humanity and excluded, even killed. While having human rights apply to a person does not condition their humanity, their humanity entitles them to the application of these rights. If these are not applied, one can conclude that the people are not recognised as human. This sort of dehumanisation needs justification. Anti-trans* movements utilise assumptions such as the Dominant Gender Ideology (DGI)¹² or the Real Gender Assumption (RGA)¹³ to justify their opinions. These are notions of human nature, and according to them, sex and gender form part of that nature. Due to their gender-specific requirements, these notions exclude trans* people, leading to dehumanisation. The following paragraphs demonstrate one of these theories and display the consequences of those harmful assumptions.

Sex is distinct from gender in the way that sex relates to the genitalia present at birth, while gender relates to the roles shaped and taken up because of that physical appearance.

The Dominant Gender Ideology, as explained by Brian D. Earp, is a “powerful set of assumptions [...] that influences how many of us think about sex and gender [...]”.¹⁴ Earp points out that the DGI influences people without them knowing it.¹⁵ This shows that such assumptions are pervasive in society. His DGI appears to be underlined by the idea of gender performativity that feminist and philosopher Judith Butler popularised. Firstly, the DGI states that there are two sexes, male and female, while most people show the physical features of one of the two¹⁶, the exception being intersex people.¹⁷

community-in-2021.

12 B. D. Earp, “Abolishing Gender,” in *Future Morality*, ed. by D. Edmond, (Oxford: Oxford University Press, 2021), 3, 10.1093/oso/9780198862086.003.0004.

13 Robin Dembroff, “Real Talk on the Metaphysics of Gender,” *Philosophical Topics* 46, no. 2 (2018): 22-23, <https://doi.org/10.5840/philtopics201846212>.

14 This will be elaborated upon in the second part when discussing Butler and “intelligibility”. Earp, “Abolishing Gender,” 3.

15 Earp, “Abolishing Gender,” 3.

16 Earp, “Abolishing Gender,” 3.

17 When at birth no definitive categorisation of the sex of the person can be made, they can be classified as intersex. They are neither male nor female, and therefore, if following the DGI, neither man nor woman.

Secondly, the DGI asserts that there are gendered roles that correspond with each sex.¹⁸ Thirdly, individuals presenting male features should adopt a masculine role, and persons with female features should adopt a feminine role.¹⁹ Such roles include rules on how to dress, how to act, and what kind of occupation one should choose. According to Earp's DGI, the three maxims result in the discrimination of individuals who diverge from this predetermined way of acting based on their sex, rendering them unnatural.²⁰ They object to the norms that society sets.

Earp implicitly utilises a sex-gender distinction in these assumptions. Sex is distinct from gender in the way that sex relates to the genitalia present at birth, while gender relates to the roles shaped and taken up because of that physical appearance. However, there remains a relation between the two. Such a distinction is vital to feminist and other gender philosophies, as well as to this paper. Assigning a sex to a baby at birth has consequences for the person's entire life. It represents an essentialist account of gender, claiming that a certain way to do "gender" is intrinsic to us as human beings. Therefore, all persons who are not adhering to this essentialist gender, among them are those who identify outside of the cisgender binary, can be seen as excluded from humanity. This results in the non-application of human rights and the non-recognition as human.

As previously established, gender is assumed to be a part of human nature, and to act in ways that differ from the predetermined gender binary, is to disobey nature's norms. Therefore, people outside the cisgender binary are being subjected to transphobic dehumanisation and exclusion from humanity. As explained before, their humanity is not conditioned by the application of human rights. Identities outside the cisgender binary should enjoy human rights just as much as any other person because of their humanness. However, due to their deviance from traditional gender roles, they might not be perceived as eligible for the attribute of "human". In *Gender Trouble*, Butler states that being gendered is what makes other people recognise another.²¹ It is the "'intelligible' genders" which communicate to others the cultural constitution of norms through biological sex. They provide stability, whereas identities outside of the cisgender binary and others are defined as "'incoherent [and] discontinuous'"²², making them fail at intelligi-

18 Earp, "Abolishing Gender," 3.

19 Earp, "Abolishing Gender," 3.

20 Earp, "Abolishing Gender," 3.

21 Butler, *Gender Trouble*, 22, 23.

22 Butler, *Gender Trouble*, 23.

bility. These people cannot be recognised²³ in the same human way that men or women are because of their gender. This is one form of the power of gender norms.

The Dominant Gender Ideology operates oppressively. People are forced to conform to gendered societal structures, such as roles, clothing and others. This constitutes the immoral oppression which not only restricts trans* identifying people's freedom but also harms them. The violence, fear, and systemic dehumanisation through violations of their human rights that identities outside of the cisgender binary face are a direct result of those societally accepted and constantly maintained essentialist accounts of gender.

These gender roles are to be followed in exchange for acceptance as humans. This is illustrated by the account of human nature, the DGI, above. The dehumanisation that the individuals who identify outside of the cisgender binary face is a consequence of them not accepting those norms which are exemplified above through the DGI. Whether they reside in economically developed countries²⁴ or in economically less developed countries²⁵, Kimberly Towers warns that "[S]igma, discrimination, family shame, and random violence plague every case...".²⁶ Since trans* people violate the norms expected of them, they experience dehumanisation. This is their reality.

For example, in education, people with the aforementioned identities are victims of transphobia, the fear and hate of those individuals, endangering and violating their right to education.²⁷ Identities outside of the cisgender binary do oftentimes not have access to their preferred bathroom choice or physical education choice and are more likely to develop symptoms which regularly lead to students leaving school prematurely.²⁸ Further consequences of the dehumanisation that is the non-application of human rights can be a lack of self-worth, which has implications for the rest of their lives.²⁹

Moreover, a different form of discrimination other than social discrimination can be observed in the bureaucracy. In Germany, an option to officially select a gender identity outside of the gender binary was introduced. However,

23 Butler, *Gender Trouble*, 23.

24 Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Rights*, 2.

25 Kimberly Tower, "Third Gender and the Third World: Tracing Social and Legal Acceptance of the Transgender Community in Developing Countries," *CONCEPT* 39 (2016), 6, <https://concept.journals.villanova.edu/article/view/2082>.

26 Tower, "Third Gender and the Third World," 6.

27 Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Rights*, 6.

28 Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Rights*, 7.

29 Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Rights*, 6.

at that time, it was not clear if non-binary identities were welcome to partake in this option.³⁰ Non-binary individuals are trans* and usually fall outside of the cisgender binary. Intersex persons, whom the option in Germany is designed for³¹, can identify outside of the gender binary as non-binary while remaining a “cis”-identity, as that identity would coincide with their assigned sex/gender at birth. The exclusion of non-“cis” non-binary individuals in this option proves to be discrimination against gender non-conforming people. This is not to argue that intersex people do not experience discrimination.

The violence, fear, and systemic dehumanisation through violations of their human rights that identities outside of the cisgender binary face are a direct result of those societally accepted and constantly maintained essentialist accounts of gender.

Another notable form of discrimination against the trans* community is their restricted access to health care. Due to Hormone Replacement Therapy, which is often employed by identities outside of the cisgender binary, non-specialised health care officials cannot adequately treat them.³² Further, not all of these identities have access to such a specialised professional due to hardships. Lack of financial means or the absence of services at an adequate distance are some of them. Said access presents more obstacles compared to a person that identifies within the cisgender binary.³³ Inadequate access to health care represents a violation of their essential right to health, proving damning in a developed, western social welfare country.³⁴

The aforementioned challenges are just some of what the community of people identifying outside the cisgender binary face solely due to the fact that they do not identify in this predetermined way. This mechanism will be explained in the following parts.

30 Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Rights*, 2.

31 Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Rights*, 2.

32 See case studies on page 4 which elaborate specifically on the issues present.

Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Rights*, 3.

33 Bundesvereinigung Trans* e.V., *Violations of Rights*, 3.

34 This does not imply that it is not the case in a less economically developed country. The report being referenced however, only analyses the situation in Germany, a developed, western social welfare country.

Gender as a Performance

As illustrated in the first part of this paper, gender norms, conceptualised by the Dominant Gender Ideology and the Real Gender Assumption, are harmful, especially to the people who do not conform to the gender norms. In this part of the paper, there will be an elaboration on how gender works and to what degree it is a kind of performance. Since the aim of this paper is to uncover and aid in creating better lives for people suffering from oppression based on gender norms, the nature of gender will be explored.

A classic feminist quote by Simone de Beauvoir in *The Second Sex* states that “one is not born, but rather becomes, a woman”³⁵, describing the shaping of gender identities as a process. Judith Butler explains that gender is obtained and not an inherent quality that human beings possess since the beginning.³⁶ Gender seems to be the result of conditioning from the outside, contrary to an essence of a human being.

Butler argues that how an individual identifies is always contingent on norms. Simultaneously, these norms allow people to have an identity. Without them, they would not have a human identity, such as the identities outside the cisgender binary.³⁷ The accepted identities are limited to the identities inside of these norms.³⁸ As these norms are societally formed and upheld, society decides in which ways people can be.³⁹ This means that gender is a social construct resulting from the norms and values of others⁴⁰, excluding people from humanity.

Therefore, there are identities, such as the ones outside of the cisgender binary, which do not have a corresponding norm that could allow them to exist.⁴¹ Consequently, people who do not identify with these norms are excluded from humanity and categorised as less than human in the way in which animals are often regarded, resulting in unliveable lives⁴² caused by dehumanisation. As they do not fit into the norms constituted by society, identities outside of the cisgender binary are among the affected. These dehumanising effects are harming trans* individuals’ mental and physical health and their perception in society.

35 De Beauvoir, *The Second Sex*, 273.

36 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 2006), 151.

37 Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), 3-7.

38 Butler, *Undoing Gender*, 7.

39 Butler, *Undoing Gender*, 7.

40 Butler, *Undoing Gender*, 7.

41 Butler, *Undoing Gender*, 1-3.

42 Butler, *Undoing Gender*, 2.

Regarding the issue of to what extent gender is a performance, a more detailed elaboration of the sex-to-gender distinction is in order. The sex/gender distinction is important in a lot of feminist thought, shaping our understanding of gender. The relationship between sex and gender is especially important in this work on gender identities outside of the cisgender binary. In *Gender Trouble*, Butler deconstructs and builds upon Simone de Beauvoir's argument.

This means that gender is a social construct resulting from the norms and values of others , excluding people from humanity.

As illustrated in a previous paragraph, gender is a form of demarcating the humanness of a person. Butler points out that the answer to the question "is it a boy or a girl?"⁴³ qualifies a child as a human being. This tradition in the common language clearly represents an essentialist account of gender and humanity. The identities that do not adhere to the gender binary are dehumanised. The argument continues postulating that gender is obtained, as de Beauvoir says in her classic quote.⁴⁴ Butler then moves on to the sex part of the equation. It is stated that as a human, one is born with a sex that qualifies one's humanness.⁴⁵ This means that while gender is a mutable aspect of human society, sex appears to be solid. Sex is further not the cause of gender.⁴⁶ However, it is apparent that the sex assigned to a human upon birth shapes and influences which norms that person would have to adhere to. Sex may not equal nor cause gender but gravely influence the perception of a person's gender from the outside. This describes what has been called an essentialist account of gender. Sex, therefore, undoubtedly influences how society perceives gender. This constitutes a misconception of the notions of human nature regarding sex and gender.

If sex is distinct from gender, regardless of whether the former influences the latter, then a female body does not constitute a woman, nor does a male body constitute a man.⁴⁷ Consequently, it is obvious that either sex can constitute any gender, including gender identities that are not included in

43 Butler, *Gender Trouble*, 151.

44 Butler, *Gender Trouble*, 151.

45 Butler, *Gender Trouble*, 151-152.

46 Butler, *Gender Trouble*, 152.

47 Butler, *Gender Trouble*, 152.

the cisgender binary.⁴⁸ While sex is not irrelevant to gender perception, it is and should be less relevant for gender identity. Furthermore, if gender is a non-static form of becoming, as to say that one can never be a gender, then gender is an “activity”.⁴⁹ Butler describes this activity as “an incessant and repeated action”.⁵⁰ This action further seems to imply a decision to reflect and afterwards to act, which will be elaborated on in the next part of the paper. In this way, gender transcends the cisgender binary and its conventions and constitutes a perpetual performance.⁵¹

It appears that gender norms enable and limit the ways of personal identification for all, immorally restricting freedom and stripping individuals from their humanness. In addition, since sex and gender are distinct, and gender is variable, the latter is not a fixed state but a continuous performance.

Existentialism in Favour of Gender Freedom

In the first part of this paper, the discrimination against individuals outside of the cisgender binary has been established and illustrated. In the second part, norms as conditions and limits to identification have been categorised as oppressive, and gender has been shown to be a performance. In the following paragraphs, the aforementioned decision to reflect and act will be combined with Sartre’s existentialist notions of bad faith.

Sartre’s existentialism is focused on the subject and constitutes a theory investigating what humanness is and how a human being can be and act as such.⁵² The iconic quote “existence precedes essence”⁵³ refers to this subjectivity of humans; it communicates that the human being is not predetermined, but only after existing in the world does the person define themselves. Here, subjectivity is the fact that only the persons themselves, the subjects, not any other person, are capable of creating who they are. This in itself is an argument against essentialist accounts, which state that there is an essence innate to human beings, defining who and what they are.

As humans make decisions and act upon them for the entirety of their existence, they are distinct from objects⁵⁴, which have been thought of before

48 Butler, *Gender Trouble*, 152.

49 Butler, *Gender Trouble*, 152.

50 Butler, *Gender Trouble*, 152.

51 Butler, *Gender Trouble*, 152.

52 Kevin Aho, *Existentialism: An Introduction* (Cambridge UK: Polity Press, 2020), x.

53 Jean-Paul Sartre, *Existentialism is a Humanism*, ed. by John Kulka and trans. by Carol Macomber (New Haven & London: Yale University Press, 2007), 22.

54 Aho, *Existentialism*, xi-xiii.

their existence and therefore have an essence. Here a resemblance to Butler's gender performativity can already be observed. In their gender identity, people continuously act. According to Sartre, the actions that humans take in their lives shape their being.⁵⁵ Therefore, who they are, as well as their gender identity, according to Sartre and Butler, is not determined by an essence. "[A person] is nothing other than what [they make] of [themselves]".⁵⁶

Who the person is, is shaped by their decisions and actions, not by the actions of others.

In contrast, assigning sex to children at birth can clearly be interpreted as an essentialist account of human nature and gender since, as described in the previous part of this paper, sex, while not wholly determining it, heavily influences the individual's gender identity. The gender which the individual is called to take up by society corresponds with the sex assigned at birth. The path of gender is laid out before the individual can reflect upon their gender identity. This would constitute an essence preceding existence, which existentialism denies.

Sartre claims that one must choose oneself.⁵⁷ This also applies to gender. In no way does this show or claim that gender identity is a choice, nor that gender identity is an innate quality in humans. However, being assigned a sex that influences one's own and society's perception of a gender, wherein one has no agency since one has just been born, runs contrary to existentialism. Who the person is, is shaped by their decisions and actions, not by the actions of others. The assigned sex and subsequent gender are not representative of that person. Any attempt of someone else to define them is wrong, as they define themselves. This definition of oneself is never over and continues throughout life, taking form through decisions and actions.⁵⁸ Butler also defines gender as a project that never ends but continuously takes place.⁵⁹ A person's identity, among that their gender identity, is never fully realised but continuously evolves during life.

⁵⁵ Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 22-23.

⁵⁶ "Man" is the word that was used in the original phrasing of this sentence. The meaning of the sentence is clearly aimed at all persons. Due to this and due to reasons regarding inclusivity this paper changed and will continue to change gendered terms into different gender-neutral terms. Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 22.

⁵⁷ Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 23.

⁵⁸ Aho, *Existentialism*, xi.

⁵⁹ Butler, *Gender Trouble*, 152.

Nonetheless, continuing to live with that predetermined essence, specifically the assigned sex at birth restricting their ways to be, is a possibility. However, such a life would represent an existence in bad faith. This way of living would include not recognising the ways in which gender norms limit one's ways of identification. Both 'cis'- and non-'cis'-identities can be affected by this. 'Cis'-identities are hiding from the unquestioned origins of their gender identity, while non-'cis' people would live in bad faith if they were to not live according to their desired identity. Bad faith is Sartre's notion describing the process of hiding from the fundamental truth that human beings are free⁶⁰, resulting from their existence preceding their essence.⁶¹ This freedom consists of the potential to be anything since nothing is determined by essence prior to existence.

Nonetheless, the reflection over one's own gender identity is not only in order because one has the freedom to do so but also because it represents a necessary step to improve the lives of the people living outside the cisgender binary.

Naturally, such a position can cause anguish or fear and prompt a person to hide from the truth about their freedom.⁶² The realisation of the immense freedom that one is confronted with in one's life can be overwhelming. Following their assigned gender permits the individual to hide from their responsibility to investigate their gender identity. According to Santoni, Sartre holds that humans should attempt not to live in the freedom-restricting bad faith but accept their fundamental freedom.⁶³ People can only really be themselves if they do not live in bad faith. Therefore, the decision that every person needs to make is to reflect upon their gender because they have the freedom to do so. Only then can a person live an authentic life "in true fidelity to ourselves".⁶⁴ As that freedom concerns a person's ways of being, it includes the freedom of identifying outside of the cisgender binary.

60 Ronald E. Santoni, *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy* (Philadelphia: Temple University Press, 1995), 4.

61 Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 44-47.

62 Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 44-49.

63 Santoni, *Bad Faith*, 94.

64 Sartre quoted in Santoni. Santoni, *Bad Faith*, 94.

In the end, because gender is a performance and human beings are radically free and therefore responsible for who they are, all persons should reflect upon their gender. This also means that due to this freedom, every individual has the ability to act as their preferred gender, regardless of whether their gender identity lies in or outside the cisgender binary. However, acting in this way can cause other people to not recognise you as the human you are. It is certain that other people also shape one's identity – no person exists in a sociological vacuum. This influence other people have over another one's identity can lead to real, mental, physical and social consequences. In fact, it is the oppressive ways in which this mechanic can work that need to be addressed. Other people do not decide on which ways you as a person can identify, nor do they make that choice for you.

Naturally, there can be situations in which a person can decide against living out their life as the gender they have discovered for themselves in reflection. This, too, can occur with good reasons substantiating such a decision. As previously described, the ever-present threat to the lives of identities outside the cisgender binary can prevent them from deciding to live out their lives as such. It is just as well reasonable not to live out one's gender freely and conform to the norms to, for example, preserve one's life, living standards or social standing. However, not only does this lead to a non-authentic life, but it can also have disastrous consequences on the individual's mental and physical health.⁶⁵ The rejection of one's identity outside the cisgender binary by others, or the fear of such, can seriously impair that person's mental state.⁶⁶

Nonetheless, the reflection over one's own gender identity is not only in order because one has the freedom to do so but also because it represents a necessary step to improve the lives of the people living outside the cisgender binary. As shown, the assigned sex at birth and its corresponding gender are rarely observed and re-thought critically by the individual persons. This would lead to the people seemingly being stuck in their possible gender identities. A critical rethinking of the assignment of gender and a deep dive into the restricting nature of gender norms will show that they are harmful, especially to gender non-conforming identities. If all reflect upon their own gender, such a reflection and the subsequent revelation of a possible identification outside the cisgender binary will cease to be an extraordinary occur-

65 Ashley Austin, Shelley L. Craig, Sandra D'Souza, and Lauren B. McInroy, "Suicidality Among Transgender Youth: Elucidating the Role of Interpersonal Risk Factors," *Journal of Interpersonal Violence* 37, no. 5-6 (March 2022): NP2711-NP2712, <https://doi.org/10.1177%2F0886260520915554>.

66 Austin et al., "Suicidality Among Transgender Youth," NP2697-NP2698.

rence but rather become commonplace. Through the process of becoming a regular occurrence, the norms and roles which are upheld by society will change, rendering the act of identifying in such a marginalised way into an accepted practice. The society-wide acceptance that this paper aims to facilitate will lead to fewer misunderstandings, the expulsion of gendered accounts of human nature and will thereby bring forth a less violent, threatening, and inadequate way of life for identities outside the cisgender binary. What is at stake here is the ability of people to identify themselves. While gender aids in the perception of the person across the room, as well as their humanness, it is heavily restrictive in the ways it can be categorised and expressed. By changing the norms and values connected to the traditional gender system, it is possible to extend, expand and recategorize gender in a less harmful and more inclusive fashion.

Conclusion

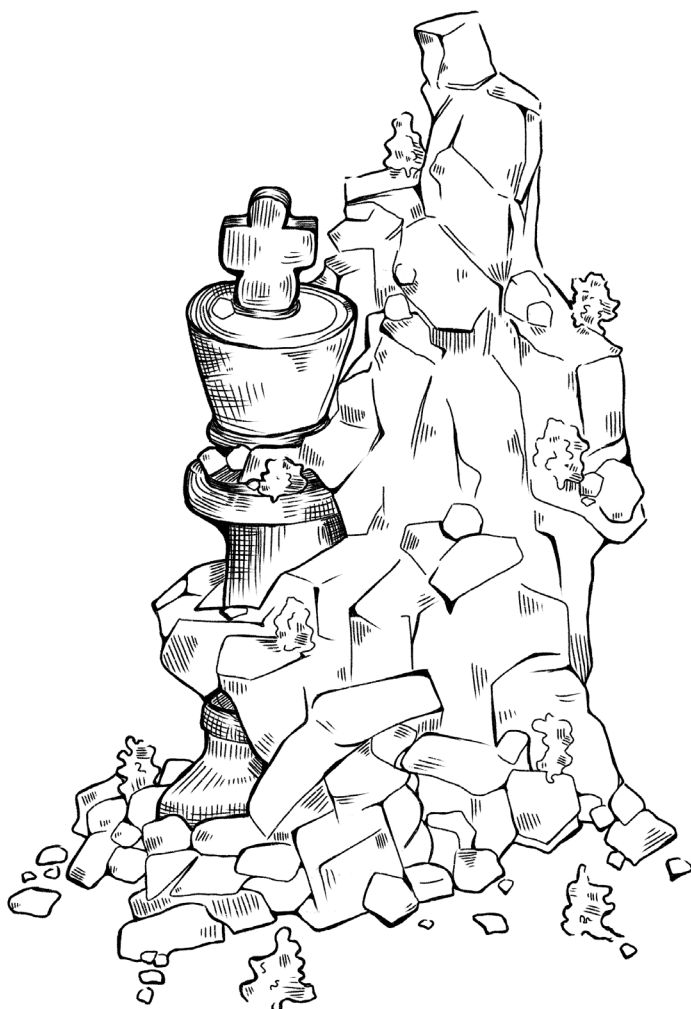
In conclusion, it has been shown that identities outside of the cisgender binary are routinely dehumanised and discriminated against. Their human rights are violated on the basis that their deviant gender renders them unintelligible to others. While they are still human, they are not awarded the same humane treatment as identities inside the cisgender binary. This phenomenon has then been explained by the Dominant Gender Ideology showing that in society, these structures work oppressively. Not only are they needed to recognise the person across from you, but this recognition proposes norms. Following, gender has been analysed, and it has been shown that gender is a continuous performance, a process of eternal becoming. This acting which constitutes the performance of gender, implies a decision to act. With the help of Sartre's existentialism, this decision can be defined as a decision to reflect upon one's own gender identity, as one is radically free because one's essence is not predetermined.

Each person has the freedom to play their preferred role inside or outside the cisgender binary in the theatre of gender.

Since an assigned sex at birth has an influence on how one's gender is perceived, limiting one's ways to be and forcing the individual into gendered roles, it is necessary that everyone accepts their radical freedom and reflects upon their own gender identity. Each person has the freedom to play their

preferred role inside or outside the cisgender binary in the theatre of gender. If all reflect upon their gender, it will become clear that no gender identity is inherently wrong, moving humanity into a more united future.

To summarise, this means that the radical freedom of human beings results in their responsibility to live an authentic life. In combination with the performative nature of gender, it holds that all people should reflect upon their gender in order to be able to live such an authentic life. This reflection is further necessary as it prepares the paths of identification outside the cisgender binary for others.



Uit geestdrift voor de filosofie

Hans Thijssen

Ik zal een jaar of vijftien zijn geweest toen ik in aanraking kwam met het werk van Alan Watts en Suzuki: D.T. (niet S., die las ik pas vele jaren later).¹ Achteraf bleken het de eerste boeken te zijn over filosofie die ik heb gelezen; en dan ook nog eens over niet-westers gedachtegoed. Maar in die tijd dacht ik niet in zulke categorieën. Ze raakten een snaar, zozeer zelfs dat ik na de middelbare school naar een Zenklooster in Japan wilde vertrekken. In het bourgeois milieu waarin ik ben opgegroeid, en waarnaar ik met dankbaarheid terugkijk, was dat echter een brug te ver. “Je mag studeren wat je wilt” luidde de genereuze uitnodiging, met het accent op ‘studeren’. Door omstandigheden die ik nog steeds niet geheel doorzie, kwam ik uiteindelijk terecht bij de opleiding filosofie. Dáár ontving ik voor het eerst *academische* scholing in niet-westerse filosofie bij ... godsdienstwetenschappen.

De andere niet-westerse traditie waarin ik enige formele academische scholing mocht ontvangen, is Arabische filosofie. In het verleden heb ik me een poos beziggehouden met het leren van de taal en in de VS heb ik seminars gevolgd van de eminente Abdelhamid ‘Bashi’ Sabra over Arabische wetenschap en filosofie. Verder meen ik me één of twee colleges te herinneren van Muhsin Mahdi.

Mijn interesse in Aziatische filosofie is niet verdwenen. Nog steeds gaat mijn belangstelling vooral uit naar boeddhistische filosofie. De stap van populaire boekjes over zen naar de sutras, of naar zulke diverse auteurs uit de Mahāyānatraditie als Dōgen, Nāgārjuna of Śāntideva, is groot. Ik ondervind nog steeds hoe moeilijk het is om als autodidact rond te neuzen in wetenschappelijke literatuur over de boeddhistische traditie, bijvoorbeeld om de overeenkomsten te bestuderen tussen stoïcijnse filosofie en Abhidharma psychologie.

Mede vanuit mijn belangstelling voor Aziatische filosofie heb ik met interesse én verwondering de discussie over ‘de canon’ gevolgd die al enkele jaren gaande is in Nederland. Afgelopen augustus was er sprake van een opleving. *Trouw* publiceerde een interview met mijn naaste collega Carlo Ierna onder de ietwat onheilspellende titel dat ‘grote namen gaan sneuvelen’ (zie de lijst van geraadpleegde literatuur). Carlo werkt aan een project om meer diversiteit aan te brengen in de geijkte canon, omdat daarbuiten ook ‘veel waardevols’ is aan te treffen. Spinoza komt op zijn lijstje niet meer voor

¹ Met dank aan de redacteurs Marije Dümmer en Janneke Toonders voor hun scherpzinnige commentaar op eerdere versies. De hier weergegeven opvattingen en analyses zijn voor rekening van de auteur.

en Hume is een twijfelgevalletje. Een maand later verscheen in *De Groene Amsterdammer* een stuk waarin twee filosofiedocenten betogen dat het filosofieonderwijs op middelbare scholen en universiteiten te eenzijdig is en dat het curriculum toe is aan vernieuwing.

In populaire publicaties lopen ‘canon’ en ‘curriculum’ niet zelden door elkaar heen. De canon, afkomstig van het Griekse *kanôn*, veronderstelt een maatstaf. Ze stelt een norm, in de woorden van de dichter en Oxford professor Matthew Arnold (1822-88) zoiets als ‘the best that has been thought and said’. De canon kun je echter ook benaderen als een historische beschrijving, wat mijn voorkeur heeft. Ze is een momentopname van wat anderen ooit belangrijk vonden om te weten voor een opleiding filosofie. In deze benadering is meer besef van de *historische* gegevenheid van een canon, en van het feit dat ze onderdeel is van een curriculum, maar er niet mee hoeft samen te vallen. De canon van de vroeg-moderne filosofie--Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume en Kant--is pas aan het begin van de twintigste eeuw ontstaan. Maar ze staat niet in steen gebeiteld. In de onderzoeksgroep waarvan ik deel uitmaak, worden deze auteurs geplaatst binnen de geschiedenis van de natuurwetenschappen en van de laat-middeleeuwse en Renaissance filosofie. Zodoende ontstaat er een andere verhaallijn, waarin ook ruimte is voor auteurs zoals Gassendi, Boyle en Newton. Maar dit is niet wat de voorstanders van meer diversiteit beogen.

Hier wil ik me vooral richten op het pleidooi voor niet-westerse filosofie in het curriculum. De toonzetting van de stukken is polemisch en ideologisch. Er vallen harde verwijten, vooral in Amerikaanse discussie.

De discussie over de canon staat natuurlijk niet op zichzelf. Ze is verweven met een pleidooi voor meer diversiteit in de filosofie in het algemeen. De vormen van diversiteit waarvoor wordt gepleit, zijn zelf heel divers. Het gaat over het aandeel van vrouwelijke filosofen in de canon én in de staf, over eurocentrisme, en over racisme. Deze discussies zijn op hun beurt onderdeel van het brede maatschappelijke debat over diversiteit waarin ook bijvoorbeeld de herijking van de Canon van Nederland past en de ophef over straatnamen en standbeelden.

Hier wil ik me vooral richten op het pleidooi voor niet-westerse filosofie in het curriculum. De toonzetting van de stukken is polemisch en ideologisch. Er vallen harde verwijten, vooral in Amerikaanse discussie. De commotie

begon met een opinieblog in de *New York Times*, geschreven door Jay Garfield en Bryan Van Norden, twee eminente kenners van Aziatische filosofie.² Laatsgenoemde vervolgde de discussie in zijn boek cq. pamflet *Taking Back Philosophy* (2017). In het voorwoord daarvan stelt Garfield onomwonden dat “Ignoring non-Western Philosophy in our research, curriculum and hiring decisions is deeply racist”.³ Verderop legt hij uit dat het niet zozeer gaat om individueel racisme, maar om systemisch racisme: een sociale structuur die praktijken cultiveert waarmee mensen van een bepaald ras worden buitengesloten. Zo ziet Garfield impliciet racisme in de academische filosofie in de VS omdat ze het onderwijs en de studie van de filosofie van Azië, Afrika, India, en inheems Amerika veronachtzaamt. De gedoeerde filosofie komt (vrijwel) uitsluitend uit de Anglo-Europese traditie.

De wens om in de academische filosofie méér aandacht te schenken aan niet-westerse tradities is serieus en deze ondersteun ik van harte. Tegelijk heb ik ernstige intellectuele bezwaren tegen de denkkaders waarin de discussie is gegoten, ook in *Trouw* en *De Groene Amsterdammer*.⁴ Ze definiëren een werkelijkheid waarin geen ruimte is voor nuancering en waarin de geestdrift voor de filosofie achter de horizon is verdwenen.

Filosofisch ethnocentrisme

Laat ik met de deur in huis vallen: witemannenfilosofie bestaat niet! In deze fase van de Nederlandse discussie lijkt het al bijna te laat om dat te beweren. De uitdrukking is immers zo’n pakkende omschrijving geworden van alles wat verwerpelijk lijkt in het hedendaagse filosofiecurriculum. Als witte vertegenwoordiger van de piemelbrigade besef ik dat mijn standpunt verdacht is. Wat echter vóór mij pleit is dat ik zelf (nog) geen canonieke status heb

2 Reacties op het boek van Bryan van Norden zijn o.a. aan te treffen in *Social Epistemology Review and Reply Collective* (<https://social-epistemology.com/>); in *Expositions* 12.2 (2018). (<https://expositions.journals.villanova.edu/>), en Jonardon Ganeri, “Taking Philosophy Forward,” *Los Angeles Review of Books*, 20 Augustus 2018, (<https://lareviewofbooks.org/contributor/jonardon-ganeri/>).

3 Bryan Van Norden, *Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifest*, foreword by Jay L. Garfield (New York: Columbia University Press, 2017), xix.

4 Zie: Kiki Kolman, “Weg met de hegemonie van de witte filosoof,” *Trouw*, 18 december, 2017, <https://www.trouw.nl/cs-b2f2129c>. Laurens Landeweerd en Arjo Klamer, “Schaf de witte filosoof niet af, maar zoek een dialoog in diversiteit,” *Trouw*, 2 januari 2018, <https://www.trouw.nl/cs-b09aca64>. Lodewijk Dros, “In de filosofische canon gaan grote namen sneuvelen,” *Trouw*, 4 Augustus 2021, <https://www.trouw.nl/cs-b4f26a1e>. Heleen Booy en Kiki Varekamp, “Diversiteit als toetje,” *De Groene Amsterdammer*, 1 september, 2021, <https://www.groene.nl/artikel/diversiteit-als-toetje>.

bereikt binnen de filosofie en dat de auteurs die ik vele jaren heb bestudeerd, niet behoren tot het pantheon der filosofen. In de terminologie van Bryan Van Norden maken ze deel uit van de LCTP-gemeenschap: de *Less Commonly Taught Philosophies*. Kortom: ik heb geen gevestigde belangen te verdedigen.

Wat is er mis met het etiket 'wittemannenfilosofie'? Vooral het woordje 'wit'! Ik denk dat de aanduiding onbedoeld het tegendeel bewerkstelligt van wat ze beoogt. De term introduceert namelijk een grofmazige etnische profilering in een debat dat juist was bedoeld om een bepaalde (etnische) eenzijdigheid in het curriculum ter discussie te stellen. Zoveel is immers duidelijk: je wilt niet tot de categorie behoren die zich bezighoudt met 'wittemannenfilosofie'. Een hele traditie wordt gestigmatiseerd, en op basis waarvan?

De aanduiding 'wittemannenfilosofie' verwijst niet naar de inhoud van de filosofie, maar naar één bepaald kenmerk van haar *auctor*, van diegene die de filosofie heeft voortgebracht. Ze verplaatst daarmee de aandacht van de substantie naar het bijkomstige, waarbij onduidelijk blijft welk perspectief wordt ingenomen. Bij wittemannenfilosofie zal het in ieder geval gaan om niet-vrouwen, maar welk ander kenmerk wordt er lukraak uitgepikt met 'wit'? Gaat het om huidskleur, om taal, om land van herkomst van de filosoof, of gaat het om een bevoorrechte positie? Moeten we een discussie voeren over de witheid van pakweg Augustinus of Spinoza alvorens ze een plek verdienen in het curriculum?

Zoals Ta-Nehesi Coates ooit heeft betoogd, volgt racisme niet op ras, maar gaat het eraan vooraf: het creëert ras.⁵ Hetzelfde geldt voor wittemannenfilosofie. De indruk wordt gewekt alsof er in de natuurlijke wereld al zoiets als wittemannenfilosofie bestaat, een species die je vervolgens alleen nog maar hoeft te identificeren. In werkelijkheid is de aanduiding een slogan, een construct gefrabeerd door de roepers om diversiteit, dat is gereïficeerd en een eigen leven is gaan leiden. Het etiket werkt averechts. Het maakt ons namelijk niet bewust van gebrek aan diversiteit in de geschiedschrijving van de filosofie, maar verhult juist de diversiteit die reeds aanwezig is in de zogenoemde westerse traditie zelf.

Om dit laatste te doorzien moeten we terug naar de oorsprong. Pas sinds het midden van de negentiende eeuw hebben we een notie van 'het Westen.' Edward Saïd heeft in zijn invloedrijke boek *Orientalism* onder de aandacht gebracht dat het zelfbeeld van het Westen is geconstrueerd in contrast met het Oosten. In de tegenstelling met een zelf-vormgegeven Ander kon Europa

5 Zie diens voorwoord in Tony Morrison, *The Origin of Others*. Foreword by Ta-Nehesi Coates. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2017).

zichzelf positioneren als superieur. Die Ander, het Oosten, werd geportretteerd als een uniforme entiteit. Waar meervoud op zijn plaats zou zijn, werd gesproken in enkelvoud.

Precies hetzelfde euvel kleeft aan het ‘Westen’. De term is inmiddels zo ingeburgerd dat we zonder aarzeling spreken over westerse filosofie en dan menen dat we weten waar we het over hebben. Volgens het standaard narratief moeten we de oervaders van westerse filosofie in Griekenland zoeken, of zoals de bekende Britse filosoof Bernard Williams het zo bondig samenvatte: “The legacy of Greece to Western philosophy is Western philosophy”!⁶

Zoals Ta-Nehesi Coates ooit heeft betoogd, volgt racisme niet op ras, maar gaat het eraan vooraf: het creëert ras.

Het verhaal dat wij de erfgenamen zijn van Griekse filosofie is niet geheel onwaar. Het was immers Plato die de term ‘*philosophia*’ heeft gemunt en een speciale deskundigheid (*sophia*) heeft opgeëist voor de filosofen; het was Plato die de filosofie heeft teruggeprojecteerd in een verleden dat wij thans aanduiden als presocratisch; en het is het Griekse erfgoed dat aan de wieg heeft gestaan van vele vragen en thema’s die 2500 jaar later nog steeds relevant zijn in de filosofie. De misleiding die op de loer ligt, is om te denken dat we te maken hebben met westerse filosofie als één organisch geheel van eurocentrische makelij. De aanduiding ‘westerse filosofie’ suggereert dat deze een kern heeft die door de eeuwen heen onveranderd is doorgegeven en bovendien afkomstig is uit een duidelijk definieerbare plek, het witte Westen. Filosofie in de traditie van Plato, Aristoteles en andere antieke scholen werd bedreven in een gebied dat zich in het Oosten uitstreckte tot aan Afghanistan en India en in het Zuiden tot aan delen van Noord-Afrika, in een tijdperk van globaal de vierde eeuw vóór Chr. tot ver in de zeventiende eeuw. De filosofen in dit geografische en historische gebied schreven in het Grieks, Latijn, Arabisch, Hebreeuws of in westerse volkstalen. Illustratief voor de smeltkroes is Córdoba, in het huidige Spanje. In verschillende periodes was het respectievelijk de geboorteplaats van de Stoïcijn Seneca, maar ook van de Arabische filosoof Ibn-Rushd (Averroës) en van de Joodse filosoof Moses ben Maimon (Maimonides).

6 Bernard Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Edited with an introduction by Myles Burnyeat (Princeton: Princeton University Press, 2006), 3, <https://doi.org/10.1515/9781400827107.3>.

Het hele concept van wittemannenfilosofie retoucheert een pluralisme en een diversiteit die vanaf de oorsprong ingeweven waren in de zogenoemde westerse filosofie. Bovendien is het concept leeg. Ik ontken niet het bestaan van *witte* mannen, en evenmin dat sommige van hen auteurs zijn van filosofische teksten; maar wat maakt deze filosofie daarmee zo specifiek? Het roept geen enkele inhoudelijke associatie op. Kunnen we er een cursus over geven, net zoals we een cursus kunnen geven over Duits Idealisme, of analytische filosofie? Het begrip is even leeg als ‘roodharigenfilosofie’.

Verontrustender is dat het etiket een bedenkelijke verklaring suggereert voor de als onevenwichtig ervaren opbouw van filosofie curricula. Wat we aantreffen (in Nederland), zijn filosofie-departementen met een curriculum waarin Anglo-Amerikaanse en Europese auteurs de overhand hebben. Deze situatie kenschetsen als ‘wittemannenfilosofie’ wekt de indruk dat de verklaring ervan is gevonden: racisme. Immers, het curriculum wordt voorgesteld als het product van eurocentrisme (witte mannen) en is daarmee, bijna per definitie, een manifestatie van onderliggend systemisch racisme. Dit is echter geen verklaring, maar een beschrijving in ander jargon van een stand van zaken die juist vraagt om een (historische) verklaring. Om die reden sluit ik me niet aan bij de stelling van Jay Garfield en Brian Van Norden dat het curriculum “deeply racist” is (zie het citaat boven), hoewel ik wél hun pleidooi onderschrijf om meer aandacht te schenken aan niet-westerse filosofie.

Filosofie en de visies op haar ontwikkeling veranderen telkens en zijn mede geconditioneerd door historische en sociale factoren in de breedste zin van het woord.

Filosofie en de visies op haar ontwikkeling veranderen telkens en zijn mede geconditioneerd door historische en sociale factoren in de breedste zin van het woord. De geschiedschrijving van de pogingen tot begrip en zelfbegrip staat bol van constructies, vaak afkomstig uit de negentiende eeuw: de al genoemde ‘presocraten’, ‘Hellenistische’ filosofie, Descartes als ‘vader van de moderne filosofie,’ etc. Deze conceptualiseringen geven een bepaald beeld van de historische werkelijkheid, dat zelf onderhevig is aan beeldvorming. Het curriculum is een tijdelijke weerspiegeling van de geschiedschrijving, een die meestal achterloopt op de meest recente wetenschappelijke ontwikkelingen. In de tijd dat ik begon met de opleiding filosofie in Nijmegen was er een proces aan de gang om het neo-Thomisme te vervangen door marxistische filosofie (en de paters en priesters door....tja, ‘gewone’ witte mannen). Nu is de tijd rijp om het verleden van de filosofie opnieuw te overdenken en nieuwe keuzes te maken in wat relevant is voor een filosofie-opleiding.

Per slot van rekening staat een curriculum ten dienste van de vorming van nieuwe generaties filosofen, ingebed in de hedendaagse maatschappij. Er is geen enkele reden om bepaalde groepen uit te sluiten van de grote ‘conversation of mankind’ (Rorty) die een curriculum is, ook niet ‘witte mannen’. Zoals Jonardon Ganeri opmerkte, dragen ideeën immers geen paspoort en zijn ze niet het eigendom van een of ander volk.

De route naar *Bayt al-Hikmah*

Filosofie worstelt al 2500 jaar met de vraag wát ze is. Die vraag komt niet zozeer voort uit onwetendheid, maar uit een beweeglijkheid die moeilijk te vatten is in woorden. Elke definitie schiet tekort. Het ‘iets’ waarover filosofie gaat, is door de eeuwen heen namelijk niet altijd hetzelfde gebleven, maar wordt toch telkens herkend als ‘filosofie’. Ooit is filosofie begonnen als een poging om de mens via het denken een oriëntatie te bieden in de wereld en in het leven. De huidige academische filosofie is inmiddels vele stappen verwijderd geraakt van het leven, verwikkeld als ze is in complexe technische discussies. Zowel de doorleefde als de technische aspecten heeft Wilfrid Sellars mooi gevat in zijn omschrijving van filosofie: “to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term.”⁷

In onze zoektocht naar meer begrip, wellicht zelfs als weg om ons te verzoenen met het bestaan, lezen we filosofische teksten. We lezen die niet vanwege de aard of kleur van de auteur, maar vanwege het effect dat ze hebben: ze zetten aan het denken; ze inspireren; ze zijn heilzaam voor het eigen leven; ze bieden een intellectuele uitdaging; kortom, ze raken ons. Om de redenen boven gegeven lijkt het me intellectueel ongewenst om de auteurs in een curriculum te reduceren tot één monolitische identiteit. Dat getuigt van een gesloten geest en druist in tegen alles waar filosofie voor staat, namelijk het overstijgen van grenzen, en het ter discussie stellen van het vanzelfsprekende.

Een opener en daardoor heilzamere benadering zou zijn om niet te spreken van een canon die opgeschoond moet worden, maar over verschillende filosofische tradities die in het curriculum een stem krijgen. In een verleden moest ik uitwijken naar andere opleidingen aan andere faculteiten om mijn belangstelling in de oosterse tradities te scholen en mijn nieuwsgierigheid te stillen. Die weg staat nog steeds open voor studenten filosofie. Ze hoeven daarvoor niet eens de faculteitspoort te verlaten. Denk bijvoorbeeld aan de aanwezige deskundigheid op het gebied van Arabische taal en filosofie en van aziatische religies en talen bij religiewetenschappen.

7 Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), 1.

Daarnaast zou ik de studenten filosofie echter gunnen dat die deskundigheid binnen de eigen opleiding meer nadrukkelijk tot haar recht komt. Binnenkort start een nieuwe specialist op het gebied van (middeleeuwse)

We leven in een globale wereld. In het faculteitskoor is ruimte voor nieuwe stemmen.

Arabische filosofie. Wat zou het fantastisch zijn als binnen afzienbare tijd ook onderwijs over Chinese of boeddhistische tradities wordt aangeboden. De meerwaarde is niet enkel om bewust te worden van de verrassende overeenkomsten tussen deze en de 'westerse' tradities, maar juist ook om kennis te maken met nog veel verrassendere nieuwe perspectieven op herkenbare filosofische problemen. We leven in een globale wereld. In het faculteitskoor is ruimte voor nieuwe stemmen. De 'westerse' traditie is niet langer het Archimedische punt van waaruit de filosofie zo lang is gezien en beoordeeld.

In the module *'Edges of Europe'* students learn about the intersections of citizenship, religion and identity. During our semester together, we explored many relevant problems, including the problem of nationalism and its exclusionary and violent tendencies. This article comprises a fierce debate navigating the problems of nationalism, refugees, inclusion and exclusion which have played a key role in the module.

Luckily, we had the support of the brilliant academics Evert van der Zweerde, Hans Schilderman, and Joud Al Korani, also specialising as our cartographic, conceptual and gastronomic leaders, respectively. Our gratitude to them for all their hard work in making this module possible.

During this time, I, Charlie, was accompanied by my persistent interlocutor, Felix Hohlfeld, who has been a thorn in my side since our first year; the consistent “no” to my “yes,” the idealist to my cultural relativism, and the bright sun to my dark cave. So, when we were both accepted for Edges of Europe, honestly, I thought we were in for another series of debates between two white cishet men, which turned out to be the case. But to be perfectly honest, Felix is a fine philosopher and a worthy interlocutor.

In order to complete the module, all students were required to conduct fieldwork in Athens. For most of us, the week's culmination was the celebrations during the Greek Independence Day. On the 25th of March, Greece celebrates its independence from the Ottoman Empire with a military parade. As fighter jets roared overhead and proud soldiers marched past with guns gleaming in the March sun, many of our party were struck by a tragedy unfolding behind us. A group of young Greek boys enthusiastically cheered and patriotically shouted their support for the cause. This image of children embroiled in the world of tanks, guns and bombs left a lasting impression. Why is it that a peaceful and innocent love of a nation, like those young boys exhibited, often ends in bloodshed and violence? Shrouded by the dark clouds of Putin's invasion of Ukraine, a conversation about the importance of the flag, nation, and nation-state seemed not only pertinent, but necessary. For the purposes of our ensuing debate, we have defined the nation as a social construction in which a given group of people identify themselves as part of “the nation” (i.e., it implies something shared; history, culture, language, values, etc.). The central question that guides this debate is as such: *Should we abandon the nation-state?* In light of our location, a shared love of philosophy and an inability to reconcile our positions into a single voice, we chose the form of dialogue.

“A fantastic idea, Charlie.”

“Thank you, Felix.”

FELIX: Now, I concede that the nation-state is responsible for much of the bloodshed which has occurred in history. Colonialism, imperialism, violent warfare and the chauvinist idea of the superiority of one’s own nation undoubtedly serve as equally illustrative and sad examples of this. But is it nevertheless not also true that people need a sense of stability, an identity rooted not in the individual itself, but in a common group?

CHARLIE: What you say is true, wise Felix.

FELIX: And is it not true that the nation-state – although obsolete in some respects – is still the most prevalent source of common identification in the world today?

CHARLIE: Yes, I suppose the nation-state is the one of the most common identities today.

FELIX: Exactly, noble Charlie. Often a source of evil in past and present, the adoption of a national identity, so I think, is no *malum in se*. For it can offer people a vital source of collective identification.

CHARLIE: I see your point, but let me outline mine. I can agree with you that common identity is not only important, but necessary. Identity politics – a means to unite a group towards a common political goal – is often the best and even only way to pursue various forms of justice. The Stonewall riots and LGBTQ+ mobilisation are a fine example of how common identity can bring the unity that you desire, and the mobilisation that I require, to bring about lasting change. But, my dear friend and interlocutor, what I am asking you is why save the nation-state? Can we not find other forms of collective identification, that provide your sought-after “stability”, which are not grounded in an idea of “the nation”?

After all, do we not agree that the nation is indeed only a construct, constructed of course by humanity?

FELIX: What you say is true, Charlitos.

CHARLIE: Very well. I’m clearly no conservative, but let’s use their “logic”; “If it ain’t broke don’t fix it.” Well excuse me, but the nation was broken to

begin with. You say the nation-state is no *malum in se*, but I staunchly contest this. I believe the very concept of the nation, coupled with a state, is in itself a problem.

In her article, “The Nation-State, the Race-Religion Constellation, and Diasporic Political Communities: Hannah Arendt, Judith Butler, and Paul Gilroy,” Anya Topolski provides the foundation for this devastating argument, Felix. The ideas that support the nation-state claim that there is a given nation that deserves to have the power (state) in that nation. My claim is that this not only denies the heterogeneity that characterises human existence, but furthermore, it is fundamentally anti-democratic because it prioritises one nation over all others.

I seek to convince you that, ultimately, these two problems are structural misconceptions embedded into the design of the nation-state. This is the root of the inevitability of nationalism to falter into violence. This is why the nation-state was a lie upon conception at the Peace of Westphalia in 1648. Why it was long dead by the time its invasion reached the gates of Moscow, and why it was shattered, gassed, and buried in the trenches and artillery fire of WW1. And today, the logic of the nation-state returns to the Donbas; Putin believes the Russian and Ukrainian nations are one and should be homogenised into one nation-state.

But is it nevertheless not also true that people need a sense of stability, an identity rooted not in the individual itself, but in a common group?

FELIX: Well... I must say...

CHARLIE: Firstly, let us discuss the anti-democratic nature of the nation state. In *Who Sings the Nation State*, Judith Butler argues that the nation-state as a political model prioritises a single nation over the others. This is fundamentally anti-democratic because it prioritises a single group, casting any “others” asunder to the realm of “not-welcome”, “not-native”, to “*allochtoon*”.

The logic of the nation-state posits that there is a given space designated for a given group. But the reality of human societies is that they are extremely heterogeneous in nature; people from here, there and everywhere come together in any given space, for many different reasons. As such, every town, city and state is comprised of many “nations”, many ethnic groups living together. Thus, I must begin by asking, is it not true that a multi-national society is an inevitability, and an ever-present reality? Is there really such a thing as a one nation-state?

Arendt's *Origins of Totalitarianism* attacks the nation-state in this same way; at the very heart of the nation-state lies the idea that the political community requires national homogeneity. This is why I argue, Felix, that the nation-state must be scrapped altogether, because it denies the reality of human heterogeneity.

I ask you then, why are we trying to salvage the nation-state, when it is clear that the mechanism of prioritising one group not only excludes national "Otherness", but even denies its very existence? Can we not begin anew, create a more human identity that does not carry the heavy history of dehumanisation?

Can we not find other forms of collective identification, that provide your sought-after "stability", which are not grounded in an idea of "the nation"?

FELIX: A more human identity, devoid of the sinister history of colonialism and bloodshed is necessary indeed. Yet we must realise that all collective identities – be they national or otherwise – are constructed, which is why their pasts are always ambivalent and contested... Thus, the question is not how to overcome socially constructed and previously problematic identities but how to adequately realign them in order for them to become less hermetic, less exclusivist, and more inclusive.

Perhaps this is my central claim: National identities *can be* reconvened in a non-exclusionary manner and its previously chauvinist and colonial elements can be stripped from common national narratives. What we need for this is a form of national identity that organises its citizenry not around essentialised ethnic characteristic, but around a minimal set of shared liberal-democratic principles. Think of pluralism, rule of law, human equality, freedom of speech or freedom of association. We thus need a Rawlsian overlapping consensus, or Habermasian constitutional patriotism, if you will: A convergence on and identification with the fundamental values of pluralist democracy. This, consequently, will yield a form of national identity that is reconcilable with, rather than opposed to other, arguably more progressive, forms of political identification – like a European and cosmopolitical political identity. As Francis Fukuyama succinctly puts it: "National identities can be built around liberal and democratic political values, and around the shared experiences that provide the connective tissue allowing diverse communities to thrive."

We must, therefore, move beyond the ethnocentrism that has hitherto defined national identities and embrace a form of national identity that

provides a shared, overarching sense of identity – an identity that transcends, rather than excludes specific sub-groups within society. A *civic* national identity, in other words, that stresses what unites us rather than what separates us and that is truly acceptant of the empirical fact of pluralism.

Certainly, collective reflection, critical awareness of citizens and a problematisation and re-evaluation of the nation's often-shadowy past are necessary to meet these aims. Not at all easy tasks, that much is clear. Yet are these tasks not still eminently achievable for a democratic citizenry? The cheering children, I have to concede, are not at all fitting examples of the requisite critical and reflective ethos. Rather, they show what still needs to be done – they shed light on the path many Greeks have not yet, but may very well embark on in the future.

CHARLIE: I concede, reluctantly, thanks to your impressive sophistry and rhetoric argument, that there is a need for identifications around which a political community can organise. But I suppose we have reached somewhat of an impasse; though we agree that the nation-state as it stands is a problem, we disagree as to whether we should reform or remove it altogether.

You think we should reform the bad parts while keeping the good. But according to my position – and the faulty start that Topolski analyses – to remove the negative aspects of the nation-state is to remove the nation-state altogether; because the very logic at its heart is both anti-democratic and a denial of human heterogeneity. You aptly see that we must rid ourselves of the ethnocentrism that has hitherto dominated nationalism. But in my understanding, the concept of national sovereignty, which underpins the nation-state and its right to self-determination, is at its heart ethnocentric. After all, it means national determination for each constructed “nation”. This seems obvious, but I believe this specious concept has clouded your good judgement, Felix. If we are so concerned with the needs and wants of our constructed and homogenous nation, how can we begin to pursue a state in which all peoples are considered equal? If we are so bound up with the desires and needs of, for example, the Dutch in Netherlands as is the constitution of the nation-state, how can we begin to address the needs of other nationals inevitably living within any given state?

And so, I reject your position that we might create a nation-state free from ethnocentrism. It is a violent logic that is thrust upon even those too young to understand what it means. It seems abundantly clear, that these children who are the subject of this debate, in having their Greekness thrust upon them, will one day succumb to the same nationalist tendencies upon

which both, we international and Dutch students, have come to critically reflect – only with the benefit of hindsight. That, I argue, is the real tragedy of this case.

Located as it is at the margins of Europe, we experienced that Greece is not just like any other Western European country, but shaped - in culture and cuisine, politics and geographic position – by a split between Europe and the East.

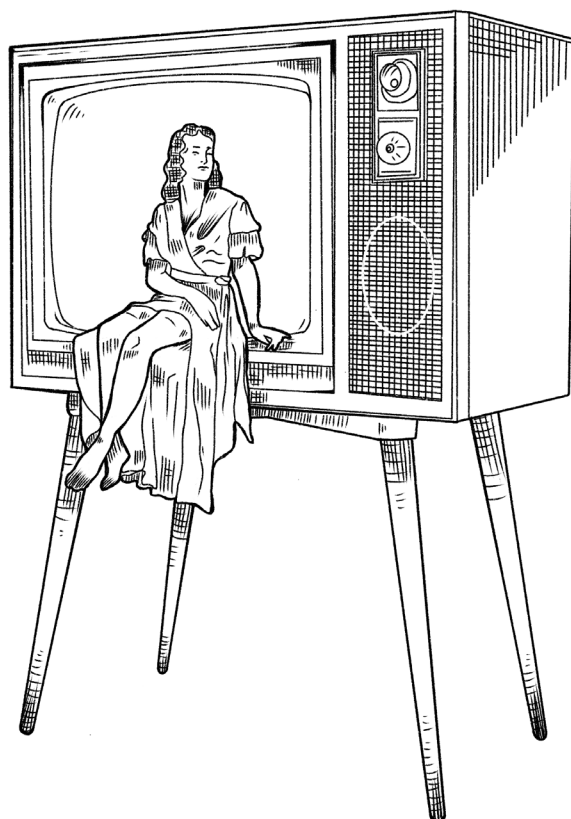
FELIX: I agree that ‘pre-reflective’, and exclusivist forms of nationalism are profoundly harmful. Yet this does not provide, I claim, conclusive evidence for the inherent destructiveness or irreparability of the nation state. As with other tainted concepts – like modernity, rationality or justice – we should not throw the idiomatic baby out with the bath water. There is much positive to be retained in the construct of a nation-state that a straightforward rejection thereof simply cannot account for. I alluded to the nation as one of the protective entities for liberal-democratic principles already (although the EU, for example, fulfils this task too in a measure). The emotional and cultural capital that a nation can offer, however, should also not all-too hastily be discarded. Despite, or more likely, precisely *because of* increasing globalisation, people yearn for a sense of cultural identity – which the nation-state is often able to provide. The big conundrum, then, is to reconcile the twofold status of the nation as both a source of cultural identity *and* as an inclusive space for those who identify with its underlying democratic-liberal-principles. Greece does not currently manage this balancing act particularly well. Yet it not managing this balancing act does not suggest the impossibility of the act in any way – or so I believe. Maybe herein lies our disagreement?

Concluding remarks

As the parade drew to its close, the last Souvlakis were digested, and the last Uzos imbibed, it was time for us to make our much-lamented way back home (if, in light of the many international students in our group, the word “home” is even appropriate here). While saddened by the inevitable end of our trip, a number of things did ultimately offer us a modicum of solace. Namely, the prospect of *bitterballen*, *kaassouflé* and *frikandel speciaal* to be eaten upon our arrival in the Netherlands. Granted, not everyone was equally enthusiastic about this prospect. What everyone was enthusiastic about, however, was the week that laid behind us – the memories it created, the culture it intro-

duced us to and the insights it unearthed. We learned about the practicalities of field-research, the importance of being prepared even for the unpreparable, and the relevance of inter-cultural knowledge. Located as it is at the margins of Europe, we experienced that Greece is not just like any other Western European country, but shaped - in culture and cuisine, politics and geographic position - by a split between Europe and the East.

Having immersed ourselves in Greek culture, in any case, the title of the module '*Edges of Europe*' ceased being just another trite title of a university course - it became a lived experience for everyone involved. An experience that will certainly continue to linger in the heads of all of us - even after the module itself, too, which will soon draw to its inevitable close.



De prestatimaatschappij - dat ben jij?

Marije Dümmer

In het kader van 50 jaar Splijtstof reflecteren we in deze editie op hoe het studentenbestaan in de afgelopen decennia is veranderd. Hoe wordt er tegenwoordig tegen studenten aangekeken? Wat karakteriseert het studentenleven van vandaag?

Er is een onderwerp dat de hedendaagse studententijd als geen ander bepaalt: studentenwelzijn. Dat staat namelijk onder druk. Tijdens de coronapandemie kwam het welzijn van studenten terecht enorm in de aandacht te staan, maar serieuze problemen bestonden al langer. Want vóór alle narigheid rondom eenzaamheid en het leven op een veel te dure kamer van 13 vierkante meter, die ook nog eens te gebrekkig internet heeft om die *zoommeeting* te kunnen volgen, was er al één en ander aan de hand. Burn-outs, perfectionisme, keuzestress, zorgen om hoge cijfers, zorgen om studieschulden, zorgen om studieovertraging, zorgen om een goed CV, zorgen om... Kortom: studenten vandaag de dag dreigen aan prestatiedruk ten onder te gaan.

Hoezo, prestatiedruk? En hoe zijn we in deze situatie terechtgekomen? Een zoektocht door krantenartikelen en informatiepagina's van de Radboud Universiteit over studentenwelzijn levert een inmiddels bekend verhaal op: wij leven in de zogenoemde "prestatimaatschappij". In onze huidige maatschappij meten we onze waarde aan de hand van individuele successen. In constante competitie met elkaar floreren alleen zij die het hardst werken, de beste baan hebben, de interessantste hobby's oppakken. Ook de universiteit is doordrongen van deze wedijvering. Die is bijvoorbeeld terug te zien in de selectieprocedures die onderdeel zijn van de toelating tot vele studies, het *judicium cum laude* en het publiceren van data die laten zien hoe je op je tentamen hebt gescoord ten opzichte van je medestudenten. Dit alles reflecteert een cultuur waarin studenten op allerlei vlakken moeten excelleren om mee te kunnen komen. Hoge cijfers, een bestuursjaar, medezeggenschap, een toffe stage: studenten lijken cv-jagers geworden die het een *flex* vinden om het altijd druk te hebben, die doorgaan met ploeteren tot ze in de vakantie eerst moeten uitzieken, in plaats van uitrusten, en die zich tegelijkertijd zorgen maken dat het alsnog niet genoeg is.

"Nou, nou, sneeuwvlokje, zo kan 'ie wel weer!" hoor ik de *boomers* in de Trouw-opiniestukken al driftig optikken.¹ "Torenhoge verwachtingen, alleen het allerbeste willen en dan ook nog klagen dat je het zo zwaar hebt. Ga gewoon werken voor je geld, word wat weerbarstiger en realiseer je dat je het

1 Zie bijvoorbeeld Annelies Mons-Andreae, "Deze generatie studenten heeft geen pech, maar is verwend," *Trouw*, 26-04-2022. <https://www.trouw.nl/cs-be9c59ca-geraadpleegd-10-07-2022>.

ontzettend goed hebt.” Ik wil ook zeker niet beweren dat wij het allemaal het moeilijkst hebben — zo maken juist wij, hoger opgeleiden, kans op een hoog salaris en een koophuis. En natuurlijk zijn er ook zat excellerende studenten die zich niet zo herkennen in deze prestatiestrijd. Studenten die de tijd van hun leven hebben en deze zonder zorgwekkende klachten weten door te komen, die genieten van de verrijking van allerlei nevenactiviteiten, die het leuk vinden om hard te studeren, die hoge cijfers voldoening vinden geven, en die beamen dat niet altijd alles leuk kan zijn en dat het leren omgaan met stress en moeilijkheden hoort bij je ontwikkeling. Jezelf ontplooien, dingen uitproberen, jezelf uitdagen: dat kunnen allemaal mooie en welkome doelen zijn.

Dat alles neemt echter niet weg dat welzijnsproblemen voor een schrikbarend aantal studenten zeer reëel en serieus zijn. Afgelopen november publiceerden het Trimbos-instituut, het RIVM en GGD GHOR Nederland voor het eerst een rapport van landelijk onderzoek naar studentenwelzijn.² Daaruit blijkt dat 62% van de studenten veel of heel veel stress ervaart en dat de helft kampt met klachten zoals uitputting en prestatiedruk. Hoewel in deze cijfers ook het uitvergrotende effect van de coronalockdowns gereflecteerd wordt, wordt tegelijkertijd onderkend dat deze problemen al langer onder de oppervlakte broeien. Een zorgelijke trend die niet weg te praten valt met nuances zoals die hierboven.

Gelukkig zijn er tal van oplossingen op de markt om deze vernietigende prestatiedruk te lijf te gaan. Zo kunnen studenten aan de RU terecht bij studieadviseurs en studentenpsychologen, is er sinds vorig jaar een coördinator studentenwelzijn, kunnen studenten op het platform Frisse Gedachtes chatten met psychologiestudenten en ervaringsdeskundigen, en is de universiteit een onderzoek gestart naar studentenwelzijn om studentenwelzijnsbeleid beter vorm te kunnen geven. Deze maatregelen kennen heus ook hun problemen. De wachtlijsten bij de studentenpsychologen zijn notoir lang, en de universiteit slaat de plank soms behoorlijk mis – denk terug aan de huilkamer als trieste ‘oplossing’ voor het lijden van studenten. Desondanks lijkt de universiteit studentenwelzijn serieus te nemen en lijkt ze zich in te willen spannen om studenten actief te ondersteunen bij prestatiedrukgerelateerde klachten, en dit applaudiseer ik van harte.

Tegelijkertijd bekruipt mij de indruk dat deze maatregelen ten dele symptoombestrijding zijn van een onderliggend probleem dat niet in ons hoofd zit, maar in de wereld. Symptoombestrijding die tot overmaat van ramp de verantwoordelijkheid om tot een oplossing te komen vooral bij studenten neerlegt.

2 RIVM, *Monitor Mentale gezondheid en Middelengebruik Studenten hoger onderwijs*, <https://www.rivm.nl/bibliotheek/rapporten/2021-0194.pdf>.

Het overkoepelende advies van al deze maatregelen lijkt: doe gewoon lekker niet mee! Laat de prestatimaatschappij links liggen, zorg dat je alleen doet wat *jij* aankan en maak je verder niet druk om wat anderen daarvan denken. Ten grondslag aan deze raad ligt het idee dat die prestatiedruk in onszelf zit. Wij willen de beste zijn, wij weten geen realistische verwachtingen te stellen, wij vergelijken onszelf constant met anderen. De boodschap lijkt dat we onszelf dit doemdenken opleggen door mee te gaan in de prestatimaatschappij.

Zo wordt het probleem – en ook de oplossing – vooral bij studenten gelokaliseerd. De problemen bestaan in onze geest, in onze houding en denkbeelden, en in ons gedrag dat daaruit voortkomt, en dáár moet wat aan gedaan worden – door onszelf.

Op het eerste gezicht doet dat aan als goed nieuws: hartstikke fijn dat studenten zelf de mogelijkheid hebben hun problemen op te lossen, met wat hulp van de studieadviseur of studentenpsycholoog als ze dat willen. Toch is het een wrang advies.

De wachtlijsten bij de studentenpsychologen zijn notoir lang, en de universiteit slaat de plank soms behoorlijk mis – denk terug aan de huilkamer als trieste ‘oplossing’ voor het lijden van studenten.

Het is ongetwijfeld ontzettend goed voor mijn mentale gesteldheid om mijzelf niet te veel met anderen te vergelijken. Maar doen degenen bij wie ik straks op sollicitatiegesprek kom dat dan niet? Het is vast een goed idee om toch maar níet dat ene clubje of die stage er nog bij te doen, maar via-via is wel dé manier om aan een baan te komen, zo wordt mij verteld. Stoppen met hoge cijfers nastreven kan, maar misschien geef je daarmee ook je kans op een promotieplek op. Een jaar uitlopen, zoals ikzelf ga doen, is helemaal niet erg hoor. Tenminste, mits je een goede reden kan aanvoeren, word ik gewaarschuwd, waarmee dan weer zo iets als een stage bedoeld wordt.

En ja, ook met een zes gemiddeld en zonder nevenactiviteiten zal je heus wel ergens aan de slag kunnen. Maar voor afgestudeerden die willen werken bij bijvoorbeeld een uitgeverij of in de culturele sector of als PhD-kandidaat, om wat voorbeelden van de ‘na je studie’-adviezen van de RU filosofiewebpagina’s aan te halen, wacht wel degelijk een concurrentiestrijd waarin een filosofiediploma op zichzelf geen *golden ticket* naar de begeerde baan is. Dan doet wat jij nog meer hebt gedaan er toch wel toe. Hoe goed het ook voor studenten kan zijn om niet aan die strijd mee te willen doen, dit systeem is er

en je daar als individu vanaf keren kost iets. Het kan je een baankans kosten op de competitieve arbeidsmarkt. Het kan je een beurs kosten waarvoor hoge cijfers nodig zijn.

Je kan je zoveel als maar lukt op *self care* storten en elke welzijnsseminar bezoeken die de faculteit te bieden heeft – en het is fantastisch als dat studenten helpt niet vast te lopen en gelukkiger te zijn. Maar alsnog geldt: studenten zijn zelf niet de voornaamste oorzaak van dit probleem. Het komt niet door *hun* houding. Die druk van buiten is er.

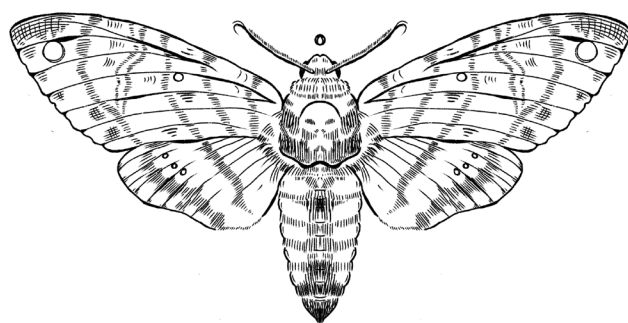
Het is al lang en breed bekend dat de welzijns crisis onder studenten wordt veroorzaakt door druk van buitenaf. Waarom blijft de faculteit dan volharden in de oplossing bij studenten te leggen? Waarom moeten juist zij zo hard werken om dit op te lossen? Doe wat aan die externe omstandigheden!

Het resultaat is hopelijk dat een volgende generatie studenten bij het zestigjarige bestaan van Splijtstof niet meer hoeft te constateren dat het met het studentenwelzijn zo slecht gesteld is, dat het hét definiërende topic van hun generatie is.

Het kán ook anders: zo kunnen studenten aan de RU *honourslabs* volgen met als enige toelatingseisen interesse en motivatie in het onderwerp, en zonder dat er een gestandaardiseerde eindbeoordeling bij aan te pas komt. Een mooie proeftuin voor studenten om hun interesses te exploreren, maar wel een die bovenop hun reguliere, verplichte programma komt. Een interessante maatregel die het tij begint te keren treffen we aan bij de Vrije Universiteit Amsterdam. Daar werd afgelopen april het *judicium cum laude* afgeschaft bij de masteropleidingen van de faculteit Geneeskunde. Eerlijkheid gebiedt te zeggen dat dit niet alléén gemotiveerd werd door het verlangen studentenwelzijn te verbeteren: hoge cijfers worden geacht niet langer het type kennis en vaardigheden van de huidige ideale arts te representeren – en worden daarom als ongepaste graadmeter voor bekwaamheid gezien. De realisatie dat de extreme fixatie op hoge cijfers de plank mislaat voor het opleiden van gemotiveerde en goede mensen is een belangrijke. Bovenal toont een dergelijke maatregel ons dat systemische verandering nu al mogelijk is. Het ligt binnen het bereik van faculteiten om stappen te nemen die misschien onorthodox of radicaal lijken, om een diepgeworteld stelsel van oneigenlijke prestatie-indicatoren op de schop gooien. Hoe dat er precies uit kan zien voor

de FTR, weet ik niet. Niettemin is het belangrijk dat er gezocht wordt naar wezenlijke oplossingen zonder studenten daarbij op te zadelen met de taak hun mentaliteit te veranderen in een omgeving die dat heel moeilijk maakt.

Het resultaat is hopelijk dat een volgende generatie studenten bij het zestigjarige bestaan van *Splijstof* niet meer hoeft te constateren dat het met het studentenwelzijn zo slecht gesteld is, dat het hét definiërende topic van hun generatie is. Laten we hopen dat de universiteit inziet dat haar daadkracht verder rijkt dan de huilkamer.



Nadenken over vriendschap – want we *kunnen* niet anders.

Boekrecensie *Doodgewone vrienden*

Dani Lensen

Paul van Tongeren | *Doodgewone vrienden* | Amsterdam: Uitgeverij Boom | Mei 2021 | 192 pagina's | €21,50

Paul van Tongeren is emeritus-hoogleraar aan de Radboud Universiteit en vervult in de periode 2021-2023 de functie van Denker des Vaderlands. Voorheen werd deze functie door filosofen als Daan Rovers, René ten Bos en René Gude bekleed. In mei 2021 voltooide hij een boek over een onderwerp waar hij al een lange tijd over nadent en waar hij voorheen colleges over heeft gegeven: vriendschap.

Van Tongeren heeft zijn taak als Denker des Vaderlands beschreven als nadenken: “Afstand nemen en met behulp van voor-denkers aandacht vragen voor wat vanzelfsprekend lijkt maar het niet is.” In *Doodgewone vrienden* draait dit nadenken geheel om vriendschap, een onderwerp waar in de geschiedenis van de filosofie veel over geschreven is. Dat is ook niet zo vreemd: vriendschap is immers een onderwerp dat voor iedereen een persoonlijke betekenis heeft en ons om die reden allemaal wel eens aan het denken zet. Hoewel we allemaal een idee bij vriendschap hebben, komen we al snel in de problemen wanneer we *exact* willen duiden wat vriendschap inhoudt. Van Tongeren geeft expliciet aan dat niemand dit boek moet openslaan in de verwachting eindelijk *definitief* te weten te komen wat vriendschap precies is. Het draait niet om het antwoord, maar om de vraag. Het belang zit in het *nadenken* over wat vriendschap is. Van Tongeren maakt hiervoor gebruik van verschillende filosofische figuren die ieder in een apart hoofdstuk centraal zullen staan. Denk daarbij aan bijvoorbeeld Plato, Aristoteles, Cicero, Montaigne en Nietzsche.

Waarom nadenken over vriendschap?

We hebben toch helemaal geen definitie nodig om vriendschap te ervaren? Bovendien lijkt het erop dat we toch geen antwoord zullen krijgen op de vraag. Waarom dan nog nadenken over vriendschap? Het antwoord van Van Tongeren luidt: omdat we haast niet anders kunnen. Het is een vraag die zich blijft opdringen. Zo schreven de oude Grieken al over deze vraag en vandaag de dag is de vraag nog net zo relevant. Vragen als “Is X wel een échte vriend?”, “Wat moet ik overhebben voor mijn vrienden?” en “Waarom is Y mijn beste vriend?” zijn haast allen aan ons bekend. Al deze praktische vragen lijken terug te gaan op de fundamentele vraag wat vriendschap precies is. Het is een vraag die ons direct dan wel indirect blijft bezighouden.

Hartstikke dood

De titel *Doodgewone vrienden* is een speelse verwijzing naar een merkwaardig verschijnsel in het nadenken over vriendschap. Een motief dat bij veel denkers een rol speelt is de gedaante van de *dode vriend*. Wellicht zal dit aanvankelijk wat vreemd lijken, maar het is een verschijnsel waar de meesten zich wel iets bij kunnen voorstellen. Wanneer een geliefde sterft zijn we door rouw geneigd deze persoon in zekere zin ‘perfecter’ te herinneren dan hoe we dat voorafgaand aan diens dood deden. We spreken vaak vol lof over overleden dierbaren en ervaren een ongemak wanneer we op een negatieve manier over hen spreken; we dienen respect te hebben voor de doden. Wanneer we dan maar blijven nadenken over wat de ideale vriend is, belanden we bij de vriend die er niet meer is: de dode vriend. Doordat we blijven malen over wat een ideale vriend is, raken we het contact met de werkelijkheid enigszins kwijt.

Het draait steeds weer om de vraag: wat is vriendschap? Maar een andere relevante vraag komt vrijwel niet aan bod: waarom vriendschap?

Idealiseren

Het nadenken over vriendschap gaat gepaard met een gevaar dat wellicht inherent is aan de filosofie: het denken kan ons op een afstand plaatsen van de ervaren werkelijkheid. Dit toont Van Tongeren prachtig aan met een analyse van de dialoog *Lysis* van Plato, die draait om de aard van vriendschap (*philia*). Socrates wilt Hippothalès helpen met het maken van vrienden en wijst daarbij ten eerste op het belang van te weten wat vriendschap überhaupt is. Daar schuilt meteen al het gevaar. Socrates vervangt de concrete werkelijkheid door het *weten* wat iets is. Als je niet weet wat vriendschap is, kun je ook geen vrienden hebben. Maar daarin schuilt het gevaar dat we de reële feitelijke vriendschappen totaal vergeten. Zoals ik eerder aangaf is dit wellicht inherent aan de filosofie, omdat wanneer filosofen over iets uit de werkelijkheid blijven nadenken, ze zich mogelijk juist verwijderen van de werkelijkheid waar ze over nadenken. Betekent dit dan dat we niet moeten nadenken? Nee, zegt Van Tongeren, want we kunnen immers niet anders. We zullen dit alleen op een manier moeten doen die de feitelijke vriendschap bewaart. We moeten de realiteit niet ‘kapot’ redeneren. Van Tongeren haalt de woorden ‘Blijf de aarde trouw’ aan van Nietzsche. We moeten de aardse realiteit, waar het om draait, niet vergeten. Zo moeten we de reële vriendschappen ook niet verwaarlozen door het ideaal van de dode vriend. “Gewone, liever dan dode vrienden.”

Eindbeoordeling

Iets wat Van Tongeren ontzettend goed doet in *Doodgewone vrienden*, is de maatschappij het belang tonen van de academische filosofie. Als Denker des Vaderlands vindt hij het namelijk ontzettend belangrijk het vaderland te tonen dat de filosofie iets belangrijks te zeggen heeft. Het is ook niet een boek dat ‘slechts’ gaat over vriendschap. Het gaat ook over filosoferen in het algemeen. Waarom doen filosofen zo moeilijk? Waarom zo abstract nadenken over vragen die we hoogstwaarschijnlijk nooit succesvol zullen beantwoorden? Van Tongeren blijft zich verplaatsen in de niet-filosoof. Dat is dan ook iets dat *Doodgewone vrienden* siert als eerste boek in zijn periode als de nieuwe Denker des Vaderlands. Filosofie spreekt over vragen die ons allemaal impliciet of expliciet bezighouden en is alleen dan relevant, aldus Van Tongeren.

Het draait steeds weer om de vraag: wat is vriendschap? Maar een andere relevante vraag komt vrijwel niet aan bod: *waarom* vriendschap? Het is ook ontzettend interessant om na te denken over de drijfveren achter vriendschap. Waarom willen we überhaupt vrienden hebben? En waarom hechten we waarde aan het etiket ‘vriend’? We zouden ons voor kunnen stellen enkel met onszelf bezig te zijn en enkel (onpersoonlijke) relaties met anderen aan te gaan wanneer dit ons nut oplevert, zoals een ruil. Mensen zijn geneigd emotionele waarde te hechten aan vriendschappen en ervaren een prettig gevoel wanneer we mensen “vrienden” kunnen noemen. Waarom is dat zo? Deze vragen worden niet echt behandeld in Van Tongerens boek.

Doodgewone vrienden is een boek dat geen voorkennis van de filosofie vereist en bijzonder goed te lezen is. De wijze waarop Van Tongeren de gedachten van de verscheidene filosofen behandelt is erg gemakkelijk en gemakkelijk te volgen. Ik raad het boek eenieder aan die geïnteresseerd is in het gedachtegoed van enkele grote denkers met betrekking tot vriendschap. Het boek leent zich ook ontzettend goed voor niet-filosofen die kennis willen maken met de filosofie. Van Tongeren verplaatst zich namelijk steeds in de niet-filosofen. Ik heb van *Doodgewone vrienden* genoten.

The End of Phenomenology

Bookreview

Sidney de Laat

Tom Sparrow | *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*
| Edinburgh: Edinburgh University Press | June 2014 | 197 pages | €27,27
(paperback)

Over the past decades, the reign of phenomenology within philosophy has been the subject of growing scrutiny. A new type of thinking is around the corner, one that is more capable of confronting the issues phenomenology has faced. This new philosophy is speculative realism. This, in short, is the underlying thought of Tom Sparrow's "The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism." In it, Sparrow discusses the problems that are inherent to phenomenology, and presents a new philosophy that challenges the project of phenomenology.

The introduction of Sparrow's book, titled *Once Again, What is Phenomenology?*, presents phenomenology as a philosophy that tries to combat the Kantian idea of a difference between things as they appear to us, and the true, inaccessible nature of things. Phenomenology is, then, the philosophy that "promised to get us 'back to the things themselves.' That is, back in touch with the world of lived experience *as it is lived.*" (p. 1) In this chapter, Sparrow brings forth some points of critique with regard to phenomenology that he will later address more adequately. At the same time, Sparrow introduces speculative realism as a philosophy that tries to distance itself from the subject-driven thought of phenomenology and intends to speak of a reality independent of the subject's thoughts on this very reality.

In the subsequent chapter, *Realism in Phenomenology*, Sparrow addresses phenomenology's relationship to the distinction between realism and idealism. Realism being the view that entities exist truly and independently of our perception, and idealism being the view that reality is in fact dependent on our understanding of it. That is, there is nothing 'beyond' our perception of entities. Via a discussion on the theories of Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty, Sparrow arrives at the conclusion that, despite their supposed metaphysical neutrality, each of these philosophers is committed to a decidedly antirealist, and thereby idealist, programme.

The issue according to Sparrow is that phenomenology is committed only to speaking of *phenomena* or appearances. In short: how things appear to us. Because phenomenology does not want to infer anything beyond how things appear to us, it inevitably results in idealism. It cannot inform us about

anything ‘beyond’ our perception of things. And thus, Sparrow argues, it is impossible for phenomenology to realize its own battle cry: “To the things themselves.”

Besides the fact that phenomenology is inherently idealist and unable to hold a metaphysically ‘neutral’ position, another issue is put forth by Sparrow. From Sparrow’s exposé on the Holy Trinity of phenomenology, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty, it becomes apparent that there is no unified phenomenological ‘method’ underlying their individual theories.

Whereas Husserl requires that phenomenology is a rigorous science with a definite methodology, Merleau-Ponty paints phenomenology as merely a ‘style’ of philosophy. Whereas Husserl chiefly sees phenomenology as a way to study consciousness, Heidegger perceives phenomenology as an engagement with the question of Being. For Sparrow it is thus evident that to speak of *the* phenomenological tradition is a dubious endeavour.

One of the chief issues of correlationism is that it results in irrational fideism. That is, the belief that outside of reason there exists an altogether different sphere in which reason has no say whatsoever.

In *The Rhetoric of Realism in Phenomenology*, Sparrow argues that despite the fact that phenomenology cannot get to the “things themselves,” it nonetheless employs a type of writing that makes it appear as if it does. Through what Sparrow dubs the “Rhetoric of Realism”, phenomenologists attempt to trick us into thinking that they are able to access things as they truly are. By referring to thinkers such as Levinas, Sartre, Merleau-Ponty and Husserl, Sparrow demonstrates that words such as “embodiment,” “thrownness” or “concrete” may give us a feeling of having immediate access to reality, but this is merely a play on words.

The subsequent two chapters, *Phenomenology as Strong Correlationism* and *Phenomenology: a Philosophy of Access*, each discuss a well-known author within Speculative Realism. Respectively Quentin Meillassoux and Graham Harman.

According to Meillassoux, twentieth-century philosophy, and specifically phenomenology, has been characterized by ‘correlationism.’ Correlationism is the view that subject and object are an inseparable duo: the object is a correlate of the subject and vice versa. “Correlationism, once again is “the idea according to which we only ever have access to the correlation between

thinking and being, and never either term considered apart from the other.”” (p. 86) For Meillassoux, phenomenology is correlationism *par excellence*, and he describes it as “strong correlationism” accordingly.

One of the chief issues of correlationism is that it results in irrational fideism. That is, the belief that outside of reason there exists an altogether different sphere in which reason has no say whatsoever. Within this realm, anything is possible, but it cannot be accounted for or understood through reason. It is impossible to say anything about this ‘beyond,’ because it is fundamentally beyond our grasp. Within phenomenology, it is not possible to reach beyond the phenomena. They are the only things the subject has at its disposal. Everything beyond the phenomena is a question of *belief*, not of *knowledge*. As such, Meillassoux argues that phenomenology is fideistic. Because Meillassoux is interested in making the world beyond phenomena accessible again, the fideism of phenomenology is a dead end.

Second is Graham Harman. Like Meillassoux, Harman is of the view that within phenomenology thought and being are inseparably related. Harman uses the term ‘Philosophy of Access’ to describe this relation. In opposition to this ‘Philosophy of Access,’ Harman introduces ‘Object Oriented Ontology,’ or OOO. The foundation of Harman’s OOO is his interpretation of Heidegger’s notion of ‘Tool-Being’ or *Zuhandenheit* — *Zuhandenheit* being the way in which objects are able to appear to us or withdraw from us. For Harman, *Zuhandenheit* is not restricted to the human subject: objects also appear to and withdraw from other objects, thereby constituting networks. This is not just true for utensils, machinery and such, as is the case in Heidegger, but it is true for *every* object. In this way, Harman creates a philosophy that does not prioritize the human subject, and instead tries to account for the entirety of objects in reality.

Despite the fact that Sparrow’s treatment of Speculative Realism is focused on Meillassoux and Harman, he also discusses authors such as Ian Hamilton Grant and Ray Brassier. Levi Bryant, Timothy Morton, Ian Bogost and Jane Bennet are considered as proponents of a ‘second wave’ of OOO. Sparrow’s exposition on the obstacles inherent in phenomenology, and the opposing theories formulated by figures such as Meillassoux, Harman and other noteworthy figures, is executed with competency and expertise. Sparrow not only demonstrates that he is well-versed in the field of phenomenology, its standard-bearers, and the various threads – or the absence of such threads – that unite these philosophers, he also demonstrates his capability to present an intriguing account of the vast and often scattered array of speculative realist philosophers.

Whereas Sparrow's exposé on the chief representatives of speculative realism is valuable, his own criticisms directed at phenomenology are often lacklustre. Sparrow is keen on continuously squeezing phenomenology into a straitjacket, one that resembles a false dichotomy.

While criticizing phenomenology for a lack of continuity in method between its practitioners, he is quite happy to brush off the existence of the very same disunity within speculative realism.

By artificially positing practitioners of phenomenology within a rigorous distinction between realism and idealism, Sparrow does not entirely do justice to the project of phenomenology. Applying frameworks such as the distinction between realism and idealism to existing philosophies can disclose to us new viewpoints previously unseen, thereby adding onto our understanding of the subject. In this case however, it skews our understanding. Sparrow does not give a satisfactory answer as to why it is necessary to think in terms of idealism and realism. He cannot answer as to why phenomenologists should be interested in being 'realist' or 'idealist', yet asks of them that they take this distinction very seriously. Is it not one of phenomenology's achievements to transcend this way of thinking? Sparrow's demand betrays a bias that makes it easier for him to agree with the speculative realists beforehand.

Simultaneously, Sparrow holds a double standard between phenomenology and speculative realism. While criticizing phenomenology for a lack of continuity in method between its practitioners, he is quite happy to brush off the existence of the very same disunity within speculative realism. Sparrow is aware of doing this, but excuses himself by writing that, in contradistinction to phenomenologists, speculative realists do not claim to practice such a thing as "speculative realism". This argument is not very convincing, however.

In conclusion, Sparrow presents an extensive and intriguing account of the practice of phenomenology. Although many have done so before him, the unique value of Sparrow's book is that phenomenology is considered through the perspective of speculative realism. His presentation of phenomenology is broad and engaging, but at times quite unfair. Although his exposé on speculative realism and its relation to phenomenology is clear and thought-provoking, the speculative realist critique he presents is to be taken with a grain of salt. As such, the book is an interesting read for those who are familiar with phenomenology and are interested in viewing it from new perspectives.

