

VOORWOORD

In de lijn van het denken van Rudolf Boehm en in het bijzonder van zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* heb ik een filosofie ontworpen waarin de menselijke eindigheid en sterfelijkheid centraal staan. Mijn *Op de vlucht voor de eindigheid. De ziekte van de moderniteit*¹ beschouw ik hiervan als in een zekere zin het eindpunt². Sedertdien heb ik me beijverd om dit project van een filosofie van de eindigheid te verfijnen, te confronteren met andere invalshoeken, en enkele keren bij te sturen. Dat heeft nog geleid tot mijn *Solidariteit/rivaliteit. Ruil en gift bij Marcel Mauss en Pierre Bourdieu*, 2009 en tot mijn *Nietzsche over de wil tot macht. Foucault in zijn spoor*, 2015. En tot de teksten die ik hier presenteer! Ze vormen samen een eenheid in verscheidenheid met naar alle waarschijnlijkheid mijn laatste – en ik hoop mijn vruchtbaarste – reflecties over eindigheid en sterfelijkheid.

De teksten dateren van na 2011 uitgezonderd de tekst over Feuerbach, die ik te belangrijk vond (voor een deel als aanloop tot en voorbereiding op de tekst over de religie van de jagers/verzamelaars) om hem hier niet te plaatsen. Het gaat trouwens om een ingekort en bewerkt artikel dat (slechts) online verschenen is in *Vlaams marxistisch tijdschrift* (2003). Alle andere teksten zijn oorspronkelijk verschenen in *De wil van Minerva*, natuurlijk op de ongepubliceerde na.

Een rangschikking drong zich op. Het eerste deel *Eindigheid* vangt aan met twee hoofdstukken over wat de zin van een eindig, sterfelijk leven zou kunnen zijn. Ik verwoord hiermee de kerngedachten van mijn

¹W. Coolsaet, *Op de vlucht voor de eindigheid. De ziekte van de moderniteit*, Antwerpen, Apeldoorn, 2006; W. Coolsaet, *De hedendaagse filosofie tot het bittere einde doorgedacht. Afscheid van Nietzsche, Heidegger, Wetenschapsfilosofie*, Antwerpen, Apeldoorn, 2006.

²De neerslag hiervan bestaat in een hele reeks artikelen en in de volgende boeken: *De verkeerde wereld. Opstellen over Illich, Commoner, Toffler, Kuhn & Feyerabend, Althusser*, 1985; *Mens en arbeid. De menselijke verhoudingen en de arbeid in een filosofie van de eindigheid*, 1987; *AUTARKEIA. Zelfgenoegzaamheid en rivaliteit in de Griekse cultuur*, 1993; *Mens tegenover mens*, 1997; *Eenzaam in de kosmos/een met de kosmos. Of hoe het hedendaagse denken over de natuur de mens uit zijn leefwereld verjaagt*, 1998; *Van Hobbes tot Hitler. Over moderne vormen van macht*, 1998.

eindigheidsfilosofie. In de volgende hoofdstukken pas ik die gedachten als het ware toe. In Dirk De Wachters reflecties meen ik een boeiende medestander te hebben (hoofdstuk 3). De Wachter pleit er voor de liefde als “gewoon” te zien en niet als een verheven (en dan wel onbereikbaar) ideaal. Ik stel in mijn tekst de eindigheidsgedachte nog wat scherper dan De Wachter zelf doet. Mijn houding tegenover Ignaas Devisch (hoofdstuk 4) is eerder ambigu, maar dit omdat hij het zelf is in zijn steunen op Pascals *divertissement*. Ik heb vervolgens een stevige studie gemaakt van wat de late Luc Ferry over de liefde in deze moderne tijd zegt (hoofdstuk 5). Dat leverde me veel bevestiging van mijn eigen stellingen op, maar ik kon spijtig genoeg niet tot het einde met Ferry meestappen. Zijn boek draagt heel wat bij tot onze problematiek van eindigheid en menselijke begrensdheid, zij het alleen al omdat het een en ander historisch plaatst, ook omdat het ons toont dat onze kernbegrippen (van hoofdstukken 1 en 2) niet zo maar uit de lucht gevallen zijn. Laat mij hier opmerken dat op economisch en milieuvlak Ferry een overtuigde “modernist” is. Hij pleit voor groei door middel van nieuwe technologieën, en dat moet het milieuprobleem oplossen. Op Ferry is de kritiek van Jason Hickel in zijn belangrijke boek *Less is more* van toepassing (zie hoofdstuk 4 in Deel II “Groeï of geen groeï – of, wat met de groeï?”). Als ik Ferry niet afgeschreven wil zien, is het ter wille van zijn kritiek op elke vorm van absolutisme (hoewel hij blijkbaar blind blijft voor wat er absolutistisch is in zijn groeïfanatisme). De tekst over Feuerbach in zijn *Das Wesen der Religion* heb ik opgenomen omdat Feuerbach werkelijk een diepgaand inzicht tot uitdrukking brengt in wat religie, in het bijzonder natuurreligie, kan zijn (hoofdstuk 6). Hij bezit natuurlijk niet de antropologische kennis die Roberte Hamayon heeft (samen met andere hedendaagse antropologen) (zie Roberte Hamayon in hoofdstuk 7 “Op zoek naar de oorsprong van de religie: de jagers/verzamelaars”). Mijn eigen werk steekt vol opmerkingen over religie (veel haal ik bij Luc Ferry) en ik heb steeds het plan gekoesterd het religieverschijnsel in zijn algemeenheid te doorgronden. Misschien is het stuk over de religie van de jagers/verzamelaars een wezenlijke bijdrage hiertoe. Voor de duidelijkheid: Feuerbach vat natuurreligie heel ruim op, gebed en dierenoffer, horen er bij, wat strijdig is met wat we weten over de religie van de jagers/verzamelaars. In feite rekent Feuerbach onder natuurreligie alle religies die niet monotheïstisch zijn. Hij zegt ook niets over hindoeïsme of boeddhisme.

Het voorlaatste hoofdstuk van deel I “Vragen, geven, krijgen, teruggeven” is een bespreking van het laatste werk van Alain Caillé, *Extensions du domaine du don*³. Alain Caillé en zijn groep M.A.U.S.S. hebben me geleerd dat de gift – geven, krijgen teruggeven – aan de basis ligt van

³A. Caillé, *Extensions du don*, Actes Sud, 2019.

de samenleving en van alle gemeenschappelijkheid. Ik ben hier uitvoerig op in gegaan in mijn boek over Mauss en Bourdieu. Een uiteenzetting van wat *le don* is, zou in feite en logischerwijze aan hoofdstukken 1 en 2 vooraf moeten gaan. De gift zelf laat immers bij uitstek de menselijke eindigheid blijken. Maar ik denk dat het vruchtbaarder is de lezer eerst een idee van wat eindigheid en sterfelijkheid impliceert mee te geven.

Mijn “Vragen, geven, krijgen, teruggeven” zal blijken veel meer te zijn dan een bespreking. We laten zelfs ongeveer de helft van het boek onbesproken. De bedoeling is veelmeer het begrip gift (geven-krijgen-teruggeven) met behulp van Caillé’s reflecties verder uit te diepen – waarbij echter enige kritiek op Caillé niet vermeden kan worden. De gift, zegde ik, is de basis van het samenleven. Het is een ten gronde ethisch begrip – universeel, letterlijk in alle, ook in de vroegste en de oudste samenlevingen (de jagers/verzamelaars) werkzaam. Het is een bron waaruit verschillende invullingen (uitbreidingen) van onze ethische gevoeligheid kunnen ontspringen. Ethische gevoeligheid (ethiek) is in die zin historisch en tot op aanzienlijke hoogte relationeel. Ik expliciteer wat dat betekent en in de paragraaf *retractio* doe ik aan zelfkritiek – heb ik immers toch in sommige publicaties⁴ ten onrechte wat ik universele ethische gevoeligheid genoemd heb de gehele mensheid, tot en met de meest primitieve en tot en met onze verre “voorouders” toegedicht, terwijl wat ik beschrijf als “het goede leven” (met volgens mij zijn noodzakelijke ethische impact) slechts erkenbaar is en ervaren wordt voor wie lid geworden is van de moderne maatschappij (zeg zo ongeveer sedert de Verlichting). Zoals vaak de kapitalistische economie in de premoderne maatschappijen “geprojecteerd” wordt, zo heb ik bijvoorbeeld de jagers/verzamelaars die aan kannibalisme doen (en er zijn heel wat dergelijke stammen) onterecht een schuldgevoel toegedicht (“ze weten toch wat ze doen, zij het ook impliciet”), terwijl het hun ethos *is* of er een wezenlijk onderdeel van uitmaakt.

Dat betekent niet dat wat ik als het hedendaagse ethische leven beschouw, in vraag gesteld moet worden, het is immers de (voorlopig) laatste ontwikkeling van wat uit het (solidaire) geven-krijgen-teruggeven ontsprongen is. Mijn beperkt relativisme – beperkt want er is een universele basis – is beïnvloed door Bernard Williams’ *Ethics and the Limits of Philosophy* – maar volgt hem in zijn *relativism of distance* niet tot het einde. Mijn lectuur van o.a. Descola’s werken over de Achuar/Jivaro’s en andere stammen uit het Amazonegebied heeft mij concreet duidelijk gemaakt dat er bij deze laatsten, op uitzondering van een grote samenwerking waarbij alles gegeven en teruggegeven wordt, weinig is dat wij modernen ethisch zouden noemen, denk aan de in hun ethos als vanzelfsprekend opgenomen koppensnellerij. Wat hierbij past is en-

⁴In het bijzonder in mijn *Op de vlucht voor de eindigheid*, 2006.

kel afstandelijkheid – ook al kunnen we moeilijk bij sommige praktijken onze afschuw onderdrukken (wat zijn redenen vindt in het feit dat we als het ware ongewild deze praktijken “actualiseren”).

De gift is een van mijn vooropstellingen. Er zijn er andere. Ik vind het belangrijk, vooraleer verder te gaan met de voorstelling van het boek (hoewel, zoals men zal zien, ik er in feite mee verder ga) te verduidelijken wat het betekent dat vooropstellingen voor mijn reflectie bepalend zijn. Het zou maar eerlijk zijn te vertrekken van het aangeven van de vooropstellingen waarop men bouwt. Een andere vooropstelling is de vrijheid, die, zoals het determinisme, een onbewijsbare metafysische vooropstelling is. Maar ook de gedachte van de (oorspronkelijkheid van) de leefwereld kan een vooropstelling genoemd worden en dat zal alvast het geval zijn in de ogen van wie bij welke andere vooropstelling ook zweert. *Mijn* vooropstellingen evenwel zijn van een bijzondere aard, want ze zijn niet *theoretisch*. Ik stel dat ze de explicite zijn van onze dagdagelijkse ervaring. Kunnen ze dan nog langer *vooropstelling* heten? We treden hier de jonge Marx en Engels bij in *Die deutsche Ideologie* – met de genoemde restrictie dat men misschien beter niet van vooropstelling spreekt – als zij zegden dat niet het [theoretische] bewustzijn het leven bepaalt maar het leven het bewustzijn en als ze toevoegden: “Deze beschouwingwijze is niet zonder vooropstellingen, ze verlaat ze geen ogenblik. Haar vooropstellingen zijn de mensen”. “De vooropstellingen waarmee wij beginnen zijn niet willekeurig, geen dogma’s, maar werkelijke vooronderstellingen, waarvan men slechts in de verbeelding kan abstraheren. Het zijn de werkelijke individuen, hun handelen en de materiële voorwaarden waaronder ze leven, zowel die welke zij aantreffen, als die welke zij door hun eigen handelen tot stand brengen”. De (solidaire) gift is zo’n “vooropstelling”. Ze is zowel werkzaam in de misschien meest oorspronkelijke culturen, de jagers/verzamelaars, als in ons moderne bewustzijn. Wie weet niet dat als men iemand (in de gepaste situatie) een cadeau geeft, men vroeg of laat een tegengift mag verwachten? Er valt hier wel niets te “bewijzen”. Dat geldt ook voor de andere vooropstellingen. Wat men wel kan, is op moeilijk te aanvaarden gevolgen wijzen die uit het poneren van bijvoorbeeld het determinisme afgeleid kunnen worden. Dat is wat Geert Keil doet in de beide grote werken van hem die we zullen bespreken (hoofdstuk 5 van Deel III, “Het determinisme onderuit gehaald”).

De vooropstelling van de gift impliceert nog een andere. Ontzettend veel antropologisch materiaal laat zien dat in de jagersculturen (maar ook elders) de verhouding tot de natuur als de verhouding tot een machtige, “geestelijke” werkelijkheid wordt opgevat. De “geest van het wild” functioneert bij de Siberische jagers als de partner in een “geven-krijgen-teruggeven”. Het is een ware “uitvinding” van de mens om deze natuur te vermensen – althans voor zover nodig is om met de na-

tuur in een verhouding van geven-krijgen-teruggeven te komen. In de jagers/verzamelaarsculturen is meestal de sjamaan hiervoor de bemiddelaar. Wat is het doel van de religie van “geven-krijgen-teruggeven”? Ervoor zorgen dat het wild “zich aandient”, dat de vruchten groeien, dat onweer, droogte, wateroverlast en andere rampen uitblijven, of, als ze zich voordoen, door interventie met de geest of met de geesten (die ze hebben veroorzaakt) een halt toegeroepen worden. Men wil verder de vruchtbaarheid van de vrouw behoeden, gezond blijven, kortom via de “dialogoog” met de hogere werkelijkheid (= de natuur) ervoor zorgen dat het leven gedijt. En wat met de dood? De sjamaan bij de Siberische Boerjaten kan enkel pogen hem uit te stellen. Er heerst enkel het vage bewustzijn van een levenskracht die in een zekere zin eeuwig is. Als de jagers/verzamelaars veetelers zijn geworden, en landbouwers, grijpt een belangrijke verandering in de religieuze opvattingen plaats – de verering van voorouders die ontspringt, kan zich ontwikkelen tot hun vergoddelijking. Goden ontstaan, en logischerwijs ook de unieke God. Hiermee zal ook de verhouding van geven-krijgen-teruggeven drastisch wijzigen. Ik heb deze wijziging niet geschetst en slechts enkele allusies gemaakt op hoe men tot god en goden kon komen.

Ik heb reeds hoofdstuk 7 “Op zoek naar de oorsprong van de religie: de jagers/verzamelaars” aangekondigd, mijn studie van het enorm belangrijke werk van Roberte Hamayon over de Siberische jagers/verzamelaars, dat ik heb uitgebreid tot een schets van de jagers/verzamelaars tout court. Tegelijk is dit stuk een voorstelling van het werk van Roberte Hamayon die, meen ik te zien, in Vlaanderen zo goed als onbekend is. Met deze studie poog ik te begrijpen wat de mensheid misschien wel vanaf haar eerste bestaan met religie bedoeld heeft. Ik wil aandacht vragen voor het addendum bij deze studie waarin ik de postmoderne concepties van de belangrijke Franse antropoloog Philippe Descola op de korrel neem. Het is belangrijk in te zien dat zijn “constructie” een dwaalweg is en het voornaamste punt hierbij is dat het de mogelijkheid afsnijdt om te begrijpen wat de zin van de religie – en hier in het bijzonder van de religie van de jagers/verzamelaars – betekent.

Ik eindig deel I met wat een buitenbeentje genoemd zou kunnen worden – hoewel het als van zelf ingepast kan worden in wat ik een filosofie van de eindigheid noem. Ik breng er de continuïteitsgedachte onder kritiek die stelt dat het verschil tussen mens en dier er in feite in bestaat dat er (haast) geen verschil is. Ik doe dat door in grote mate te steunen op het werk van Michael Tomasello die aan de hand van empirisch onderzoek aantoonde hoe chimpansees geen (wat ik noem) open perspectief hebben, ze kunnen zich niet in de andere verplaatsen. Dieren hebben daarenboven geen besef van hun sterfelijkheid en ze beleven geen (bewust) verloop van hun leven. Dat houdt consequenties in voor onze houding tegenover de dieren (vooral tegenover de dieren-met-bewustzijn).

Een laatste deel heb ik *Boehmiana* gedoopt. Dat mijn reflectie op eindigheid en sterfelijkheid de kern van Boehms denken in zich opgenomen heeft, kan de lezer reeds afgeleid hebben uit de lectuur van de teksten van deel I, maar de hier volgende teksten laten dit nog duidelijker zien. In een zekere zin heb ik Boehms denken verder geëxpliciteerd. Dat heeft wel tot enkele kritische ophelderingen geleid. Zo heb ik de idee uitgewerkt dat de “vlucht voor de eindigheid en de dood” in feite gelijkstaat met (of neerkomt op) “streven naar oneindigheid” – in onze tijd misschien best te duiden als de zoektocht naar eindeloze ontplooiing op alle fronten – cultureel, sociaal, economisch – van een zelfbetrokken individu in een versnipperde samenleving. Boehm heeft daar weinig aandacht voor – hoewel we enkele aanwijzingen in die richting zullen vermelden⁵. Ik toon verder aan dat Boehm in zijn latere werk in de trits “godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid” enkel nog de vrijheid lijkt te honoreren, of het zou moeten zijn dat hij in de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* zelf reeds onzeker was of men bij Plato en Aristoteles God en onsterfelijkheid wel “letterlijk” moest nemen. In hoofdstuk 3 vind ik het nodig de doel-middelverdraaiing in de kapitalistische economie nader te verklaren. Dat leidt tot een genuanceerdere visie op waartoe het kapitalisme in staat is – en ook tot wat wetenschap en technologie vermogen te realiseren aan voor mens en samenleving wenselijke resultaten.

Ik heb het toch wenselijk geacht toe te lichten wat Boehm onder het thema *zuiver theoretisch weten* verstaat (hoofdstuk 1). Ik doe dat door twee essentiële thema’s van zijn denken te versmelten; door zijn “subjectieve” aanpak (de schets van het theoretische ideaal in zijn *Kritiek der grondslagen*) met zijn “objectieve” aanpak (de schets van het dialectische project van het westerse denken in zijn *Dialectiek* en in meerdere verspreide teksten) samen te brengen. Dat toont helder de mislukking aan van het metafysische project van het westerse denken dat tot de *theoria* aanzet – hoewel, zoals gezegd, in de tekst de motivatie die de zuivere theorie bezielt nauwelijks aan bod komt, er in een zekere zin abstractie gemaakt wordt van het motief – godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid. Dat is een lacune die opgevuld moet worden, wil deze Boehmiana niet als

⁵Reeds de opbouw van zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* laat dit zien. Na in een eerste deel het ideaal van zuiver theoretisch weten met zijn motief “godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid” beschreven te hebben, geeft Boehm in een tweede deel aan hoe in de moderne tijd dit ideaal zich realiseert in een aantal doel-middelverdraaiingen. In een volgende deel wordt getoond hoe Descartes, Spinoza, Locke als het ware ondanks zichzelf het ideaal ondermijnen. Met Kant breekt een andere filosofie door. Ze erkent de eindigheid. De filosofie emancipeert zich van de wetenschap. Boehm laat vervolgens zien hoe de resultaten van die wetenschap heel problematisch zijn en weinig nuttigs voor de samenleving opleveren. Er is verder sprake van *ontwikkeling* maar die is *aanpassing* aan de wetten van de natuur. Hoe ook in onze tijd gestreefd wordt naar een of ander vorm van “godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid” komt niet of nauwelijks aan bod.

al te eenzijdig overkomen. Misschien maak ik dit goed in de tekst “God-gelijkheid, onsterfelijkheid en/of vrijheid. Omtrent Boehms duiding van Aristoteles en Plato”.

Speciale aandacht wordt gegeven aan de aan de kapitalistische economie eigen doel-middelverdraaiing. In het laatste deel van “De kapitalistische economie een doel-middelverdraaiing” ga ik zeker boven Boehms stellingen over de kapitalistische economie uit, zonder evenwel de doel-middelverdraaiing op te geven. Vervolgens (in hoofdstuk 4) “illustreer” ik, zo zou ik kunnen zeggen, de tekst over Boehms economisch denken met de bespreking van het belangrijke werk van Jason Hickel. In deze tekst viseer ik niet zozeer het kapitalisme als ideologie – wat Jason Hickel tegelijk met zijn zeer pragmatische en wetenschappelijk onderbouwde kritiek wel (en natuurlijk ook terecht) doet. Ook voor Jason Hickel geldt de kapitalistische typisch Boehmiaanse (dialectische) formule: geen kapitalisme zonder groei, geen groei zonder kapitalisme. Concreet: de groei is de onophoudelijke aanwas van grondstoffen en energie, en ondanks alle tot op heden getroffen maatregelen, blijven beide groeien. Het kapitalisme *is* dergelijke groei. Kapitalisme zonder groei is ondenkbaar. Wil de milieucrisis opgelost geraken, dan moet de groei stopgezet worden (voor het ogenblik hoofdzakelijk in de “rijke” landen) en dat betekent meteen ook het kapitalisme. Jason Hickel toont dat dit geen ramp moet zijn – veeleer een zegen.

Het voorlaatste hoofdstuk van Deel II is een bespreking van Geert Keils reflectie op determinisme (en vrijheid). Ze is volgens mij volkomen in overeenstemming met wat Boehm over determinisme en vrijheid denkt. Maar anders dan Boehm toont Geert Keil de onhoudbaarheid van het determinisme aan. Zoals Roberte Hamayon is Geert Keil, denk ik, een denker die in Vlaanderen nog steeds een grote onbekende is. Ik hoop dat mijn tekst de lezer aanzet tot het lezen van zijn werk (dat weliswaar, zeker wat het thema determinisme betreft geen gemakkelijke kost is, wat eveneens het geval is met het laatste hoofdstuk dat Boehms “stelling van het grondverschil” toelicht. Deze belangrijke stelling van Boehm die de begrippen voorwaarde en oorzaak en hun onderlinge verhoudingen toelicht, verdient zeker enige toelichting – en ook een kritische opmerking van mij.

Ik wens te beklemtonen dat de hier geplaatste stukken slechts een aspect van het werk van Boehm – al is het van fundamenteel belang – onder de loep nemen. En ik wijs er graag op dat Boehm een waaier van andere thema’s behandeld heeft. Ze zijn meestal veel toegankelijker dan wat zijn reflectie op het metafysische dialectische project van het westerse denken betreft. Het zou spijtig zijn dat mijn *Boehmiana* de lezer er van zou afhouden van deze andere invalshoeken kennis te nemen. Zo duikt vanaf ongeveer 1994 bij Boehm het thema van de menselijke verhoudingen op – liefde en liefdesverlangen, moraal en politiek (zie

het nummer 25 van het tijdschrift *Kritiek, Gemengde gevoelens, ook in verband met politiek en moraal*). Boehm heeft verder onder andere een *Tragiek. Van Oedipus tot Faust, een Schets van een poëtiëk* geschreven⁶. Als de lezer de meer filosofisch/technische stukken van Boehm links wil laten liggen (of ook het moeilijke hoofdstuk over Geert Keil), zou ik hem toch aanraden minstens hoofdstuk 1 en zijn vervolg hoofdstuk 2 waarin het metafysische project van het westerse denken geschetst wordt, te lezen, en vervolgens ook kennis te nemen van het laatste gedeelte “De doel-middelverdraaiing in de kapitalistische economie nader verklaard” van hoofdstuk 3.

Elk der hoofdstukken van dit boek is een eenheid op zich. Ze kunnen voor zich gelezen worden. Opdat dit tot een bevredigend resultaat zou leiden, was het gewenst om enkele overlappingsen of herhalingen maar beter niet te schrappen.

Mijn oprechte dank gaat naar Luc Vanneste en Henk Vandaele voor hun aanmoedigingen en voor hun kritisch doornemen van de ongepubliceerde teksten. Ik heb gretig gebruik gemaakt van hun vele opmerkingen.

Herkomst van de gepubliceerde teksten:

“Zin en onzin van leven en dood”, *De Uil van Minerva*, vol. 25 (2012), nr. 3, blz. 147–161.

“Solidaire verhoudingen en menselijke eindigheid”, *De uil van Minerva*, vol. 24 (2011), nr. 2, blz. 81–98.

“Rusteloosheid”, *De uil van Minerva*, vol. 29 (2016), nr. 2, blz. 293–300.

“Hoe onmogelijk is de liefde?”, *De uil van Minerva*, vol. 28 (2015), nr. 2, blz. 169–175. ‘Over de liefde. Of hoe Luc Ferry een tweede humanisme ziet aanbreken’, *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, jg. 47 (2013), nr. 3 (online). (ingekorte versie).

“Ludwig Feuerbach over religie en menselijke eindigheid”, *Vlaams marxistisch tijdschrift*, 37^{ste} jg., juni 2003, blz. 40–50.(ingekorte en gewijzigde versie).

“Rudolf Boehm over zuiver theoretisch weten en dialectiek”, bewerkte tekst van “De la priorité du fondamental en occident (A propos de R. Boehm, Kritik der Grundlagen des Zeitalters)”, *Les Etudes philosophiques*, 4/1978.

“Godgelijkheid, onsterfelijkheid en/of vrijheid” verschenen in *Wat moet? En wat is nodig? Over de filosofie van Rudolf Boehm*, Garant, Antwerpen/Apeldoorn, 2018. Overname van de kern van het artikel.

“Groei of geen groei – of, wat met de groei? Jason Hickel contra Maarten Boudry (en anderen)”, *De uil van Minerva*, vol. 35, 2022, blz. 21–32.

“Het determinisme onderuit gehaald”, *De uil van Minerva*, jg. 30 (2017), nr. 4, blz. 255–282.

⁶Voor meer informatie consulteer de website archieff@rudolfboehm.be.