

HET EINDIGHEIDSDENKEN VAN WILLY COOLSAET

Hans Clement

1. Inleiding: eindigheid versus oneindigheid

Martin Heidegger schrijft dat iedere denker in wezen slechts één gedachte denkt.¹ Welnu, de West-Vlaamse filosoof Willy Coolsaet denkt de eindigheid. Dit eindigheidsdenken verdedigt hij heel expliciet in één van zijn laatste studies, getiteld *Op de vlucht voor de eindigheid. De ziekte van de moderniteit*.² Misschien kan men dit magnum opus als zijn hoofdwerk beschouwen. Het is hoe dan ook een feit dat het deel uitmaakt van een door hem inmiddels voortgebracht oeuvre, waarin hij zijn grondgedachte – de eindigheid – telkens in een nieuwe context laat terugkeren. Deze grondgedachte staat in dit artikel centraal. Ze blijkt in veel opzichten bijzonder uitdagend te zijn. Daarnaast vierde Coolsaet vorig jaar zijn zeventigste verjaardag – reden temeer om hem extra aandacht te schenken.

In de lange wijsgerige en theologische traditie bracht men het eindigheidsdenken niet zelden in verband met één of andere vorm van denken over oneindigheid. De eindigheid – het eindige zijn – vatte men daarbij op als een zijn dat, gezien de dreigende aanwezigheid van het niets, nooit geheel op zichzelf kan bestaan, maar altijd is gefundeerd in een oneindige vorm van zijn. Deze oneindige, hogere vorm van zijn kreeg dan onder meer omschrijvingen als God, het goddelijke, Ideeën of Vormen, Eerste Onbewogen Beweger, Schepper, Vader, Verlosser, *summum ens*, *ens pefectissimum*, *deus absconditus*, *deus revelatus*, transcendentie, substantie, absolute Geest, het Absolute, het Zijn, en tenslotte ook de of het Oneindige. Men vond het dus geen probleem om de ontologie, dat wil zeggen het denken over het waarneembare zijn, in verband te brengen met de metafysica als het denken over het onwaarneembare zijn. Sinds Kants kritiek echter is dat verband niet langer vanzelfsprekend, ofschoon het ook na hem nog blijft bestaan. Zeker binnen de christelijke theologie, afgezien van bepaalde ‘geestelijken’ die menen dat men kan geloven in een God die niet bestaat, verdedigen velen nog steeds het verband of verbond tussen (eindige) mens en (oneindige) God.

Een filosoof als Willy Coolsaet neemt de eindigheid tot wijsgerig uitgangspunt. Op grond daarvan verwerpt hij consequent *alle* vormen van oneindigheid. Het opmerkelijke van die benadering is dat hij niet alleen de metafysisch gedachte oneindigheid, waarvan boven sprake is, afwijst, maar tevens allerlei andere vormen van oneindigheid die zich in de loop der geschiedenis in onze cultuur hebben gemanifesteerd. De enorme verdienste van

Coolsaet ligt mijns inziens niet zozeer in zijn verwerping van de metafysische oneindigheid, maar veeleer in diens onophoudelijke ontmaskering van de vele vormen van *valse* oneindigheid en de met die valsheid samenhangende antropologische, ethische, culturele en politieke aberraties. Ter illustratie van deze these zal ik Coolsaets eindigheids-denken in wat volgt nader bespreken. Als voorbereiding daarop zal ik eerst het denken van zijn leermeester en grote voorbeeld Rudolf Boehm presenteren (§ 2). Hij is volgens Coolsaet de eerste echte eindigheidsdenker en veel thema's die Boehm analyseert, keren bij diens leerling terug. Vervolgens ga ik in op Coolsaets eigen denken, met name diens ontmaskering van de valse oneindigheid – een in verschillende werken door hem ondernomen project (§ 3). Hoewel deze ontmaskering beslist lof verdient, meen ik dat ze in bepaalde opzichten te ver gaat, zodat een kritiek op het eindigheidsdenken niet kan uitblijven (§ 4). Tot besluit houd ik een pleidooi voor de mogelijkheid om de eindigheid en de (ware) oneindigheid niet zozeer als een tegenstelling, maar veeleer als een eenheid op te vatten (§ 5).

2. Het eindigheidsdenken van Rudolf Boehm

In 1974 publiceerde de Duits-Belgische filosoof Rudolf Boehm het monumentale werk *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*.³ Enkele jaren daarna vertaalde diens leerling Coolsaet het onder de titel *Kritiek der grondslagen van onze tijd*.⁴ De vertaling bevat een voorwoord van de vertaler, die daarin onder meer het volgende opmerkt: “Boehms denken is de eerste consequent doorgedachte filosofie van de eindigheid”.⁵ Ofschoon het in dit artikel niet gaat om de wijsgerige betekenis van Boehm in het algemeen, zal de zojuist gemaakte opmerking vermoedelijk bij enkele filosofen op enige weerstand stuiten. Zo kan men bijvoorbeeld tegenwerpen dat reeds Friedrich Nietzsche de eindigheid uitdrukkelijk tot thema van zijn denken maakt en pleit voor een doorstaan ervan teneinde het nihilisme te overwinnen. Of men wijst op het existentialisme en humanisme van Franse filosofen als Sartre en Camus waarin de thematiek van het niets en het absurde bepaald niet ontbreekt. Wellicht reageren deze denkers anders op de eindigheid dan Boehm, maar geen van hen neemt zijn toevlucht tot religie of metafysica. Ze beperken hun denken tot de eindige werkelijkheid en vormen in die zin allen echte eindigheidsdenkers. Nochtans nemen deze nuancerende tegenwerpingen niet weg dat Boehm aandacht vraagt voor enkele belangrijke aspecten die met de ervaring van eindigheid samenhangen. Met name de in onze cultuur en maatschappij neigende vlucht voor alles wat eindig is, brengt Boehm uitvoerig in kaart en voorziet deze van kritiek. Hijzelf verdedigt juist een positieve waardering van de eindigheid. Ze wordt, zo schrijft Coolsaet, “niet langer als privatie, als gebrek, als onvolmaaktheid begrepen”.⁶ Mogelijk brengt deze combinatie van cultuur- en maatschappijkritiek enerzijds en de nadruk op een constructieve omgang met de eindigheid anderzijds de nog jonge

vertaler ertoe om Boehm als eindigheidsdenker bij uitstek te beschouwen. Minstens wijst deze kwalificatie – terecht – op een duidelijke bewondering van de leerling voor diens leermeester.

In zijn boek stelt Boehm vast dat de wetenschap de eerste grondslag is van onze tijd.⁷ Wetenschap komt volgens hem in wezen neer op het streven naar zuiver theoretisch weten – een ideaal dat reeds bij de antieke Grieken actueel is. Kenmerkend voor zulk weten is de eis tot volstreekte objectiviteit, dat wil zeggen een bepaling van de werkelijkheid zoals ze op zichzelf is, dus zonder inmenging van enige subjectiviteit. Boehm valt deze vorm van weten zwaar aan. Die aanval vormt de rode draad in het boek en bevat twee belangrijke punten: het ideaal van zuiver theoretisch weten is ten eerste onhoudbaar en gevaarlijk en berust ten tweede op een irreële vlucht voor de eindigheid. Laten we, alvorens we Boehms oplossing voor deze problematiek tot ons nemen, eerst beide kritiekpunten eens nauwkeurig nagaan.

Het ideaal van zuiver theoretisch weten is onhoudbaar en gevaarlijk

Zuiver theoretisch weten is voor een mens onmogelijk, aldus Boehm, want hoe meer men zich op een (objectieve) afstand plaatst van de werkelijkheid des te minder juist kent men haar. In die zin bevat het begrip zuiver theoretisch weten blijkbaar een innerlijke tegenspraak. Boehm verwoordt dit fundamentele inzicht als volgt:

Wat dan, als we elke stap die ons dichter brengt bij het ideaal van zuiver theoretisch weten [...] zouden moeten betalen met het verlies van een stuk van de relatie tot de objecten van deze wereld, een relatie die ons toch pas een weten van deze objecten mogelijk maakt? Indien elke hogere graad van zuiver theoretisch weten een hogere graad van werkelijkheidsvreemdheid vertegenwoordigde: elke opdrijving van het weten in de zin van zijn eigen ideaal van het weten-ter-wille-van-het-weten een verdergaande vernietiging van de mogelijkheden om een weten van de werkelijke objecten van deze wereld te verkrijgen?⁸

Hier, op dit cruciale punt van de kloof tussen subject en object, begint Boehms fundamentele kritiek op de moderne wetenschap.⁹ Hij waarschuwt voor die wetenschap als een reëel gevaar. Een subject namelijk dat zich in naam van objectiviteit en wetenschappelijkheid uitlevert en onderwerpt aan de empirische verschijnselen en zich fixeert op de schijnbaar onuitputtelijke mogelijkheden die die verschijnselen in zich dragen [inclusief de ontwikkeling van atoombom en CO₂], loopt het gevaar zichzelf en anderen, dat wil zeggen een *menselijke leefwereld* over het hoofd te zien. Het middel (de wetenschap) verdringt hier dus het doel (de menselijke leefwereld) als het *werkelijke* object van onze kennis. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Boehm de zogenaamde successen van de

wetenschap met een flinke korrel zout neemt.¹⁰ Succes door aanpassing aan de natuur(wetten) is slechts een relatief succes; er wordt immers niet gevraagd wat de prijs daarvoor op puur menselijk vlak bedraagt.

Het ideaal van zuiver theoretisch weten berust op een irreële vlucht voor de eindigheid

De zojuist genoemde en later door Coolsaet uitgewerkte doel-middelverdraaiing, waarbij het middel (hier: de wetenschap = zuiver theoretisch weten) het doel (de menselijke leefwereld) verdringt, berust volgens Boehm op een dieperliggende vlucht voor de eindigheid. Reeds bij de antieke Grieken is die vlucht aanwezig. Via het denken van Aristoteles toont Boehm aan dat de Grieken het zuiver theoretisch weten als doel op zichzelf beschouwen dat vrijwel alle mensen nastreven. Volgens Aristoteles doen mensen dat “omdat ze daarmee naar vrijheid, naar goddelijkheid, naar onsterfelijkheid streven”.¹¹ In zijn *Ethica Nicomachea* schrijft Aristoteles dat het menselijk verstand een goddelijke eigenschap is en dat leven volgens het verstand derhalve een goddelijk leven is.¹² Expliciet verzet hij zich tegen een leven dat zich beperkt tot de eindigheid; hij pleit voor het tegendeel: “Zoveel het mogelijk is moet een mens zich gedragen alsof hij onsterfelijk is”.¹³ Indien men zich met het zuiver theoretisch weten bezighoudt, beoefent men een goddelijke activiteit waardoor men zich bij benadering – men doet alsof – aan de eindigheid kan onttrekken. Hier ligt dus de gezochte reden voor het ijdele ideaal van het zuiver theoretisch weten, aldus Boehm. Dit weten is “de weg [...] waarop het menselijke zijn tot een goddelijk, namelijk een onsterfelijk zijn vermag te naderen”.¹⁴ Via het spel van het zuiver theoretisch weten waant men zich in een goddelijk bestaan verplaatst, waardoor men niet langer aan de dood hoeft te denken. Zuiver theoretisch weten is niets anders dan een zinloze vlucht voor de dood.

Deze vlucht voor de dood treft Boehm tevens aan in de latere westerse cultuur. Tegenwoordig vereert men de wetenschap op ongeveer dezelfde wijze als de Grieken het theoretisch weten vereerden. Waarom? Omdat men ook van de moderne wetenschap verlossing van de eindigheid verwacht. Boehm zegt dat zo:

Het heersende zelfbewustzijn van het tijdperk van de wetenschap als zodanig, is nog steeds gebaseerd op de hoop, ja het geloof dat de moderne wetenschap die in principe en in steeds grotere toenadering ook feitelijk met het ideaal van objectief weten overeenstemt, de vaste grondslag biedt, dat haar nog steeds versnellende vooruitgang de weg wijst en de technische toepassing van haar resultaten de middelen levert, tot een altijd volmaaktere beheersing van de natuur zoals ook van de menselijke verhoudingen zelf door de mens, en tot de bevrijding van de mensheid van alle noden en lijden van het sterfelijke bestaan van de mensen.¹⁵

Het eindigheidsdenken

Na het voorgaande kan de indruk ontstaan dat geen enkel weten toereikend is. De wetenschap is volgens Boehm hoogst twijfelachtig en de filosofie, althans in haar antieke gedaante, is dat evenzeer. Beide hebben de voortdurende neiging om de eindigheid te ontvluchten, hetgeen feitelijk niet alleen onmogelijk is, maar zelfs gevaarlijk kan zijn. De oplossing ligt evenwel voor de hand. Aan het eind van zijn magistrale werk houdt Boehm een pleidooi voor een weten waarin de eindigheid en subjectiviteit nadrukkelijk op de voorgrond staan. Ware en waardevolle kennis is volgens hem kennis waarbij het subject zich niet van de eindige werkelijkheid distantieert, maar er juist sterk mee verbonden blijft. Aspecten van het concrete en persoonlijke leven, zoals behoeften, interesses en doelstellingen van mensen worden thans niet vermeden, maar vormen daarentegen een cruciaal onderdeel van het denken. Alleen op basis van een dergelijk eindigheidsdenken, waarbij tussen mens en wereld geen (objectieve) afstand bestaat, maar waarbij de mens die wereld juist heel bewust en subjectief medebepaalt en vormgeeft, kan een echt menselijke samenleving ontstaan, aldus Boehm.

3. Coolsaets ontmaskering van de valse oneindigheid

Wanneer ik hier over 'valse oneindigheid' spreek, is dat vanuit Coolsaets optiek eigenlijk een pleonasm: de oneindigheid en het oneindigheidsdenken zijn voor hem per definitie onwaar en misleidend. De toevoeging 'vals' komt dan ook van mijzelf en hangt samen met een nuancering die ik in het gebruik van het woord 'oneindigheid' zou willen aanbrengen. Onder 'valse oneindigheid' versta ik in de onderhavige context iedere verabsolutering die onwaar is en geen recht doet aan de eindigheid. In de volgende paragrafen zal ik het onderscheid tussen valse en ware oneindigheid nader expliceren. In de huidige paragraaf wil ik allerlei vormen van oneindigheidsdenken thematiseren die Coolsaet in veel van zijn boeken meestal zeer terecht ontmaskert als illusoir, dus als valse oneindigheid. De grote verdienste van die algehele ontmaskering ligt mijns inziens in het feit dat ze a) de mens met beide benen op de grond plaatst en aldus in een harmonieus contact brengt met de eindige werkelijkheid, vergelijkbaar met Boehms intentie, b) aantoont dat de mens kennelijk geneigd is, hoe dan ook naar oneindigheid te verlangen, c) impliciet het zicht vrijmaakt voor eventuele ware (metafysische) vormen van oneindigheidsdenken. Deze drie punten komen met name in paragraaf vijf nader aan de orde.

Coolsaets ontmaskering van de valse oneindigheid vindt niet alleen plaats in zijn meest recente boeken, maar begint al in vroegere geschriften. Daar komt bij dat zijn jongste werken zich tot de moderne tijd beperken, terwijl hij in andere ver in de tijd teruggaat. Er is derhalve sprake van een omvangrijk project.

Teneinde dit project van ontmaskering enigszins systematisch in kaart te brengen, begin ik bij Coolsaets monografie over de antieke Grieken en werk van daaruit chronologisch naar zijn opvattingen over de moderne tijd.

Valse oneindigheid in de Griekse oudheid

In verschillende van zijn pennenvruchten merkt Coolsaet meteen al aan het begin op welk uitgangspunt hij bij de benadering van de thematiek inneemt. Dit doet hij ook in de reeds in 1993 verschenen en van eruditie getuigende studie *Autarkeia. Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Griekse cultuur*, waar hij zoals Boehm doch veel uitvoeriger het oneindigheidsdenken van de Grieken onder de loep neemt.¹⁶ De tweede zin op de eerste tekstpagina luidt: "Het begripkader dat gehanteerd wordt, is dit van een filosofie van de eindigheid" (A 11). Datzelfde uitgangspunt – het eindigheidsdenken – keert telkens opnieuw in zijn boeken terug. Net als bij Boehm, waardeert Coolsaet de eindigheid positief. In tegenstelling tot de lange theologische en filosofische traditie verzet Coolsaet zich *niet* tegen de eindigheid, maar pleit daarentegen voor een volledige acceptatie ervan. Op grond van dit uitgangspunt onderzoekt hij vervolgens de antieke Griekse cultuur, onderverdeeld in drie groepen:) de homerische helden en Grieken van de klassieke tijd (dl. 1 en 2),) de treurspeldichters (dl. 3),) de filosofen (dl. 4). De conclusie van zijn onderzoek is zonder meer negatief: de Grieken accepteren de eindigheid niet, maar ontvluchten haar juist. Ze vluchten weg "in een soort super-bestaan dat quasi-goddelijk is" (A 11); anders gezegd, ze zoeken een vorm van oneindigheid. "De Grieken dromen van volheid, onafhankelijkheid, in hun imaginaire beschouwen ze zichzelf als goddelijke wezens, zonder behoeftigheid, zonder gebrek, zonder leemten, in hun verbeelding zijn ze oneindig, onbegrensd" (A 246).

Deze drang naar oneindigheid komt volgens Coolsaet in diverse aspecten van de Griekse cultuur tot uiting. Een centraal begrip dat evenwel in al die aspecten terugkeert, is zelfgenoegzaamheid (*autarkeia*) – tevens een belangrijk begrip in andere werken van Coolsaet. Zelfgenoegzaamheid betekent absolute onafhankelijkheid. De antieke Griek streeft naar absolute onafhankelijkheid van mensen en dingen.¹⁷ Als middel daartoe gebruikt hij rivaliteit, strijd en oorlog. In de strijd namelijk kan hij de schijn ophouden dat hij voor anderen onaantastbaar is. Daardoor verwerft hij eeuwige roem en bereikt hij een soort zelfgenoegzame onsterfelijkheid. Een homerische held als Achilleus bijvoorbeeld zoekt de zin van zijn leven in de op het slagveld verworven roem en eer. Daarbij gaat het erom "de mens boven zijn sterfelijkheid uit te heffen, doordat hem de quasi-onsterfelijkheid van de eeuwige herinnering te beurt valt" (A 60). Deze zelfgenoegzame houding is bepalend voor de Grieken van de klassieke tijd, maar we treffen haar volgens Coolsaet ook later aan in de tragedies van Aeschylus, Sophokles en Euripides. De sophokleïsche held bijvoorbeeld lijkt veel op de

homerische. Hij “heeft het scherpe besef van zijn onafhankelijkheid, van zijn uniciteit, van zijn anders zijn, van zijn eigen waarde als individu” (A 188). Hij voelt zich eenzaam temidden van anderen en het enige dat hem soelaas biedt, zijn diens eigen voortreffelijke daden die hem onsterfelijk maken.

Ofschoon de Griekse filosofen het heroïsch geweld afwijzen, houden ook zij nog vast aan het principe van zelfgenoegzaamheid, aldus Coolsaet. Zo ziet bijvoorbeeld Plato de ideale mens als “een autark, zelfgenoegzaam wezen” (A 220). Wijsgerige zelfgenoegzaamheid betekent dan niet langer heldendaden, maar veeleer de vlucht voor het eindige lichaam en de concentratie op de oneindige ziel. Plato is de filosoof van de “wereldvlucht” en de “levensvlucht” (A 209). Hij ontvlucht het lichamelijke – begeerten, behoeften, menselijke verhoudingen – in ruil voor het geestelijke. Aristoteles deelt Plato’s minachting voor het lichamelijke en behoudt Plato’s “streven naar veronsterfelijking” (A 227).¹⁸ Deze veronsterfelijking zoekt Aristoteles net als Plato in het denken. Wij worden volgens hen niet gelukkig doordat wij ons toeleggen op rijkdom, genot, roem en dergelijke, maar integendeel doordat wij ons bezighouden met de van de materiële beslommeringen onafhankelijke, dus zelfgenoegzame contemplatie (*theoria*). Juist omdat dit weten omwille van het weten, dat wil zeggen dit zuiver theoretische weten – door Coolsaet ook wel “vrije activiteit” genoemd (A 229), waarmee hij een activiteit bedoelt die niet nodig is omwille van iets anders, maar alleen omwille van zichzelf – losstaat van het materiële is het een “superieure” activiteit (A 250), “het volmaakte geluk” en “een goddelijke bestaanswijze”. Via de contemplatie wordt de mens “onsterfelijk”. Ook bij de stoïcijnen, sceptici, cynici en epicuristen treft men volgens Coolsaet zelfgenoegzaamheid aan. Men vlucht voor de eindigheid door te streven naar volstreckte onafhankelijkheid van mensen en dingen.

Het gaat hier en in de nog te bespreken werken van Coolsaet niet primair om de vraag of hij de door hem behandelde denkers wel altijd even correct interpreteert.¹⁹ Van veel groter belang is de vraag of hij überhaupt vormen van valse oneindigheid ontmaskert. Dat lijkt inderdaad onmiskenbaar het geval te zijn. Op grond van zijn fascinerende beschrijvingen van de klassieke Grieken valt gemakkelijk in te zien dat een verabsolutering van een anders zo gewaardeerde menselijke eigenschap als onafhankelijkheid tot uitwassen kan leiden die funest zijn voor een humane maatschappij. Onafhankelijkheid als volstreckte zelfgenoegzaamheid (*autarkeia*) met als doel aardse onsterfelijkheid is derhalve een valse vorm van oneindigheidsdenken. Het is niet alleen onwaar – mensen *zijn* immers niet absoluut onafhankelijk –, maar doet ook geen recht aan de eindigheid. Dit laatste wordt door Coolsaet dik onderstreept. Zijn belangrijkste bezwaar is dat zelfgenoegzaamheid echte solidariteit vernietigt, terwijl solidariteit nu juist fundamenteel is in onze omgang met de eindigheid. Een maatschappij die is gebaseerd op rivaliteit, strijd en oorlog is geen stabiele maatschappij waarin solidariteit kan opbloeien. Daarvan getuigt onder meer de patriarchale onderdrukking van vrouwen, kinderen, slaven en vreemdelingen

(A 108 e.v.), alsmede de uitoefening van wraak en vergelding (A 93 e.v.) bij de klassieke Grieken. Minder evident lijkt mij overigens Coolsaets beoordeling van de Griekse filosofie. De daarin door hem aangetroffen zelfgenoegzaamheid hangt, althans bij Plato en Aristoteles, samen met een zoektocht naar *ware* oneindigheid die als zodanig niet los hoeft te staan van de eindige werkelijkheid.²⁰ In paragraaf vijf kom ik uitvoerig op Plato's opvattingen terug.

Valse oneindigheid in de middeleeuwen

Ook de periode na de klassieke oudheid bevat volgens Coolsaet duidelijke vormen van zelfgenoegzaamheid en de daarmee verbonden eindigheidsvlucht in (valse) oneindigheid. Zo geeft hij in het derde hoofdstuk van zijn historisch georiënteerde studie *Van Hobbes tot Hitler* onder meer een beschrijving van de middeleeuwse ridder. Evenals bij de klassieke Grieken treffen we bij de middeleeuwse ridders de elementen van rivaliteit en strijd in alle hevigheid aan. Via de oorlog, waarin de ridder zich als een onverschrokken held kan gedragen, verwerft hij "prestige" (HH 85). Volkomen vergelijkbaar met een mythologische figuur als Achilleus zoekt ook de ridder de zin van zijn bestaan in de op het slagveld verworven roem en eer. Coolsaet verwoordt dat op een sarcastische en tegelijk treffende wijze. Indien de ridder "niet kan vechten of avonturen beleven, als hij niet kan plunderen en branden en zijn leven wagen of minstens toch aan tornooien deelnemen of op jacht gaan, verveelt hij zich" (HH 85-86). Rivaliteit, strijd en oorlog zijn kennelijk voor de ridder de enige vormen om betekenis aan zijn leven te geven. Hij keert zich dan ook af van het normale, dagelijkse (eindige) bestaan. Hij minacht de werkende klasse en heeft geen enkel begrip voor een bescheiden biddend leven. Hij vlucht daarentegen in een "aristocratische *zelfgenoegzaamheid*" (HH 85) en voldoet daarmee perfect aan het door Coolsaet in hoofdstuk vier gegeven signalement van iemand die "vanuit de weigering om zijn eindigheid te aanvaarden, vanuit de vlucht voor zijn eindigheid in een imaginaire goddelijkheid, tot geweld en oorlog overgaat, in de verwachting op die manier zichzelf boven allen en alles te verheffen, goddelijk, vrij, onsterfelijk te worden" (HH 114). Wederom toont Coolsaet overtuigend aan hoe het valse oneindigheidsdenken, deze keer in de middeleeuwen, aanleiding geeft tot een geperverteerd bestaan. Indien oneindigheid nooit iets anders zou betekenen dan deze valse oneindigheid, zouden wij haar inderdaad te allen tijde moeten bestrijden.

Valse oneindigheid in de renaissance

Na de middeleeuwen neemt de zelfgenoegzaamheid zo mogelijk nog in hevigheid toe, aldus Coolsaet. "Het renaissanceindividu leeft van roem en eer" (HH 88). Verwerft men namelijk veel roem en eer, dan "begint men op een god

[...] op het Opperste Zijn te gelijken. Men is uit op een soort oneindigheid” (HH 92). De methode om die roem en eer en daarop volgende oneindigheid te bereiken, is opnieuw rivaliteit, strijd en oorlog. Vendettapraktijken en moordpartijen tussen rijke of aristocratische families, waarbij de eer op het spel staat, zijn in de renaissance aan de orde van de dag. Ook het heroïsme speelt een evidente rol. De held “veronsterfelijkt” zichzelf door de schijn op te houden dat hij onaantastbaar is. Zo toont hij geen gevoelens – dat zou immers zwakte zijn. De held is volstrekt ondoorgrondelijk voor de ander, waarmee hij zijn menselijke zwakheden voor die ander verbergt en de illusie wekt onafhankelijk (zelfgenoegzaam) te zijn. Voorts is de held dermate onverzadigbaar in zijn dorst naar roem en eer dat hij ieder succes dat niet het zijne is, afwijst. Hij wil “in alles de eerste zijn, maar nog het liefst wil hij *de enige* zijn” (HH 93). Uit het door Coolsaet geschetste beeld van de renaissance valt dus op te maken dat ook in die periode het oneindigheidsverlangen perverse vormen kan aannemen. Niet alleen doet men zich voor als iets wat men in het ondermaanse nimmer kan zijn – onafhankelijk, onsterfelijk, oneindig –, tevens doet men dat via methoden die vanuit humaan oogpunt verwerpelijk zijn. Het betreft hier dan ook een valse vorm van oneindigheidsdenken: behalve dat het onwaar is, doet het de eindigheid onrecht.

Valse oneindigheid in de 17e eeuw

In de periode van koning Lodewijk XIV (1638-1715) is de zelfgenoegzaamheid geenszins van de baan, aldus Coolsaet, maar de methoden om haar te bereiken, veranderen drastisch. Dit komt omdat de afhankelijkheidsverhoudingen tussen mensen zijn toegenomen. De maatschappij is complexer geworden. Mensen zijn in toenemende mate op elkaar aangewezen, hetgeen betekent dat openlijke geweldpleging tegen de ander in het eigen nadeel kan werken. Iemand de hersens inslaan teneinde eeuwige roem en eer te verwerven, behoort derhalve tot het verleden. Maar *het verlangen* naar roem en eer (naar zelfgenoegzame goddelijkheid) blijft gewoon bestaan. Men zoekt dus nieuwe methoden om aan dat verlangen te voldoen. De oude methode, het concrete geweld, neemt thans subtielere vormen aan. “Er is de strijd om in de gunst te staan, om economisch in staat te zijn het leven van de adel, de hogere, de superieure klasse, te (blijven) leiden. Intriges, carrière moeten hun werk doen. Niet zozeer de degen beslist, dat doen overleg, berekening, zelfbeheersing, beheersing van de gevoelens, mensenkennis [...], studie van de andere, psychologisch inzicht, zich voor de andere verbergen” (HH 95). De fysieke strijd is gesublimeerd in woorden- en prestigestrijd. Zonder deelname aan die ‘eredivisie’ valt geen roem te oogsten en voelt men zich bijgevolg waardeloos. Coolsaet spreekt hier over een “verabsolutering van het elitaire” (HH 99). Iedereen wil zoveel mogelijk lijken op de absolute vorst, in dit geval Lodewijk XIV.²¹ Men minacht inspanning,

arbeid, spaarzaamheid, het 'lagere' en de *franchise du peuple* (HH 96, 100). Coolsaets historische analyse, die trouwens stoelt op talrijke bronnen, geeft derhalve aanleiding tot de veronderstelling dat de zeventiende eeuw geen geringere, maar slechts een andersoortige rivaliteit bevat dan de voorgaande periodes. Men voert nog steeds strijd omwille van roem en eer teneinde vervolgens als elite te worden aangezien en verabsoluteerd. Het betreft evenwel een onware verabsolutering – ook de elite is sterfelijk – die voor de basale eisen van de eindige werkelijkheid haar neus optrekt. Het is valse oneindigheid.

Valse oneindigheid in de moderne tijd

Intussen zijn we aanbeland bij de moderne tijd. De meeste van Coolsaets grotere werken hebben veelal betrekking op die periode. Dat geldt niet alleen voor diens reeds in de inleiding genoemde studie, maar ook voor geschriften als *Producers om te produceren*, *Naar een filosofie van de eindigheid*, *De verkeerde wereld*, *Mens en arbeid*, *Mens tegenover mens*, *Eenzaam in de kosmos, een met de kosmos* en *De hedendaagse filosofie tot het bittere einde doorgedacht*. Gezien de respectabele kwantiteit van dit oeuvre zal ik mij in wat volgt beperken tot een samenvatting van Coolsaets voornaamste gedachten over de moderne tijd.

Om te beginnen kunnen we vaststellen dat de door Coolsaet in de geschiedenis telkens ontdekte zelfgenoegzaamheid en het daaraan gerelateerde valse oneindigheidsdenken volgens hem ook in onze moderne tijd heerst. Niet voor niets begint zijn grootste en belangrijkste studie met de zin: "De *moderniteit* is ziek" (V 9). Ook in de ondertitel van dat werk keert die constatering terug. De ziekte bestaat, zo luidt de boventitel, uit een vlucht voor de eindigheid – met alle narigheid van dien. Misschien kan een vergelijking duidelijk maken wat Coolsaet hier precies bedoelt. Ons eindige lichaam heeft allerlei behoeften en vereist derhalve voeding en verzorging. Zonder voeding en verzorging zouden we onherroepelijk sterven. Indien we onszelf op een ziekelijke manier verwaarlozen, negeren we onze voeding en verzorging en lopen we dus het risico te overlijden. We zijn dan zo onnatuurlijk sterk op andere dingen gericht dat we ons eigen lichaam vergeten. Tegen dit gevaar waarschuwt Coolsaet, maar dan niet alleen met betrekking tot ons eindige lichaam, maar met betrekking tot de eindige werkelijkheid – met haar beperkte grondstoffen, kwetsbare ecosystemen en complexe menselijke verhoudingen – als geheel. Indien wij de eindige beperkingen van de werkelijkheid verwaarlozen, lopen we het risico dat we haar grenzen op allerlei terreinen overschrijden en daarmee onszelf impliciet in gevaar brengen. Het betreft in essentie dezelfde waarschuwing die Boehm afgeeft, wanneer hij spreekt over het geleden werkelijkheidsverlies ten gevolge van onze ziekelijke fixatie op de schijnbaar oneindige mogelijkheden van de wetenschappelijke objectiviteit (= doel-middelverdraaiing).

Alvorens het ook bij Coolsaet terugkerende thema van de doelmiddelverdraaiing aan te snijden – als symptoom van de ziekte der moderniteit – is het wijs eerst de ziekte zelf, dat wil zeggen de vlucht voor de eindigheid goed te begrijpen. Begrip van de ziekte leidt immers tot een beter begrip van de symptomen. Het derde hoofdstuk uit het tweede deel van Coolsaets magnum opus is getiteld *Vlucht voor de eindigheid*. Daarin beschrijft hij de aard en oorzaken van deze vlucht. Hij stelt vast dat de eindigheid de mens op vrijwel alle vlakken van zijn bestaan met grote problemen en belangrijke beslissingen confronteert. Zo bedreigt bijvoorbeeld de dood ons, moeten we allerlei inspanningen verrichten, en zijn we sterk afhankelijk van andere mensen – aspecten die Coolsaet ook wel samenvat met de woorden ‘constitutieve conflictualiteit’. Deze conflictualiteit ervaren mensen als een last waaraan ze willen ontkomen. Overigens zijn zowel de conflictualiteit zelf als de verleiding om ervoor te vluchten volgens Coolsaet eigen aan de *condition humaine*; het zijn geen externe elementen. Verleiding impliceert evenwel een keuze: ofwel we geven aan haar toe, ofwel we weerstaan haar.²² Geven we aan haar toe en vluchten we voor de eindigheid, dan betekent dit dat we onszelf op één of andere manier veroneindigen: “Vlucht voor de eindigheid is zonder meer synoniem met streven naar oneindigheid en absoluutheid” (V 150). Dit streven naar oneindigheid kent vele verschillende vormen, aldus Coolsaet. “Men identificeert zich bijvoorbeeld met zijn onsterfelijke ziel, met Land en Volk, met Ras, met God, of met het stuk levende materie dat men is en streeft naar eindeloze ontplooiing” (V 151). Allerlei varianten zijn hier denkbaar, zoals reeds bleek uit het boven weergegeven historisch overzicht. Nationalisme, totalitarisme, fascisme, nazisme, maar ook kapitalisme, christendom, boeddhisme en religie in het algemeen zijn naar de mening van de West-Vlaamse denker welbeschouwd allemaal ziekelijke neigingen tot oneindigheid.²³

Aan deze opsomming mag niet Coolsaets scherpzinnige analyse van het hedendaagse narcisme ontbreken. Voor deze in het laatste hoofdstuk van zijn opus magnum ondernomen analyse baseert hij zich op de geschriften van de in 1994 overleden Amerikaanse maatschappijcriticus Christopher Lasch. Eén van de door Coolsaet overgenomen citaten van Lasch is daarbij zo treffend dat ik niet kan nalaten dit ook hier weer te geven:

Tegenwoordig zoekt men naar het soort goedkeuring dat niet de daden toejuicht maar de persoonlijke attributen. Men wil niet zozeer gewaardeerd worden als wel bewonderd. Men snakt niet naar faam, maar naar de glorie en de opwinding van de beroemdheid. Men wil liever benijd worden dan gerespecteerd. Hoogmoed en hebzucht [...] zijn geweken voor ijdelheid. De meeste Amerikanen zullen succes nog steeds definiëren als rijkdom, roem en macht, maar uit hun daden blijkt dat zij weinig belangstelling hebben voor de inhoud daarvan. Wat iemand doet, is van minder betekenis dan dat hij ‘het gemaakt heeft’. Faam is afhankelijk van het verrichten van opmerkelijke daden die worden toegejuicht in biografieën en

geschiedschrijving, terwijl beroemdheid – de beloning voor een opvallend of aangenaam uiterlijk of andere dingen die de aandacht trekken – toegejuicht wordt in de nieuwsmedia (V 338).²⁴

De narcist, wiens nationaliteit volgens Coolsaet uiteraard niet per se de Amerikaanse is, ontvlucht de eindigheid en zinloosheid van zijn bestaan door zich over te geven aan een ziekelijke dorst naar bewondering. Deze roes van de bewondering, zo lijkt Coolsaet te suggereren, bezorgt de narcist een sterstatus die de *condition humaine* van ‘normale mensen’ verre overstijgt. De narcist wordt een afgod, een idool of *idol* (van het Latijnse *idolum* en het Griekse εἰδωλον = schim, spook, afgodsbeeld). Dat derhalve inzake het narcisme sprake is van valse oneindigheid behoeft vermoedelijk geen nadere toelichting.

Symptomatisch voor alle ziekelijke neigingen tot veroneindiging en verabsolutering is volgens Coolsaet een gevaarlijke doel-middelverdraaiing.²⁵ De aard van dat symptoom valt thans gemakkelijk in te zien. Vluchten voor de eindigheid is mogelijk indien men een bepaald aspect van het bestaan (genot, schoonheid, geld, macht, werk, status, bezit, nationaliteit, kennis, religie, huidskleur, sportclub enzovoort) verabsoluteert en zichzelf daaraan volledig onderwerpt. Dat aspect is dan niet langer een eventueel middel tot iets anders, maar wordt een doel op zichzelf. Het wordt allesbepalend. Het onderdrukt andere, levensnoodzakelijke aspecten van het bestaan. Boehm wees daar al op en Coolsaet werkt dat op talloze plaatsen verder uit. Een overduidelijk voorbeeld vormt het kapitalisme. De kapitalistische economie is volgens Coolsaet “een reusachtige doel-middelverdraaiing” (V 255). Kapitalisme betekent feitelijk produceren om te produceren – een definitie waarvoor Coolsaet zich op Marx beroept.²⁶ Die definitie geeft aan dat de productie als zodanig tot doel is verheven; haar betekenis als middel in dienst van nuttige goederen is vrijwel verdwenen. Men gebruikt de notie van nuttige goederen thans enkel nog als voorwendsel, dus als middel om de productie te verantwoorden. Bovendien volgt uit een hoge productie winst. Daarom typeert Coolsaet het kapitalisme ook wel als “verrijking om de verrijking” (V 258). Winst – geld – is niet langer ruilmiddel, maar doel. Die winst investeert men vervolgens weer in de productie, zodat er een cirkel ontstaat waarin winst en productie elkaar opjagen. Aldus meent de kapitalist op zijn manier deel te nemen aan de zogenaamde vooruitgang, waarbij ‘meer’ per definitie ‘beter’ betekent. Heel het WTK-bestel (wetenschap, technologie en kapitalistische economie) staat in dienst van deze vermeende vooruitgang. Alle hoop wordt erop gevestigd: de alsmaar toenemende, ja oneindige vooruitgang is het antwoord op de eindigheid.

Coolsaet maakt echter aannemelijk dat ook deze variant van het oneindigheidsdenken vals is. Bij nader toezien betreft het namelijk geen echt antwoord op de eindigheid, maar veeleer een ontkenning ervan. Zaken die oorspronkelijk middel zijn (in casu kennis, kunde en geld) verheft men ten

onrechte tot doel, waardoor men authentieke doelstellingen vergeet. Zo'n verwaarlozing leidt juist tot een amplificatie van de constitutieve conflictualiteit:

Een groot aantal doelstellingen die het goede leven betreffen – de eis tot zinvol werk, een gezonde en mooie natuur, cultuur die cultuur is, goede arbeidsvoorwaarden – vallen buiten het ondertussen ongeveer alles beheersende prijsmechanisme [...]. Hoe men door het besproken mechanisme te laten werken, bijvoorbeeld de tegenstelling tussen de 'rijke' en de 'arme' landen ooit zal wegwerken, valt niet begrijpelijk te maken. Hoe men allerlei sociale kosten kan vermijden, hoe men de milieulast kan doen slinken, enz. enz., kortom, hoe men de economie in dienst van het goede leven kan doen functioneren, is problematisch (V 275).

Het eindigheidsdenken

De remedie van Coolsaet tegen de ziekte van de moderniteit – en in wezen zijn recept tegen *elk* oneindigheidsdenken – is vergelijkbaar met de raad die Boehm ons geeft, te weten een volkomen acceptatie van de eindigheid. We moeten haar niet als iets negatiefs ontvluchten, maar omgekeerd als iets positiefs benaderen. Reeds het al dan niet bewust willen geven van een antwoord op de eindigheid, welk antwoord dan ook, getuigt van onbegrip, want het hele punt is nu juist dat er op de eindigheid geen definitief antwoord bestaat. “Er is geen oplossing” (V 191 e.v.). De eindigheid is immers geen probleem dat men, na het te hebben opgelost, kan vergeten. Ze vormt daarentegen een blijvende uitdaging. Daarom moeten we de moed opbrengen om die uitdaging telkens opnieuw aan te gaan. “Misschien reeds de moed om zich in te werken, in concrete verhoudingen, te engageren, ondanks het besef dat het alles eindig is” (V 192). Niet voor niets breekt Coolsaet in zijn werken regelmatig een lans voor de solidariteit die hij tegenover de narcistische zelfgenoegzaamheid plaatst.²⁷ We moeten hoe dan ook de eindigheid durven denken.

Coolsaet erkent weliswaar dat de eindigheid pijnlijk kan zijn, maar meent tegelijk dat een vlucht ervoor de pijn aanzienlijk kan verergeren, zoals blijkt uit de vele varianten van valse oneindigheid. Daarom moeten we de dood, als de meest pijnlijke gestalte van de eindigheid, accepteren en zelfs positief waarderen. “Sterven wordt niet aangenaam, het blijft ons met een natuurlijke angst en met een afkeer vervullen. Maar de *vlucht voor de dood* is zinloos. Ja, de dood heeft een positieve waarde in die zin dat hij de grote aanmaner kan worden genoemd om het leven gestalte, vorm, inhoud, te geven” (MA 7). Dit betekent niet dat we ons voortdurend met de dood moeten bezighouden. Bedoeld is dat we tijdens de invulling van ons leven op een realistische in plaats van escapistische wijze rekening houden met de eindigheid, waarvan de dood nu eenmaal deel uitmaakt. “Het volstaat te leven vanuit het achtergrondbesef van de dood” (V 192). Dit besef kan ons ertoe aanzetten om de tijd die we hebben zinvol te besteden. De

zin van het leven ligt volgens Coolsaet in datgene wat we er *zelf* van maken; hij komt ons niet vanuit de hemel of eender welke vorm van oneindigheid aanwaaien. "Ik moet mijn leven vorm zoeken te geven [...]. Ik moet mijn *verhaal* maken en vertellen" (MA 112). Dit komt onder meer tot uitdrukking in de arbeid. Zinnvolle arbeid is arbeid "die bijdraagt tot *de stichting van een menselijke wereld*" (MA 165). Arbeid is een middel, geen doel. Het doel van de arbeid – van het produceren – is de organisatie en instandhouding van een menswaardig bestaan. Arbeid die niet op dit doel is gericht, is in wezen zinloos. Produceren om te produceren (= kapitalisme) is daarvan een jammerlijk voorbeeld. "Heden maken we de meest onzinnige maatregelen mee, waarbij wordt geoordeeld dat alles goed is, als er maar jobs zijn" (MA 167). Zolang al die jobs echter niet op het genoemde doel zijn afgestemd, maken ze slechts deel uit van een zinloze en zelfs gevaarlijke doel-middelverdraaiing.

Behalve via nuttige arbeid geven we ons eindige leven zin door er gewoon van te genieten, aldus Coolsaet. Hoewel hij een verabsolutering van genot, net als van arbeid, radicaal bestrijdt, acht hij het gematigd genieten evenwel onmisbaar voor een zinvol en gelukkig leven. Zo'n leven betekent namelijk niet alleen dat we bestaan. "Onze maag vullen zonder daarbij het genot van spijs en drank te ondervinden, zou bijzonder akelig zijn. Onze seksuele spanning alleen maar kwijt raken, zou weinig mensen kunnen boeien" (MM 69). "Leven is niet alleen *zelfbehoud*" (MM 70). De mens is geen optelsom van behoeften, maar kan integendeel ook plezier beleven aan aspecten die daarbuiten vallen, zoals muziek, dans, kennis, spel en dergelijke. Coolsaets positie op dit punt is dan ook over het algemeen zeer genuanceerd: enerzijds ontmaskert hij terecht het valse oneindigheidsdenken waarin men een bepaald aspect van de werkelijkheid verabsoluteert waardoor een gevaarlijke doel-middelverdraaiing ontstaat, anderzijds geeft hij dat zelfde aspect de waardering die het toekomt. Ik meen echter dat hij daarbij één aspect ten onrechte 'ontmaskert', te weten de oneindigheid als metafysische mogelijkheid, ofwel de *ware* oneindigheid. In dat opzicht behoeft zijn toch al genuanceerde positie dus nog enige nuance.

4. Kritiek op het eindigheidsdenken

In een reactie op Coolsaets werk stelt Philippe Lepers op het eind een vraag die naar mijn mening de kern raakt van een belangrijke kritiek op dat werk. Hij vraagt: "Is de 'capaciteit tot oneindigheid' wel per se een vlucht of juist één van de typisch menselijke mogelijkheden?"²⁸. Hoewel Lepers die vraag niet verder uitwerkt, wijst hij impliciet al wel op een eventuele positieve waardering van de oneindigheid en het oneindigheidsdenken. Datzelfde geluid horen we van Guido Vanheeswijck. Terecht merkt hij op dat Coolsaet "elke poging om [...] eindigheid te overstijgen [...] bij voorbaat verdacht" vindt.²⁹ Vanheeswijck zelf kiest voor een genuanceerder standpunt, waarin men "de eindigheid van het men-

selijk leven aanvaardt en toch ruimte openlaat voor het perspectief van de oneindigheid". Aansluitend geeft Jos Decorte een argument om eindigheid en oneindigheid niet tegenover elkaar te plaatsen. Reagerend op Coolsaets religiekritiek schrijft Decorte:

Indien de religie alleen maar het leven in functie van het hiernamaals organiseert, hoe komt het dan dat, historisch gesproken, de functionerende vormen van solidariteit (zorg voor wezen, weduwen, de eerste hospitalen, de waanzinnigen) bijna alle binnen een religieuze context ontstaan zijn – wat de auteur zijdelings ook toegeeft – terwijl in een bewust antireligieuze context gestichte vormen van solidariteit haast altijd in terreur vastlopen (jacobinisme, communisme)? Dergelijke bedenking alleen al zou de auteur er moeten toe aanzetten om sommige (mij nogal simplistisch voorkomende) opvattingen over religie minstens gedeeltelijk te herzien.³⁰

Het valt op dat Coolsaets critici doorgaans géén vraagtekens plaatsen bij wat ik de door hem ondernomen ontmaskering van de *valse* oneindigheid heb genoemd. Weliswaar wijst Decorte op het denken van René Girard als een alternatieve benadering van bepaalde excessen in onze cultuur (in casu het geweld),³¹ maar tegelijk prijst hij Coolsaets denken uitdrukkelijk "als pleidooi tegen onze cultuur van zelfgenoegzaamheid".³² Ook Vanheeswijck toont sympathie voor de cultuur- en maatschappijkritiek van de West-Vlaming, met name – zo lijkt het althans – voor diens protest tegen de zogeheten doel-middelverdraaiing: "Coolsaet wijst [...] terecht op de dubbelzinnigheid van de Griekse 'homo ludens': de grens vervaagt tussen de ernstige domeinen van het leven en het spel, zodat het spel ernstig dreigt te worden en de werkelijkheid speels".³³ De critici verwerpen dus niet Coolsaets cultuurfilosofie in het algemeen, maar betwijfelen sommige elementen ervan, waaronder de rigoureuze afwijzing van de oneindigheid. Deze twijfel verdient, behalve bijval, nadere onderbouwing.

De zo-even geciteerde en door Vanheeswijck gemaakte opmerking dat Coolsaet bij voorbaat elke poging om de eindigheid te overstijgen verdacht vindt, is zeer juist en voert ons tot in het hart van zijn ontologie. Hij schrijft inderdaad dat "het Niets", ondanks al onze inspanningen, "overwint" (MA 111). "Het leven is eindig, uiteindelijk gedoemd in het Niets onder te gaan". Buiten het eindige leven en buiten het niets waarin dat eindige leven ondergaat, is er dus niets. Op deze ontologische vooronderstelling is Coolsaets eindigheidsdenken gebaseerd: zijn hartstochtelijke verdediging van de eindigheid en zijn verwerping van de in zijn ogen misleidende oneindigheid komen rechtstreeks voort uit het feit dat hij a priori de eindige werkelijkheid aanneemt als enig ware werkelijkheid. Hier rijzen twee belangrijke vragen: 1) In hoeverre klopt Coolsaets ontologische vooronderstelling? 2) Vormt deze vooronderstelling op haar beurt geen verabsolutering, en wel een verabsolutering van de eindigheid als geheel?

Dat het aardse leven eindig is en in het niets ondergaat, is onbetwistbaar, maar of er buiten de eindigheid en het niets niet iets is, vormt precies de centrale vraag die metafysici en godsdienstfilosofen onderzoeken. Dat onderzoek is bovendien al heel oud. Reeds in de 6^e eeuw voor Christus stelt Parmenides: "Het is of het is niet".³⁴ Parmenides denkt diep na over het zijn der dingen en komt in tegenstelling tot Coolsaet tot de conclusie dat het niets welbeschouwd helemaal niet bestaat; alleen het zijn heerst. Na Parmenides wordt het dilemma tussen het zijn en het niets niet alleen vaak doordacht, maar ook af en toe expliciet geformuleerd. Zo stelt Leibniz ongeveer twee millennia later de vraag: "Waarom is er eerder iets dan niets?"³⁵ En weer een eeuw later herhaalt Schelling: "Waarom is er eigenlijk iets? Waarom is er niet niets?"³⁶ Tot slot formuleert Heidegger de grondvraag van de metafysica aldus: "Waarom is er überhaupt zijnde en niet veeleer niets?"³⁷ Het probleem is dat de vraag naar het zijn – meer bepaald naar de hoedanigheid, bestendigheid en oneindigheid ervan – alsmede de daarmee samenhangende vraag naar het niets niet lukraak vallen te beantwoorden. Men zal daarvoor tenminste de in de geschiedenis van het denken gegeven argumenten zorgvuldig tegen elkaar moeten afwegen. En dan nog duiken er soms weer nieuwe inzichten op.³⁸ Welnu, in al zijn boeken heb ik Coolsaet nooit op de beoefening van metafysica of godsdienstfilosofie kunnen betrappen. Hij postuleert de eindigheid eenvoudig als enig ware werkelijkheid en verwerpt op grond daarvan alle mogelijke alternatieven. Daarmee gaat hij gemakshalve voorbij aan eeuwen van kritisch onderzoek. Het lijkt mij derhalve niet meer dan fair om Coolsaets postulaat alsnog te confronteren met een denker die de metafysische en godsdienstwijsgerige traditie juist heel serieus heeft bestudeerd: de Berlijnse filosoof Wilhelm Friedrich Heidegger (1905-1975).

In *Der Gott der Philosophen* thematiseert Weischedel onder meer het scepticisme, atheïsme en nihilisme.³⁹ Zonder Coolsaet nu meteen tot één of meer van deze drie ismen te rekenen, is het verhelderend om zijn denken eens te vergelijken met Weischedels opmerkingen over de betreffende thema's. Zo maakt de Berlijnse filosoof per thema telkens een onderscheid. In verband met het scepticisme onderscheidt hij tussen een open en een dogmatisch scepticisme, voor wat betreft het atheïsme spreekt hij over een open en een dogmatisch atheïsme, en ook het nihilisme verdeelt hij in een open en een dogmatisch nihilisme. Dit onderscheid heeft betrekking op de mate waarin men scepticisme, atheïsme en nihilisme belijdt. Een scepticus die de dingen kritisch onderzoekt en onbewezen vooronderstellingen ontmaskert (op de wijze zoals Coolsaet doet met de valse oneindigheid), is volgens Weischedel filosofisch relevant. Zo'n scepticus behoort tot het open scepticisme. Hij is weliswaar kritisch, maar staat tegelijk open voor de waarheid. Een scepticus die daarentegen iedere mogelijkheid tot waarheid en kennis ontkent, levert geen wijsgerige bijdrage en behoort tot het dogmatisch scepticisme. Eenzelfde soort nuancering is van toepassing op het atheïsme. Een atheïst die tot het open atheïsme behoort, wijst volgens Weischedel slechts de notie van een persoonlijke God af. Zo'n atheïst

staat echter geheel open voor een ruimer opgevat godsbestaan. Dat doet een dogmatisch atheïst allerminst; die wijst ieder godsbestaan zonder meer van de hand. De kroon spant echter de dogmatisch nihilist. Die is zowel dogmatisch scepticist als dogmatisch atheïst: hij loochent de waarheid alsook het bestaan van God. Maar daar laat hij het niet bij. Dogmatische nihilisten neigen ertoe, de werkelijkheid om hen heen en zelfs hun eigen ik te betwijfelen; het niets komt hen in zekere zin reëler voor (= ontologisch nihilisme). Of ze betwijfelen de zin van het bestaan; de zinloosheid lijkt hen derhalve waarschijnlijker (= noölogisch nihilisme). Zo ver gaat de open nihilist niet. Hij betwijfelt weliswaar alles in hoge mate – de waarheid, God, de werkelijkheid, de zin van het leven –, maar blijft altijd open staan voor een steekhoudend antwoord op zijn nihilisme.

Bezien we nu Coolsaets denken tegen de achtergrond van de door Weischedel gegeven indeling, dan moeten we vaststellen dat de West-Vlaamse denker noch een dogmatisch scepticist, noch een dogmatisch nihilist is, althans niet in de volledige betekenis daarvan. Ondanks zijn strenge benadering blijft hij immers open staan voor de waarheid en voor een zinvolle werkelijkheid. Sterker nog, juist zijn kritisch filosoferen – zijn ontmaskering van de valse oneindigheid en de doel-middelverdraaiing – werpt licht op onze *ware* bestemming in deze wereld, waardoor zowel die bestemming als de wereld voor ons *zinvol* worden. Toch neemt dit niet weg dat Coolsaet zonder twijfel een dogmatisch atheïst is. Zijn ontologische vooronderstelling – buiten de eindige werkelijkheid is (het) niets – getuigt niet van een openheid voor enig godsbestaan. Integendeel, zijn geschriften bevatten regelmatig dogmatisch-atheïstische passages. Zo meent hij bijvoorbeeld dat “de hang naar religiositeit [...] op een ontoereikend inzicht” steunt (EK 120). Religiositeit hangt samen met “menselijke projectie” (EK 9). Men mag dan “*dromen* [...] van het paradijs” (MM 12) – het blijft slechts een droom. “Vanuit ons perspectief is deze sacrale transcendentie overbodig. [...] Het menselijke leven is een contingent uit de natuur ontsprongen gegeven” (V 184). Religiositeit komt in essentie neer op “narcisme en zelfbetrokkenheid” (EK 121). Uit deze scherpe afwijzing van transcendentie en religie (God, schepping, onsterfelijkheid, oneindigheid) volgt dat Coolsaet ook het verlangen daarnaar onverbiddeijk afwijst. “Oneindigheidsverlangens zijn een vlucht in de irrealiteit” (EK 108). Het zijn enkel verlangens van mensen die niet opgewassen zijn tegen de druk van de eindigheid. “Laten we er geen misverstand over bestaan: de hunkering naar het hiernamaals, het ideaal van het *nirvana* [...] zijn een absurde uitzuivering van wat aan het leven *eindig* is, afhankelijkheid, last, spanning en inspanning” (V 126). Zo moet men ook iedere ervaring die sommigen wellicht metafysisch zouden noemen, zoals bijvoorbeeld het gevoel van eenheid met de kosmos en met de mensheid, niet anders beoordelen dan als “een abstract-emotionele, narcistische schijnervaring” (EK 112). Kortom, religie en metafysica zijn indicaties van menselijke “zwakte” (MM 12, 25) om aan de “verleiding” (MM 84, EK 121, V 150) tot oneindigheidsdenken toe te geven, aldus Coolsaet.

Weischedel expliciteert dat het dogmatisch atheïsme – waaraan Coolsaet duidelijk participeert – een lange geschiedenis kent.⁴⁰ Reeds de klassieke oudheid bevat daarover getuigenissen. In de moderne tijd neemt het echter in kracht toe. Dat hangt volgens Weischedel samen met een verandering van gezichtspunt: God staat niet langer centraal, maar de mens zelf. Ook Coolsaet verdedigt inderdaad dit “*antropocentrisme*” (EK 10, 82). Ofschoon Weischedel als existentieel filosoof eveneens de nadruk legt op de menselijke ervaring, wijst hij (wijsgerige) theologie niet bij voorbaat af, en wel in de eerste plaats omdat dogmatisch atheïsten “het niet-bestaan van een God niet overtuigend kunnen aantonen”.⁴¹ Dit is weliswaar een louter formeel argument en het betekent uiteraard niet dat we kunnen stellen dat God wèl bestaat, maar het tegendeel is strikt genomen evenmin vol te houden. Het bestaan van God en de transcendentie is veeleer een open vraag; vandaar dat Weischedel een open atheïsme verdedigt.

Eén van de grootste en bekendste atheïsten uit de geschiedenis is Ludwig Feuerbach, een denker die in Coolsaets geschriften af en toe opduikt. Weischedel geeft Feuerbachs atheïstische opvattingen uitvoerig weer.⁴² Reeds Feuerbach poneert, net als Coolsaet, het dogma dat het godsbestaan feitelijk een projectie is van onze eigen verlangens. De transcendentie bestaat niet op zichzelf, maar slechts als product van onze fantasie. Daartegenover stelt Weischedel de vraag of dit dogmatisch atheïsme werkelijk dwingend is. Hij beantwoordt die vraag ontkennend en schrijft:

Weliswaar kan de gedachte aan God op een bepaalde manier beantwoorden aan menselijke wensen en aan drang naar gelukzaligheid, corresponderen met een gevoel van afhankelijkheid en egoïsme, en voor een deel voortkomen uit fantasie en verbeeldingskracht: dit alles sluit niet uit dat deze psychische factoren naar een werkelijk bestaand object kunnen verwijzen. Deze situatie is vergelijkbaar met de ervaring van de wereld. Ook die ervaring is mogelijk in samenspel met een veelheid van psychische functies. Toch blijft de wereld als op zichzelf bestaand zijnde het correlaat van alle handelingen die op haar betrekking hebben.⁴³

Ook dit argument is uiteraard geen godsbewijs. Niettemin wijst Weischedel wel op de achilleshiel van de bewering dat het godsbestaan louter een menselijke projectie is: zo’n bewering blijkt slechts een dogmatisch-atheïstisch postulaat, waarvan het tegendeel net zo goed waar kan zijn. Dit betekent voorts dat de met het godsbestaan samenhangende en door Coolsaet gewraakte psychologische processen een beduidend minder negatieve betekenis krijgen. Indien immers de transcendentie vooralsnog mogelijk blijft, zijn tevens de genoemde processen – hoe primitief (antropomorf) en uiteenlopend ook – niet noodzakelijk en volstrekt zinloos. Anders gezegd: indien oneindigheid mogelijk ware, namelijk metafysische oneindigheid is, kan men ook het wijdverbreide verlangen daarnaar niet zonder meer verwerpen. Dit oneindigheidsverlangen is dan geen menselijke

zwakte, maar, zoals Philippe Lepers suggereert (zie boven), eerder een bijzondere menselijke capaciteit. Men laat zich derhalve niet in negatieve zin *verleiden* tot metafysische oneindigheid, maar men erkent veeleer in positieve zin een in de mens aanwezig verlangen ernaar. In de volgende paragraaf expliciteer ik dat verlangen nader.

Coolsaets dogmatisch atheïsme sluit hem per definitie af van de enige werkelijkheid waaraan het predikaat 'oneindigheid' eventueel met recht zou kunnen toebehoren, te weten de metafysische werkelijkheid. Datzelfde atheïsme sluit hem bijgevolg op in de eindige werkelijkheid die daardoor vanzelf een allesbepalend karakter krijgt.⁴⁴ De twee eerder gestelde vragen over Coolsaets ontologische vooronderstelling kunnen we nu beantwoorden. 1) Is die vooronderstelling – dat buiten de eindige, materiële werkelijkheid slechts het niets heerst – correct? Antwoord: dat weten we allerminst zeker; het blijft welbeschouwd een open en nog volop onderzochte vraag, waarbij zich telkens nieuwe inzichten aandienen.⁴⁵ 2) Vormt de betreffende vooronderstelling een verabsolutering van de eindigheid als geheel? Antwoord: ongetwijfeld! Dat kan ook niet anders, want indien men bij voorbaat al meent dat de eindigheid als geheel de enig ware werkelijkheid is, houdt men geen enkele rekening meer met andere mogelijke werkelijkheidsvormen. Het is een soort wijsgerig autisme: alleen het eindige perspectief bestaat; er is geen enkele openheid voor andere perspectieven. Coolsaet lijkt hier dezelfde fout te maken die hij, overigens terecht, zo vaak bij anderen ontmaskert, namelijk een verabsolutering van de eindige werkelijkheid – maar nu als geheel, niet slechts een aspect ervan – en de zelfgenoegzame neiging om in die verabsolutering het heil te zoeken. Daarentegen meen ik dat *iedere* verabsolutering die op de eindigheid betrekking heeft, ook die van de eindigheid als geheel, onjuist is. Het absolute (en het oneindige) is een kwalificatie die, als we haar überhaupt al kunnen bezigen, enkel van toepassing is op een werkelijkheid die nu juist *niet* eindig is. Zo'n werkelijkheid noemen we van oudsher metafysisch. Ik zal daar nu verder op ingaan.

5. Synthèse van eindigheids- en oneindigheidsdenken

De zojuist geuite kritiek op het eindigheidsdenken van Coolsaet mag niet de indruk wekken dat ik dit denken volkomen afwijs. Dat is geenszins het geval. Ik verwerp alleen een verabsolutering van dat denken. Zo'n verabsolutering komt immers neer op een dogmatisch atheïsme en daarbij kunnen we, zoals onder meer Weischedel aantoonde, nogal wat kritische kanttekeningen plaatsen. Het is zelfs zo dat een dogmatisch atheïsme tot op zekere hoogte een dogmatisch scepticisme en een dogmatisch nihilisme impliceert. Iemand die a priori het godsbestaan afwijst, ontkent eo ipso iedere mogelijkheid tot waarheid en kennis omtrent God (= scepticisme) en acht het niets uiteindelijk de overwinnaar van

het zijn (= ontologisch nihilisme). Ondanks deze negatieve tendenzen in Coolsaets eindigheidsdenken blijft dit denken evenwel van groot belang. Reeds in paragraaf drie zijn enkele evidente voordelen opgesomd. Het ging daar met name om de door Coolsaet volbrachte ontmaskering van de valse oneindigheid. De verdienste van die ontmaskering ligt zoals gezegd in het feit dat ze a) de mens met beide benen op de grond plaatst en aldus in een harmonieus contact brengt met de eindige werkelijkheid, b) aantoont dat de mens kennelijk geneigd is, hoe dan ook naar oneindigheid te verlangen, c) impliciet het zicht vrijmaakt voor eventuele ware (metafysische) vormen van oneindigheidsdenken. Indien we ons tot deze drie belangrijke punten beperken en het dogmatisch atheïsme als afgedaan beschouwen, valt wellicht een synthese van eindigheids- en oneindigheidsdenken te bepleiten. Laten we dat tot besluit puntsgewijs eens wat nader bekijken.

Ad a) Een filosofie van de eindigheid is eerst en vooral kritisch. Reeds Coolsaets grote leermeester Rudolf Boehm schrijft: "Alle filosofie is kritiek".⁴⁶ Wijsgerige leerstelsels zijn slechts "in een bijzondere kritische functie" ontstaan, namelijk "in een poging om het hoofd te bieden aan de uitdagingen van de filosofische kritiek". Deze door Boehm verdedigde en door Coolsaet overgenomen kritische functie van de filosofie is inderdaad bijzonder waardevol. Het radicale doorvragen naar de fundamenteën van (theorieën over) de werkelijkheid kan onjuiste denkbeelden ontmaskeren – zoals bijvoorbeeld Coolsaet doet met de valse oneindigheid – en ons weer in contact brengen met de ware werkelijkheid. Een filosofie van de eindigheid zet ons dus in de eerste plaats met beide benen op de grond.

Ad b) Nochtans is een dergelijke ontzuivering niet het enige voordeel van het eindigheidsdenken. Juist in zijn kritische functie toont het keer op keer aan dat mensen, ondanks Coolsaets protest, een sterk oneindigheidsverlangen hebben. Coolsaet verwerpt dat verlangen zonder meer. Dat is terecht voor zover dit verlangen op *valse* oneindigheid is gericht. Een gewelddadig najagen van roem en eer bijvoorbeeld of een narcistisch nastreven van bewondering teneinde daarmee de *condition humaine* te ontvluchten en de schijn van oneindigheid op te houden, is beslist afkeurenswaardig. Maar een verlangen naar *ware* oneindigheid, waarbij men zeer wel inziet dat die oneindigheid per definitie niet fysisch maar metafysisch moet zijn, behoeven we niet af te wijzen. Integendeel, juist hier bereikt het oneindigheidsverlangen zijn authentieke identiteit. Een filosofie van de eindigheid confronteert ons dus in de tweede plaats met het kennelijk in veel mensen aanwezige oneindigheidsverlangen, onafhankelijk van de vraag of dat verlangen een legitieme invulling krijgt of niet.

In dit opzicht biedt Plato ons in diens dialogen *Symposium* en *Phaedrus* een schitterende illustratie van wat ik hier bedoel. In die teksten immers staat eros

(ἔρωζ) centraal, dat wil zeggen het verlangen naar onsterfelijkheid. Net als Coolsaet thematiseert dus reeds Plato de drang naar onsterfelijkheid en oneindigheid. En evenals Coolsaet plaatst ook zeker Plato soms kritische kanttekeningen bij die drang. Maar tegelijk bestaat er een cruciaal verschil tussen beiden. Want terwijl Coolsaet *alleen maar* kritiseert, doet Plato dat slechts in bepaalde gevallen. Plato lijkt derhalve veel voorzichtiger te werk te gaan. Volgens Coolsaet is het onsterfelijkheidsverlangen in al zijn gedaanten zonder meer verwerpelijk, terwijl Plato een belangrijk onderscheid maakt tussen dit verlangen als zodanig aan de ene kant en de vele uitingsvormen daarvan aan de andere kant. In zekere zin maakt Plato het genoemde verlangen los van de ontelbare (subjectieve) mogelijkheden waarop men aan dit verlangen uiting geeft. Dit doet hij omdat voor hem het onsterfelijkheidsverlangen op zichzelf een natuurlijk fenomeen is dat men derhalve net zo min kan verwerpen als de kleur paars of het element water; verwerpelijk zijn slechts bepaalde al dan niet bewust gekozen uitingsvormen ervan. Daarom is alleen op dit niveau van de menselijke keuzevrijheid kritiek van toepassing. Pas hier, zo zouden we met Plato kunnen zeggen, krijgen Coolsaets kritische analyses hun eigenlijke betekenis. Ik licht dat nu verder toe.

Plato's verdediging van het onsterfelijkheidsverlangen als natuurlijk en dus onweerlegbaar fenomeen komt heel expliciet naar voren wanneer hij dit verlangen met betrekking tot het dierenrijk bespreekt. Zo schrijft hij:

De dieren [...] zijn allemaal ziek en ontsteld door de liefde, eerst om met elkaar te paren, later om hun jongen te voeden. Zelfs de zwakste zijn bereid voor die jongen met de sterkste te vechten en ervoor te sterven. Zelf doorstaan ze de kwelling van de honger om die maar groot te brengen, en ze doen er alles voor. Van mensen [...] zou je nog kunnen denken dat ze hun redenen hebben om dat alles te doen. Maar de dieren! Wat kan er bij hen wel de oorzaak van zijn, dat ze zo in de ban van de liefde zijn? [...] Ook hier [streeft] de sterfelijke natuur er zoveel mogelijk naar om eeuwig en onsterfelijk te zijn. En dat is alleen mogelijk door leven voort te brengen, omdat ze dan steeds iets anders, iets nieuws achterlaat in de plaats van het oude.⁴⁷

Indien het onsterfelijkheidsverlangen in het dierenrijk aanwezig is, valt het bijgevolg niet zonder meer tot de menselijke subjectiviteit te beperken. Het behoort tot de fysieke werkelijkheid nog voordat we ons ervan bewust zijn. Reeds ons eigen fysieke lichaam vernieuwt zich constant, los van onze wil, en is daarmee in wezen voortdurend op onsterfelijkheid gericht, aldus Plato.⁴⁸ Hetzelfde geldt voor allerlei geestelijke zaken. Kennis bijvoorbeeld gaat soms weliswaar verloren (= sterfelijke), maar er komt vaak weer nieuwe kennis voor terug (= onsterfelijkheid).⁴⁹ In de natuur zelf zit dus volgens Plato een soort dialectiek waarbij sprake is van een constante beweging tussen het sterfelijke en

het onsterfelijke. Geen wonder dat ook de mens met al diens lichamelijke en geestelijke eigenschappen aan die dialectiek participeert.

Die participatie bespreekt Plato uitvoerig. Op dit punt introduceert hij het begrip schoonheid. Volgens hem nodigt schoonheid mensen uit om hun onsterfelikheden verlangen concreet gestalte te geven. Zo kiezen wij bijvoorbeeld ten behoeve van onze voortplanting – waarmee we ons in zekere zin onsterfelijk maken – de mooiste partners uit.⁵⁰ Lelijke partners verleiden ons nu eenmaal minder: dat is geen immorele discriminatie, maar een biologisch feit. Iets dergelijks vindt tevens plaats op geestelijk terrein. Kunstenaars immers brengen niet zelden kunst voort nadat zij door iets moois (hun muze) zijn geïnspireerd. Bovendien heeft die kunst zelf een blijvend karakter: geesteskinderen zijn onsterfelijker dan fysieke kinderen.⁵¹ Aansluitend ontwikkelt Plato zelfs een hele hiërarchie waarbij men via een consequent volgehouden gerichtheid op schoonheid telkens iets hoger klimt op de ladder van de onsterfelijkheid.⁵² Die ladder eindigt uiteindelijk in de aanschouwing van de “Schoonheid zelf op zichzelf” – een Schoonheid die “eeuwig, vrij van alle ontstaan en vergaan, van groeien en kwijnen” is en dus onmiskenbaar een metafysisch karakter draagt.⁵³

Het gaat mij hier niet om een kritische bespreking van Plato's metafysica. Wat evenwel van belang is, is zijn koppeling tussen verlangen naar oneindigheid en metafysisch denken. Recapitulerend legt hij twee hoofdzaken bloot: 1) het onsterfelikheden verlangen zit in heel de natuur, los van de menselijke wil en valt derhalve als zodanig niet te verwerpen; 2) het onsterfelikheden verlangen is ten diepste metafysisch van aard, dat wil zeggen op *ware* oneindigheid gericht. Punt één is zojuist besproken. Het wijst op de ontologische verankering van het verlangen in kwestie. Het vormt een bevestiging van de impliciet door Coolsaet aangetoonde onophoudelijke, menselijke drang naar oneindigheid, een drang die kennelijk tot het wezen van de mens behoort en om die reden onuitroeibaar blijkt. Coolsaet schrijft nota bene zelf: “Tot de natuur van de mens hoort de *verleidbaarheid* tot het ontvluchten van zijn *condition humaine*” (V 150). Hij erkent dus dat de drang naar oneindigheid in de mens ligt verankerd, al wijst hij hem meteen af door over ‘verleiding’ te spreken. Plato daarentegen schort zijn oordeel op teneinde eerst het verlangen naar onsterfelijkheid als fenomeen te bestuderen. Vervolgens stelt hij vast dat dit een universeel, natuurlijk verschijnsel is, zoals er zoveel van dergelijke verschijnselen bestaan (kleuren, elementen, zintuiglijkheid enzovoort). Kritiek op dergelijke verschijnselen zou absurd zijn. Echter, de tweede zo-even door mij genoemde hoofdzaak vormt het domein waarin die kritiek eindelijk haar eigenlijke betekenis krijgt. Laten we opnieuw Plato volgen om dat te begrijpen.

We hebben gezien dat Plato in het *Symposium* het onsterfelikheden verlangen via een soort hiërarchische orde uiteindelijk in een metafysische wereld laat uitmonden. Hij spreekt over de aanschouwing van de Schoonheid zelf op zichzelf, waarmee ongetwijfeld een typisch platoonse Vorm of Idee is bedoeld. In Plato's dialoog *Phaedrus* zien we die relatie tussen eros en

metafysica terugkeren. Ook daar spreekt hij over schoonheid als aanleiding voor het onwaken van het onsterfelijkheidsverlangen.⁵⁴ Maar thans is hij veel kritischer. Terwijl hij in het *Symposium* nog veelal beschrijvend de verschillende typen van eros presenteert, komt in de *Phaedrus* zijn oordeel scherp naar voren. Hij spreekt daar met name over eros bij de mens en onderscheidt tussen een goede en een slechte eros. Goed is eros indien hij op de metafysische Ideeënwereld is gericht, slecht indien hij blijft hangen in de materiële wereld. Over deze tweede eros schrijft Plato onder meer het volgende:

Wie nu niet tot de pas ingewijden behoort of [wie] bedorven is, wordt niet snel, bij het aanschouwen van wat hierbeneden de naam schoonheid draagt, van hieruit naar boven, naar de schoonheid zelf gevoerd. Zo komt het dat haar aanblik hem niet met ontzag vervult. Integendeel, aan zijn zinnelijke lusten overgegeven, wordt hij als een viervoeter en wil hij bespringen en nakroost verwekken, en door zijn omgang met ongepaste wulpsheid, deinst hij er niet voor terug, of schaamt hij zich niet tegennatuurlijk genot na te jagen.⁵⁵

Zonder hier Plato's seksuele moraal te willen verdedigen, valt op dat hij – wanneer hij over eros bij de mens spreekt – zeer kritisch is ten aanzien van een onsterfelijkheidsverlangen dat niet zuiver metafysisch is georiënteerd. Hij stelt vast dat een dergelijk verlangen perverse vormen kan aannemen. Reeds in het *Symposium* schrijft hij: “Kijk maar eens naar de eierzucht van de mensen, als je wil. Je zou verbaasd staan over het onredelijke daarvan, tenzij je beseft wat ik je gezegd heb en bedenkt hoe sterk ze ernaar verlangen om maar naam te maken en *een onsterfelijke roem voor de eeuwigheid te verwerven*”.⁵⁶ Eierzucht behoort dus tot de lagere, onredelijke eros, waarvoor wij op grond van inzicht in eros' werking hooguit enig begrip kunnen opbrengen. Voor Plato staat evenwel niet deze lagere, immanente eros centraal, maar veeleer de hogere, transcendente eros. De lagere eros leidt tot allerlei uitspattingen en machtswellust die noch voor het individu, noch voor diens medemens bijzonder wenselijk zijn. Op dit kritische moment, zo lijkt mij, komen Plato's en Coolsaets opvattingen bij elkaar. Beide denkers verwerpen terecht een vals onsterfelijkheidsverlangen, dat wil zeggen een verlangen waardoor de mens zichzelf en anderen schaadt. Het cruciale verschil echter is dat Plato daarmee niet het onsterfelijkheidsverlangen tout court afwijst. Integendeel, naast zijn kritiek wijst hij zowel op de fundamenteel natuurlijke aard van dat verlangen, alsook op de eigenlijke bestemming ervan: de ware, dus metafysische oneindigheid. Op die manier kunnen we met behulp van Plato het eindigheidsdenken van Coolsaet in een ruimere context plaatsen, waarin tevens de metafysica haar rechtmatige plaats krijgt. Nochtans is daarmee over de metafysica zelf nog maar weinig gezegd. Daarom zal ik dat nu doen, zij het op bescheiden schaal.

Ad c) Er is zowel opgemerkt dat Coolsaet het valse oneindigheidsdenken met recht ontmaskert en ons daardoor weer in een verantwoord contact brengt met de zintuiglijke werkelijkheid (a), benevens dat die ontmaskering niettemin telkens opnieuw aantoonde dat de mens, op welke wijze dan ook, naar oneindigheid blijkt te verlangen (b). Dat zijn twee enorme verdiensten van Coolsaets eindigheidsdenken. Tot slot kan de combinatie van deze twee voordelen voor de metafysica als vooronderzoek dienen. Na de ontmaskering van alle valse vormen van oneindigheidsdenken kan men vervolgens nagaan of er aan het terloops op de voorgrond getreden oneindigheidsverlangen een ware vorm van oneindigheid beantwoordt. Met andere woorden: een filosofie van de eindigheid kan ons in de derde plaats op weg helpen om de juiste metafysica te vinden. Hoe ziet die metafysica eruit?

Het zal duidelijk zijn dat zo'n metafysica allereerst buitengewoon kritisch moet zijn. Het is van het grootste belang dat we ook haar uiteindelijk niet als een vorm van vals oneindigheidsdenken ontmaskeren. Een zekere openheid voor metafysisch denken – waarvoor ik in de vorige sub-paragraaf en reeds in paragraaf vier heb gepleit – is één ding, een voor iedereen houdbare metafysica is weer iets anders. Want dat die metafysica in principe voor iedereen acceptabel moet zijn, lijkt toch een eerste vereiste waaraan zij moet voldoen, wil zij werkelijk kritisch, dat wil zeggen in overeenstemming zijn met een echt wijsgerig denken waarop reeds Boehm en Coolsaet terecht insisteren. Welnu, er zijn vermoedelijk maar weinig denkers waar de metafysica tegelijk zo kritisch, systematisch en origineel is behandeld als bij de reeds genoemde Wilhelm Weischedel.⁵⁷ In zijn hoofdwerk *Der Gott der Philosophen* uit 1971/72⁵⁸ wijdt hij drie delen (circa 650 pagina's) van de in totaal vijf delen aan een zeer kritische evaluatie van de metafysica, in het bijzonder de filosofische theologie zoals die in de loop van de westerse geschiedenis door allerlei denkers (vanaf de Grieken via de patristiek naar de middeleeuwen, vervolgens via Descartes, Spinoza en Leibniz naar Kant en het Duits idealisme, tenslotte van Feuerbach en Marx naar Heidegger en Jaspers) is ont- en verworpen. Het werk is dan ook niet slechts een historisch nalsagwerk, waartoe men het vanwege de indrukwekkende hoeveelheid gemakkelijk zou kunnen reduceren. Bovendien bevat het een geheel nieuwe metafysica die mijns inziens een synthese kan vormen met Coolsaets eindigheidsdenken. Vandaar dat ik die relatief onbekende metafysica thans bij de geachte lezer wil introduceren.

In paragraaf vier bleek dat Coolsaets motief tot ontmaskering berust in de ontologische vooronderstelling dat *alle* werkelijkheid fundamenteel eindig is. Indien immers alles eindig is, is elk oneindigheidsdenken per definitie tot mislukking gedoemd. Metafysica is dan a priori onmogelijk. Nochtans bleek uit de confrontatie met Weischedel dat die ontologische vooronderstelling dogmatisch is: ze vormt een verabsolutering van de eindigheid als geheel, zonder te hebben onderzocht of die verabsolutering überhaupt houtsnijdt. Dit onderzoek is nu juist de motiverende opdracht die Weischedel zichzelf als metafysicus

nadrukkelijk stelt. De vraag ‘waarom er iets is en niet veeleer niets’ vormt de grondvraag van de metafysica en een gefundeerd antwoord op die vraag maakt duidelijk waar wij ons in existentieel opzicht bevinden. Heeft het niets en de dood het laatste woord, of is er een toestand van zijn mogelijk die in het verlengde ligt van het leven? Heeft het leven een bepaalde, misschien zelfs diepere zin, of is het uiteindelijk toch relatief zinloos en zou het evengoed niet geleefd kunnen worden? Kortom: bestaat er een steekhoudend antwoord op het nihilisme?

Teneinde dergelijke vraagstukken naar eer en geweten op te lossen, vlucht Weischedel niet op goed geluk in de eerste de beste vorm van (vals) oneindigheidsdenken, maar bestudeert hij de zintuiglijke werkelijkheid tot in het diepst van haar ontologische voegen. Daarbij ontdekt hij om te beginnen dat de werkelijkheid in wezen uit twee tegenovergestelde krachten is opgebouwd, te weten het zijn enerzijds en het niets anderzijds. Het zijn behelst het bestaan der dingen en alles wat daarbij hoort (materie, soorten, eigenschappen enzovoort). Het niets daarentegen behelst het vergaan der dingen en alles wat daarbij hoort (sterfte, ziekten, oorlogen enzovoort). Weischedel noemt deze toestand “radicale twijfelachtigheid” (*radikale Fraglichkeit*).⁵⁹ Daarmee bedoelt hij dat noch het zijn, noch het niets domineert: beide polen houden elkaar in een evenwichtig “zweven” (*Schweben*) op afstand.⁶⁰ Deze conclusie van Weischedel is hoogst opmerkelijk, omdat men zowel in heden als verleden doorgaans aan één van beide krachten het primaat geeft. Ofwel men laat het zijn overwinnen, ofwel het niets. Bij Coolsaet bijvoorbeeld – dat is in paragraaf vier uitdrukkelijk vastgesteld – overwint het niets, terwijl binnen de christelijke traditie juist het door God geschapen zijn zegeviert. Weischedel nu, doorbreekt deze exclusieve disjunctie en stelt dat men zuiver op grond van de “ervaring der radicale twijfelachtigheid” (*Erfahrung der radikalen Fraglichkeit*) geen absolute uitspraken kan doen over het zijn en het niets.⁶¹ Weliswaar gaat het zijn in het niets ten onder, maar dit verhindert niet dat er telkens weer nieuw zijn ontstaat en dat de intrigerende vraag naar de bron van het zijn blijft bestaan. En weliswaar presenteert het zijn zich aan ons als bestendig en massief, dit voorkomt helaas niet dat het, hoewel soms na lange tijd, aan de eindigheid ten prooi valt. Beoordeelt men dus de werkelijkheid louter naar aanleiding van haar verschijningsvorm, dan blijkt ze zowel het zijn als het niets te herbergen. De door ons ervaren werkelijkheid is radicaal twijfelachtig, aldus Weischedel.

De zojuist beschreven ervaring der radicale twijfelachtigheid dient zich volgens de Berlijnse filosoof aan in allerlei concrete ervaringen die wij gewoon dagelijks doormaken. Dergelijke alledaagse ervaringen echter zullen verschillende reacties bij mensen uitlokken. Sommigen zullen op die ervaringen slechts gelaten reageren en deze eenvoudig ondergaan. Anderen kunnen besluiten om kritische vragen te stellen over de aard van de werkelijkheid. In het laatste geval spreekt Weischedel over “radicaal vragen” (*radikales Fragen*).⁶² Een voorbeeld kan dit verhelderen.⁶³ Stel, men begaat een ernstige fout. De ene

mens zal die fout weliswaar betreuren, maar er verder niet al te lang bij stilstaan. De ander zal die fout juist opblazen, in een depressie geraken en wellicht zelfmoord plegen. Er zijn evenwel ook mensen, met name filosofen, die een soort middenpositie innemen. Deze mensen gaan naar aanleiding van de gemaakte fout radicale vragen stellen over de werkelijkheid – vragen dus die tot in de wortels (*radices*) van de werkelijkheid reiken. Zij betreuren de mislukking eveneens, blazen haar echter niet op, maar willen wel graag weten waarom zo'n fout überhaupt gebeurt, wat dat precies zegt over henzelf, hun mens-zijn, hun positie in de maatschappij en over de wereld waarin zij leven. Deze mensen gaan, net als Coolsaet, nadenken over hun eigen eindigheid, die van anderen en die der dingen. Sommigen proberen een antwoord te vinden op de vraag of met die universele eindigheid alles ophoudt of dat er meer is. Minstens zoeken ze naar een wijze om met de eindigheid om te gaan. Ze zoeken hoe dan ook allemaal een serieus antwoord op hun ervaring der radicale twijfelachtigheid.

Een *serius* antwoord veronderstelt een strenge aanpak. Het volstaat niet om een willekeurige verklaring van de radicale twijfelachtigheid te omarmen en ieder verder onderzoek te staken, al kan dat nog zo begrijpelijk zijn. Indien men bijvoorbeeld naar aanleiding van de voortijdige dood van een geliefde in een existentiële crisis belandt, kan men steun zoeken (en zelfs vinden) in één of andere sekte. Daarmee neemt het psychische leed mogelijk af, maar raakt men tegelijkertijd verstrikt in een web van uiterst dubieuze overtuigingen dat trouwens op langere termijn alsnog fataal kan zijn. Reeds de bestaande godsdiensten, waarmee velen van ons in het westen en oosten zijn grootgebracht, vormen welbeschouwd allemaal antwoorden op de radicale twijfelachtigheid. Ze bieden hun aanhangers troost in de vorm van het paradijs, alsmede houvast in de vorm van een dogmatiek met allerlei vaste leefregels. Maar of al die antwoorden, die elkaar vaak frontaal tegenspreken, ook echt juist (kunnen) zijn, blijft voorsnog een door theologen en andere gelovigen onderzochte en helaas soms zelfs bevochten kwestie. Weischedel meent dat een filosofie van het radicale vragen ons op dit punt verder kan helpen. Zo'n filosofie is namelijk buitengewoon streng in haar eisen als het gaat om de waarheid van een overtuiging of standpunt. De radicaal vragende filosoof bevraagt iedere levensbeschouwing omtrent haar aanspraak op de waarheid. Een excellent voorbeeld daarvan vormt het reeds in 1965 verschenen boek *Denken und Glauben*, geschreven als een soort dialoog, waarin Weischedel met behulp van het radicale vragen de theoloog Helmut Gollwitzer onophoudelijk uitdaagt om de waarheid van het christelijk geloof voor het denken inzichtelijk te maken.⁶⁴ Deze wijsgerige provocatie is allerminst bedoeld als intellectuele kwelling, maar slechts als toetssteen. Want nogmaals, een serieus antwoord op de vraag waarom en in hoeverre de werkelijkheid radicaal twijfelachtig is, veronderstelt een strenge methode. Daarin voorziet het radicale vragen.

Via de methode van het radicale vragen ontdekt Weischedel dat zowel het christelijk geloof, alsook allerlei metafysische systemen uit de westerse

geschiedenis onhoudbaar blijken te zijn. Ze berusten op onbewezen vooronderstellingen, deels historisch, deels speculatief van aard. Die bevindingen beschrijft hij met name in *Denken und Glauben* en in de eerste drie delen van *Der Gott der Philosophen* en zijn te veelomvattend om hier weer te geven.⁶⁵ Daarom beperk ik mij thans, los van enkele algemene opmerkingen hieronder, tot de constatering dat Weischedel, net als Coolsaet, valse vormen van oneindigheidsdenken ontmaskert, met dit verschil dat het oneindigheidsdenken wat Weischedel bestudeert ook echt als zodanig is bedoeld, terwijl Coolsaet vaak moet graven om achter bepaalde culturele verschijnselen (narcisme, rivaliteit, elitarisme enzovoort) een verborgen oneindigheidsdenken te ontwaren. Principieel doen beide denkers echter hetzelfde. Nochtans blijft Weischedel niet bij het overgebleven eindigheidsdenken staan. Volgens hem vormt de kritische functie van het radicale vragen namelijk slechts één eigenschap daarvan. Een tweede, minstens zo belangrijke eigenschap betreft de zoektocht naar een niet te ontmaskeren antwoord op de radicale twijfelachtigheid.⁶⁶ Is er zo'n antwoord? Bestaat er inderdaad zoiets als ware oneindigheid?

Weischedel ontvouwt zijn metafysica of filosofische theologie in het bijzonder in het vijfde, tevens laatste deel van zijn hoofdwerk. Opnieuw gaat hij zeer streng te werk. Op grond van de eerste functie van het radicale vragen is gebleken dat de traditionele uitspraken over God en oneindigheid problematisch zijn. Dergelijke uitspraken komen doorgaans voort uit een zijnsdenken waarin het zijn een absolute status krijgt. Maar de ervaring der radicale twijfelachtigheid leert ons precies dat het zijn niet noodzakelijkerwijs sterker is dan het niets. Deze fundamentele ontdekking – waarmee Weischedel de metafysica ongetwijfeld op een hoger plan brengt – impliceert een ernstige relativering van allerlei speculatieve zijnsuitspraken over God en oneindigheid. Zo kan men God bijvoorbeeld niet langer als een persoon voorstellen, zoals de christelijke theologie doet, “want ook het zijn van de persoon is in de maalstroom van de twijfelachtigheid ondergegaan”.⁶⁷ Anders gezegd: indien we het zijn als radicaal twijfelachtig ervaren, krijgen daardoor de met het zijn verbonden begrippen en voorstellingen – hier: het persoon-zijn – dezelfde twijfelachtige status. Tevens kan men God niet langer denken als een statische zijnsgrond: aangezien het door ons allen ervaren zijn vanwege de afgrond van het niets elke bestendige bodem verliest, valt niet in te zien op welke wijze dit eindige zijn naar een oneindige zijnsgrond verwijst. Een eindig zijn(de) kan hooguit naar een ander eindig zijn(de) verwijzen, waarmee het een bepaalde ontologische band heeft, maar uit het eindige zijn causaal afleiden dat er een oneindig zijn moet bestaan, is volgens Weischedel een speculatieve sprong. Vandaar ook dat hij het traditionele contingentiebewijs (naast andere godsbewijzen) resoluut van de hand wijst.⁶⁸

Speculatief zijn tevens begrippen als ‘oorsprong’ en ‘herkomst’. Zo loopt men bij het eerste begrip het gevaar “dat men [...] de oorsprong als een bijzonder zijnde losmaakt van het daaruit ontspringende zijnde als een daartegenover wederom zelfstandig staand zijnde”.⁶⁹ Omdat we echter *alle* zijnden als

twijfelachtig ervaren, is er geen enkele goede reden om aan te nemen dat er een uitzondering op die regel bestaat. En bij het begrip 'herkomst' kan al te gemakkelijk de gedachte binnensluipen dat het om de herkomst van de wereld in haar volle bestendigheid gaat. Maar aangezien de wereld bij nader inzien allerminst bestendig is, hoeft die herkomst, als men daarover überhaupt nog kan spreken, dat ook helemaal niet te zijn. Zelfs het zijnsdenken van Weischedels leermeester Martin Heidegger, een denker die de traditie reeds op grote afstand plaatst, blijft voor diens kritische leerling nog steeds te onzeker. Ook Heideggers zijnsdenken berust op allerlei vage postulaten die de filosoof van het radicale vragen niet zonder gewetensnood kan accepteren.⁷⁰

Ondanks deze felle kritiek op de metafysica verdwijnt de metafysische vraag, waaraan de werkelijkheid haar radicaal twijfelachtige samenstelling – haar zwevende toestand tussen zijn en niets – dankt, allerminst. Immers, Weischedels ontmaskering van het zijnsdenken als vals oneindigheidsdenken voorkomt niet dat de ervaring der radicale twijfelachtigheid ons ertoe blijft aanzetten om de *radices* van de werkelijkheid op te sporen. De metafysica als wijsgerige discipline verdwijnt dus geenszins. Ze vereist slechts grondige modificatie. Eén en ander is in overeenstemming met de eerder gemaakte opmerking dat het radicale vragen een tweetal functies heeft: het levert zowel kritiek op de metafysica als de grondslag voor de metafysica. Men kan dit vergelijken met een ontwikkeling in de astronomie. Wanneer astronomen ontdekken dat bepaalde theorieën over het universum zijn achterhaald – bijvoorbeeld dat de aarde zich in het middelpunt van het zonnestelsel bevindt – bestaat hun reactie doorgaans niet uit een volledige afkeer van hun discipline. Integendeel, zo'n ontdekking stimuleert veeleer tot de ontwikkeling van nieuwe, realistischere theorieën over het heelal. Niet de sterrenkundige vragen verdwijnen, enkel de achterhaalde antwoorden daarop.

In de laatste vijftig pagina's van *Der Gott der Philosophen* expliciteert Weischedel diens antwoord op de hierboven geformuleerde, metafysische vraag. De werkelijkheid in haar huidige toestand, zo redeneert hij, kan niet voortkomen uit een zijnsgrond, want krachtens de ervaring der radicale twijfelachtigheid ervaren we dat *al* het zijn op de afgrond staat van het niets. De toekenning van een absolute status aan het zijn – welke vorm van (immanent of transcendent) zijn dan ook – zou derhalve neerkomen op een vals oneindigheidsdenken. We dienen dus *voorbij* het zijn te vragen. We moeten de traditionele vraag naar het zijn verbreden tot de vraag naar de mogelijkheid van het zijn überhaupt. En dat niet alleen, want het zijn is slechts één der beide polen van de werkelijkheid. De andere pool immers is het niets. Daarom verbreden we zelfs de vraag naar de mogelijkheid van het zijn nog met de vraag naar de mogelijkheid van het niets. We vragen naar de mogelijkheid van de werkelijkheid in haar zwevende toestand tussen zijn en niets. Die vraag dient zich vanzelf aan. In een wereld namelijk zonder enige eindigheid, waarin het zijn gewoon bestendig is, is die vraag uiteraard overbodig. En in een wereld zonder zijnden, waarin slechts het niets

heerst, verliest die vraag elke betekenis. Maar in een wereld waarin het zijn en het niets, zo interpreteer ik Weischedel, elkaar begrenzen en in die zin contingent maken, rijst de vraag of beide contingente polen doorverwijzen naar datgene wat hen beide mogelijk maakt. We vragen dus uiteindelijk naar datgene waar het contingente zijn en het contingente niets in hun zwevende toestand vandaan komen. Dat wil zeggen: we vragen naar het Waarvandaan (*Vonwoher*) van de werkelijkheid als radicale twijfelachtigheid.⁷¹

Veel verder dan dit Waarvandaan – door Weischedel uit eerbied voor de lange filosofisch-theologische traditie de God van de filosofen genoemd – reikt ons denken volgens hem niet. Dat lijkt beperkt in vergelijking met de traditionele metafysica en godsdienst, maar beter een bescheiden, doch betrouwbare metafysica dan een breedvoerig, doch vals oneindigheidsdenken. Wat kunnen we tot slot over het Waarvandaan weten? Behoort het nog wel tot de metafysica? En kan men in dit geval eigenlijk spreken over een (waar) oneindigheidsdenken? Ter beantwoording van deze vragen definiëren we eerst de metafysica. Opnieuw volg ik Weischedel. Hij schrijft: “Metafysica [is] iedere algehele verklaring van de werkelijkheid vanuit één principe”.⁷² In deze definitie van metafysica gaat het om de grondslag van de werkelijkheid, nog los van de vraag hoe die grondslag er precies uitziet. Welnu, het Waarvandaan vormt in Weischedels visie zonder twijfel de grondslag van de twijfelachtige werkelijkheid en behoort in die zin zonder meer tot de metafysica. Nochtans krijgt de metafysica hier wel een andere, waarschijnlijk realistischer invulling dan voorheen. Zo is de verhouding tussen God en werkelijkheid niet langer causaal, zoals die tussen een transcendente Schepper en diens immanente schepping. Aangezien immers het zijnsdenken obsoleet is geworden, vervalt ook de betekenis van God als een transcendent zijnde. Het wezen van het Waarvandaan heeft veeleer het karakter van een voortdurend gebeuren (*Vorgehen*).⁷³ Er is niet eerst het Waarvandaan en daarna de werkelijkheid, maar de werkelijkheid vloeit *ononderbroken* uit God voort. Zo ervaren we haar althans: het dynamische zweven tussen het contingente zijn en het contingente niets verwijst als zodanig niet naar een eerste, statische en louter historische zijnsoorzaak, maar eerder naar ‘iets’ wat beide constant in hun zwevende toestand houdt. Echter, zo kan men met enige heimwee vragen, vervalt daarmee de notie van transcendentie überhaupt? Bepaald niet. De Berlijnse filosoof verwerpt deze notie geenszins lukraak, zoals een dogmatisch atheïst als Coolsaet doet. Weischedel stelt slechts dat wij louter op grond van de ervaring der radicale twijfelachtigheid niet kunnen zeggen of het Waarvandaan een transcendente dimensie heeft, zoals we evenmin kunnen zeggen of het oneindig is. Uitsluiten doet hij het zeker niet. Hij schrijft zelfs: “God – het Waarvandaan – is vermoedelijk omvangrijker dan wat de menselijke geest van hem kan begrijpen”.⁷⁴ Feitelijk ervaren we evenwel niet meer dan het dialectische zweven tussen het zijn en het niets en de daardoor bij ons ontloken intuïtie van een Waarvandaan van dit zweven.

6. Conclusie

Concluderend kunnen we vaststellen dat het eindigheidsdenken geen tegenstelling hoeft te vormen met het oneindigheidsdenken, mits men a) het dogmatisch atheïsme kan weerstaan en een openheid behoudt voor het oneindigheidsdenken, b) dit oneindigheidsdenken niet, op welke wijze dan ook, laat onttaarden in een vals oneindigheidsdenken en c) onder 'oneindigheidsdenken' niet langer een traditioneel zijnsdenken of godsdienstig denken verstaat, maar veeleer een metafysica à la Weischedel. Die metafysica verdient ongetwijfeld aanvulling, maar behoedt ons vanwege het radicale vragen in ieder geval voor al te gewaagde speculaties. De ware betekenis van oneindigheidsdenken ligt dan mijns inziens met name in het verlangen (Plato) en vragen (Weischedel) naar oneindigheid, zonder die oneindigheid vervolgens met verouderde of vage zijnsbegrippen in te vullen.

APPENDIX

Bio- en bibliografie van Willy Coolsaet

Biografie

Professor doctor Willy Coolsaet is op 5 mei 1938 in Moorsele (bij Kortrijk, West-Vlaanderen) geboren, alwaar hij thans woonachtig is. Vóór zijn carrière als filosoof gaf hij les als geaggregeerde in het middelbaar onderwijs. In 1972 studeerde hij als licentiaat filosofie af en werd in 1976 assistent van Rudolf Boehm bij de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Gentse Universiteit. Onder begeleiding van Boehm promoveerde hij in 1980 met een onderzoek over de Franse filosoof Maurice Merleau-Ponty (zie nummer 2 uit de bibliografie). Vervolgens werd hij in 1991 docent te Gent en ere-docent sedert 2003. Samen met Boehm, Johan Moyaert en anderen stichtte Coolsaet in 1981 te Gent het *Genootschap voor fenomenologie en kritiek* dat onder meer het tijdschrift *Kritiek* en afzonderlijke (boek)publicaties uitgeeft en maandelijks bijeenkomsten organiseert.

Bibliografie

In deze lijst staan de grotere werken van Coolsaet, waarvan de meeste boven als bron hebben gediend. De vele, afzonderlijke artikelen van zijn hand zijn hier buiten beschouwing gelaten.

1. *Producers en te producers. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx*, Gent, *Kritiek*, 1982 [afgekort als PP].

2. *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*, Leuven/Amersfoort, Acco, 1984 [afgekort als FE].
3. *De verkeerde wereld. Opstellen over Illich, Commoner, Toffler, Kuhn & Feyerabend, Althusser*, Leuven/Amersfoort, Acco, 1985.
4. *Mens en arbeid. De menselijke verhoudingen en de arbeid in een filosofie van de eindigheid*, Leuven/Amersfoort, Acco, 1987 [afgekort als MA].
5. *Naar een oplossing voor het verkeersprobleem. Pleidooi voor een snelheidsbeperking en voor maatregelen ten gunste van een drastische reductie van het verkeersvolume*, Gent, Kritiek, 1990.
6. *Autarkeia. Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Griekse cultuur*, Kampen, Kok/Agora; Kapellen, Pelckmans, 1993 [afgekort als A].
7. *Mens tegenover mens. Solidariteit en zelfgenoegzaamheid in de menselijke verhoudingen*, Leuven/ Apeldoorn, Garant, 1997 [afgekort als MM].
8. *Eenzaam in de kosmos, een met de kosmos, of Hoe het hedendaagse denken over de natuur de mens uit zijn leefwereld verjaagt*, Gent, Kritiek, 1998 [afgekort als EK].
9. *Van Hobbes tot Hitler. Over moderne vormen van macht*, Leuven/Apeldoorn, Garant, 1998 [afgekort als HH].
10. *Op de vlucht voor de eindigheid. De ziekte van de moderniteit*, Antwerpen/Apeldoorn, Garant, 2006 [afgekort als V].
11. *De hedendaagse filosofie tot het bittere einde doorgedacht. Afscheid van Nietzsche, Heidegger, wetenschapsfilosofie*, Antwerpen/Apeldoorn, Garant, 2006 [afgekort als HF].

NOTEN

¹ Cf. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954, p. 20; idem, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. 1, p. 475.

² Zie voor bio- en bibliografische gegevens inclusief afkortingen de appendix bij dit artikel. Voor een uitvoerig overzicht van deze gegevens wil ik de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Universiteit Gent – in het bijzonder de heer Wilfried Swartelé – van harte bedanken.

³ Rudolf Boehm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, 's-Gravenhage, Nijhoff, 1974.

⁴ Rudolf Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, uit het Duits vert. en met een voorw. ingel. door Willy Coolsaet, Baarn, Het Wereldvenster, 1977.

⁵ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 11.

⁶ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 11.

⁷ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 33.

⁸ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 44.

⁹ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 245 e.v.

¹⁰ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 249 e.v.

¹¹ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 37.

¹² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vert., ingel. en van aant. voorz. door Christine Pannier en Jean Verhaeghe, Groningen, Historische Uitgeverij, 1999, 1177b30-31.

¹³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1177b33. Zie Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, pp. 51, 107-108.

¹⁴ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 50.

¹⁵ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 240.

¹⁶ Op deze studie volgden enkele kritische reacties. Ik noem hier: Guido Vanheeswijck, 'Zelfgenoegzaamheid' [boekbespreking van Coolsaet, *Autarkeia*], in: *De Uil van Minerva. Tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur* 11 (1994) 4, pp. 281-283; Hartmut Längin, 'Entzauberung des griechischen Mirakels? Zur Kritik des Autarkie-konzepts' [boekbespreking van Coolsaet, *Autarkeia*], in: *Gymnasium* 102 (1995) 2, pp. 157-159; Jos Decorte, '[Boekbespreking van Coolsaet, *Autarkeia*]', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1995) 2, pp. 344-347.

¹⁷ Cf. A 156-157: "De zelfgenoegzaamheid is in feite de weigering van een wereld waarin men van het externe afhankelijk is. Ze is de inbeelding dat de mens, hier de man, op zich bestaat of vol is, dus louter activiteit is, vrije activiteit; dat hij voor zichzelf het externe, de dingen, de andere mens, de vrouw, niet behoeft, of zich alleen op negatieve wijze, 'helaas', niet anders kan gedragen dan in een verhouding tot dit externe. Minachting vandaar voor het andere, of voor de andere, die in hun vreemdheid, hun externe relatie, hun anders zijn, iets louter negatiefs zijn. Ik heb ze niet nodig om mezelf een volwaardig leven te bezorgen, om een wereld te maken. Ik vrees, ik vermijd, elke vorm van afhankelijkheid. Wie zich afhankelijk opstelt, bekijk ik daarom als minderwaardig, als iemand die zichzelf aan iets vreemds verliest".

¹⁸ Zie de opmerkingen over Aristoteles in de vorige paragraaf.

¹⁹ Coolsaets interpretatie van allerlei denkers wordt soms door critici niet geheel ten onrechte als problematisch ervaren. Cf. Vanheeswijck, 'Zelfgenoegzaamheid', p. 282; Längin, 'Entzauberung des griechischen Mirakels?', p. 158; Decorte, '[Boekbespreking van Coolsaet, *Autarkeia*]', p. 344; Jos Decorte, '[Boekbespreking van Coolsaet, *Mens tegenover mens*]', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 60 (1998) 1, pp. 195-196, hier 196. Zie voor een felle kritiek op Coolsaets interpretatie van Marx: Herman van Erp, 'Karl Marx en de arbeid' [boekbespreking van Coolsaet, *Producteren om te produceren*], in: *De Uil van Minerva. Tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur* 1 (1984) nr. 1, pp. 59-62.

²⁰ Daarop wijst voor wat betreft Plato reeds Guido Vanheeswijck. Terecht geeft hij aan dat Plato een wijsgerig gefundeerde ethiek wil bouwen, die vervolgens op het praktische leven toepasbaar is. Deze intentie lijkt Coolsaet te ontgaan. Cf. Vanheeswijck, 'Zelfgenoegzaamheid', p. 282: "Plato's 'vlucht in de theorie' kent weinig genade in de ogen van Coolsaet. Door zich in een theoretische wereld terug te trekken verliest Plato de echte werkelijkheid uit het oog: hij heeft genoeg aan zichzelf en vergeet in zijn zelfgenoegzaamheid de ander. [...] Coolsaet vertrekt hierbij willens nillens van een eng, in wezen utilitaristisch ethisch concept, waarbij het in de moraliteit alleen zou gaan om het vervullen van bepaalde activiteiten. Waar het op aankomt, is de wereld te veranderen, niet hem theoretisch te bevragen. Ethiek wordt in dit perspectief verengd tot de vraag naar het goede handelen. De vraag naar de betekenis van wat goedheid is, wordt als irrelevant verworpen. De terugkeer naar de innerlijkheid of het zoeken naar een theoretische begronding wordt bij voorbaat gehypothetiseerd als een afwijzing van de werkelijke 'levenservaring', als een hoogtepunt van zelfgenoegzaamheid die zich afkeert van de

ander. Vanuit een dergelijk concept van moraliteit, dat trouwens nauw verbonden is met Coolsaets uitgangspunt van de 'filosofie van de eindigheid' [...] kan aan de eigenlijke bedoeling van Plato alleen maar onrecht worden aangedaan. Hoe verklaar je dan immers dat de wijze uiteindelijk teruggaat naar de grot om de bewoners eruit weg te halen: als autarkische zelfgenoegzaamheid?"

²¹ Die, zo vul ik Coolsaet aan, zichzelf uitriep tot plaatsvervanger van God op aarde (= *le droit divin*).

²² Cf. MM 24: "Ons punt is dat de vlucht voor de dood [...] zich niet *moest* voordoen [...]. We menen dus dat geen enkele economische determinatie – of welke andere determinatie ook – tot zo iets gekks als de afwending van het sterfelijke leven moest leiden, niet de onoverwinnelijke ellende (de zogezegde schaarste), niet het lijden. Er bestaat geen enkele dwang tot het geloof dat de menselijke dood het leven zelf absurd maakt". Het eerste deel van *Op de vlucht voor de eindigheid* is geheel gewijd aan het thema van de menselijke vrijheid.

²³ Zie voor nationalisme, totalitarisme, fascisme en nazisme vooral HH 131 e.v. Zie verder voor het kapitalisme MA 153 e.v., V 290 e.v. en voor het boeddhisme MM 24, 56. Zie tenslotte voor het christendom MM 16 e.v., 56 en ook enkele passages van Boehm in *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, hfst. 2.

²⁴ Door Coolsaet geciteerd uit: Christopher Lasch, *De cultuur van het narcisme. Leven in een tijd van afnemende verwachtingen*, vert. door Elise Marijns, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1980, p. 90.

²⁵ De doel-middelverdraaiing staat als thema centraal in een verzamelbundel van Coolsaet met de bijpassende titel *De verkeerde wereld* (zie de appendix bij dit artikel).

²⁶ Cf. PP.

²⁷ Het voert hier te ver om Coolsaets ethiek – waarin de solidariteit centraal staat – uit te werken. Ook die ethiek is gebaseerd op zijn eindigheidsdenken. De kerngedachte houdt in dat de eindige mens afhankelijk is van andere mensen en dat het dus in ieders eigenbelang is om goed voor de ander te zorgen. Zie voor Coolsaets ethiek bijvoorbeeld V 155 e.v.

²⁸ Philippe Lepers, '[Boekbespreking van Coolsaet, *Mens tegenover mens*]', in: *De Uil van Minerva. Tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur* 14 (1997) 1, pp. 69-71, hier 71.

²⁹ Vanheeswijck, 'Zelfgenoegzaamheid', p. 283.

³⁰ Decorte, '[Boekbespreking van Coolsaet, *Mens tegenover mens*]', p. 196.

³¹ Decorte, '[Boekbespreking van Coolsaet, *Autarkeia*]', p. 345 e.v.

³² Decorte, '[Boekbespreking van Coolsaet, *Mens tegenover mens*]', p. 196.

³³ Vanheeswijck, 'Zelfgenoegzaamheid', p. 281.

³⁴ *Oog voor het ene. Over Parmenides van Elea*, vert., comment. en interpretatie door Ben Schomakers, Budel, Damon, 2003, fragment B8.16.

³⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la nature et de la grace fondés en raison; Principes de la philosophie ou monadologie* [Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale], présentés par André Robinet, Parijs, Presses Universitaires de France, 1954, § 7. Tenzij anders vermeld, zijn de hier en elders geboden vertalingen van mijzelf afkomstig.

³⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ausgewählte Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974-1980, vol. 1, p. 7.

³⁷ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Klostermann, ¹⁵1998, pp. 23, 45.

³⁸ Cf. § 5.

³⁹ Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³1994, twee volumina in één volumen, hier vol. 2, p. 155 e.v.

⁴⁰ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, p. 158.

⁴¹ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, p. 159.

⁴² Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 1, p. 403 e.v.

⁴³ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 1, p. 409.

⁴⁴ Cf. FE 20: De filosofie moet “de eindigheid centraal stellen, volledig ernstig nemen, wat wil zeggen positief opvatten. Ze moet de eindige oorzakelijkheid van de mens, de eindige (mede)bepaling en dus het eindige standpunt-zijn en perspectief-zijn van de menselijke existentie, de ‘invloed’ van de mens op de dingen en op de andere mens, centraal stellen. Ze moet inzien dat alles ‘subjectief’ is, zelfs het streven naar objectief weten zelf [...]. Deze filosofie van de eindigheid is hierin totaal anders dan elke vorm van ontologie, van metafysica, van zijnsdenken, van structuralisme of positivisme, of wetenschapsfilosofie, enzovoort”; EK 81: “De mens moet zich de kosmos niet aantrekken. Het volstaat dat hij zich voor zijn leefwereld interesseert. Hier stelt zich de zinsvraag. De kosmos zelf is zinloos”; EK 99: “Men ziet niet meer dat een goed leven een eindig leven is, [...] dat de enige werkelijkheid die we echt kennen, voelen, ontmoeten, *eindig* is, dat werkelijkheid eindigheid is, dat eindigheid werkelijkheid is”.

⁴⁵ Cf. § 5.

⁴⁶ Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, p. 20.

⁴⁷ Plato, *Symposium*, 207b-d. Voor de geschriften van Plato baseer ik mij op diens *Verzameld werk*, nieuwe, geheel herz. uitg. van de vert. van Xaveer de Win, bew. door Jef Ector ... [et al.], Kapellen, Pelckmans; Baarn, Agora, 1999.

⁴⁸ Plato, *Symposium*, 207d-e.

⁴⁹ Plato, *Symposium*, 208a.

⁵⁰ Plato, *Symposium*, 206c-d; 209b.

⁵¹ Plato, *Symposium*, 209a-e.

⁵² Plato, *Symposium*, 210a-212a.

⁵³ Plato, *Symposium*, 211a-b.

⁵⁴ Plato, *Phaedrus*, 249e-252c.

⁵⁵ Plato, *Phaedrus*, 250e-251a.

⁵⁶ Plato, *Symposium*, 208c.

⁵⁷ Zoals ik reeds in mijn proefschrift tracht aan te tonen. Cf. Johannes Clement, *Antwort auf den Nihilismus? Die Philosophische Theologie von Wilhelm Weischedel*, Veenendaal, Universal Press, 2006.

⁵⁸ In nadruk nog steeds verkrijgbaar bij de Wissenschaftliche Buchgesellschaft te Darmstadt – overigens een uitgeverij die Weischedel indertijd zelf heeft helpen stichten.

⁵⁹ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, p. 185 e.v.

⁶⁰ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, p. 201 e.v.

⁶¹ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, p. 189 e.v.

⁶² Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, § 124.

⁶³ Zie voor een hele reeks van dergelijke voorbeelden Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, § 125.

⁶⁴ Helmut Gollwitzer and Wilhelm Weischedel, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, Stuttgart, Kohlhammer, [1965].

⁶⁵ Weischedels bevindingen hebben veel kritische reacties van met name theologische zijde uitgelokt. Voor een grote verzameling van die reacties, inclusief Weischedels commentaar daarbij zie Clement, *Antwort auf den Nihilismus?*, dl. 3. Reeds in *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, hrsg. von J. Salaquarda, Berlijn, Walter de Gruyter, 1971 zijn enkele reacties op Weischedels denken in hun volledige vorm gebundeld.

⁶⁶ Voor beide functies van het radicale vragen cf. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 1, p. 28 e.v. Zie voor een algemenere beschrijving van het radicale vragen Weischedels artikel 'Grenzen des kritischen Fragens?', in: Wilhelm Weischedel, *Philosophische Grenzgänge. Vorträge und Essays*, Stuttgart/Berlijn/Keulen/ Mainz, Kohlhammer, 1967, pp. 45-54.

⁶⁷ Wilhelm Weischedel, 'Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus', in: Salaquarda, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, pp. 24-48, hier 46.

⁶⁸ Cf. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 1, pp. 137-141.

⁶⁹ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, p. 209.

⁷⁰ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 1, §§ 85-95. Zie voor een systematische vergelijking tussen Weischedel en Heidegger hfst. 2 uit mijn proefschrift. In zijn boek *De hedendaagse filosofie tot het bittere einde doorgedacht. Afscheid van Nietzsche, Heidegger, wetenschapsfilosofie* komt Coolsaet ten aanzien van Heidegger soms tot dezelfde conclusies als Weischedel. Zo meent ook de West-Vlaming dat bijvoorbeeld het zijnsgebeuren waarover Heidegger spreekt een betwistbare "vooropzetting" is (HF 184). Heidegger kan "niet verklaren hoe we ooit tot zijnsdenken komen" (HF 187).

⁷¹ Zie voor een uitgebreide beschrijving van het Waarvandaan Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, §§ 128-140. Zie voor een compactere versie Clement, *Antwort auf den Nihilismus?*, par. V.3.

⁷² Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 1, pp. 454-455.

⁷³ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, §§ 135 en 137.

⁷⁴ Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, p. 238.