

HERMAN BERGERS METAFYSICA*Harald van Veghel*

Herman Berger, *Tegen de negatieve filosofie, Dionysius, Kant, Derrida, Damon*, Best 2000, 331 pp., Hfl. 44,90/Bfr 899, ISBN 90 5573 079 3.

Herman Berger is een uitzonderlijk fenomeen in de wijsbegeerte van het Nederlands taalgebied: hij houdt van een grootse aanpak. Een vroegere titel geeft zijn intenties uitstekend weer: *Zo wijd als alle werkelijkheid* (1977). De voornaamste boeken van Berger gaan over de eenheid van alles, de werkelijkheid als zodanig. Ook zijn laatste boek, *Tegen de negatieve filosofie*, moeten we, ongeacht de titel, in dit kader begrijpen. Feitelijk valt het in twee elementen uiteen: er is het element waar Berger zich tegen afzet, de negatieve filosofie. Maar hij doet dit omdat hij ergens anders 'voor' is: voor een positieve filosofie, door Berger kortweg aangeduid als 'de metafysica'. Ik behandel eerst waar hij tegen is.

1. Tegen de negatieve filosofie

Met de negatieve filosofie heeft Berger een lange traditie op het oog, die begint bij de zogenaamde negatieve theologie, en die uitloopt in de huidige aandacht voor de radicale transcendentie en het verzet tegen 'aanwezigheidsmetafysica'. Met de negatieve filosofie is dus niet zoiets bedoeld als een filosofie die negatief tegenover het leven staat, ook al blijkt dit in tweede instantie misschien ook bedoeld. Het gaat, aldus Berger, om een filosofie die "in haar kern een ontkenning bevat" (312). Rond deze negativiteit verzamelt hij de drie denkers die hij in de titel van het boek opvoert. De drie delen van het boek corresponderen met drie behandelde filosofen: Dionysius de Areopagiet, Kant en Derrida. Ieder deel geeft een intensieve bespreking van enkele werken van de filosoof, en vervolgens reflecties op die filosoof, waarin Herman Berger de filosoof confronteert met zijn stellingname.

In feite is Bergers onderzoek naar Dionysius, Kant en Derrida een onderzoek naar het *zuiverheidsideaal* in de filosofie. Dit zuiverheidsideaal leidt ertoe dat deze drie filosofen de kern van hun denken, dat waarop hun denken wezenlijk georiënteerd is, onaangetast willen laten. Ze willen het centrum van hun filosofie vrijwaren van het aardse, het eindige, het lichamelijke. In die zin moeten we de verbindende negativiteit van de drie filosofen verstaan. Over datgene waar het hun

eigenlijk en uiteindelijk om gaat, kan positief niets gezegd worden. Iedere uitspraak zou zich noodzakelijk van het door hun filosofie beoogde verwijderen.

Bij *Dionysius* geldt dit voor God, die 'aan gene zijde' is van het kenbare, van het bepaalbare, van al het zijnde. God is met andere woorden boven alles, transcendent. Het gaat om een transcendentie die op geen enkele wijze is verbonden met ons aardse hier en nu, met de immanentie. De aandacht voor de transcendentie van God staat bij *Dionysius* in het kader van een neoplatoons geïnspireerde mystiek. Het doel is de eenwording met God ofwel een opgaan in het Ene. Daartoe moeten we voorbij gaan aan iedere bepaalde gedachte die we ons van het Ene zouden kunnen vormen. Iedere bepaling maakt immers onderscheid, drukt uit wat iets is, en sluit bijgevolg uit wat iets niet is. Een bepaling impliceert dus per definitie veelheid, en bereikt in die zin de eenheid niet. Om de eenheid te vatten moet uiteindelijk zelfs de scheiding tussen het Ene en het subject dat het Ene denkt overstegen worden, omdat ook dan nog sprake zou zijn van een tweeheid, en dus niet van het Ene zelf. Gods transcendentie staat hier dus niet primair voor de heiligheid van een onbereikbare God, maar juist in het kader van de mystieke 'bereikbaarheid', de mogelijkheid van de mens om zich met God te vereenzelvigen. En juist tegen die vereenzelving, 'ver-ening', heeft Berger bezwaren. Uiteindelijk gaat het hem erom dat hier een God gedacht wordt, die als eenheid de aanraking met de veelheid niet verdragen kan: "Het parool van *Dionysius* 'neem *alles* weg' is van een verschrikkelijke en dubieuze radicaliteit omdat het een onderscheid wegwerkt dat dringend gemaakt moet worden en omdat het daardoor de *totale* empirische werkelijkheid slaat met negativiteit." (83)

Op nog weer een andere wijze vindt Berger het thema van de negativiteit bij *Kant*. *Kant* is vooral beroemd als de filosoof die de grenzen van onze kennis heeft afgebakend, en wel binnen het bereik van onze ervaring. Wat wij kennen zijn de dingen zoals ze ons verschijnen. De dingen zoals ze zelf zijn vallen dus buiten de grenzen van onze kennis. *Kant* noemt dat de noumenale werkelijkheid. Enerzijds is het de werkelijkheid zoals zij is, dus allesbehalve een loutere idee. Maar anderzijds hebben wij van die werkelijkheid geen waarneming, en dus alleen maar de idee. Die idee is dan ook slechts *negatief* bepaald. Het is de paradoxale aanduiding van het bereik dat voor onze kennis niet toegankelijk is, het is een loutere X.

Nu kent *Kant* wel degelijk een toegang tot die noumenale werkelijkheid, namelijk in zijn praktische filosofie. Als morele en verantwoordelijke wezens staan wij zelf in dat bereik dat aan iedere ervaring onttrokken is – dat wil zeggen: het bereik van de vrijheid. Bezien wij ons als de wezens waarvan wij een ervaring hebben, dan zullen wij ons zien in onze natuurlijke bepaaldheid, onze gedetermineerdheid. Voorzover wij als natuurlijke wezens gedetermineerd zijn, zijn

we niet vrij en dus niet verantwoordelijk. Wij zien ons slechts in onze vrijheid voorzover we ons niet het voorwerp maken van een wetenschappelijke beschouwing, maar ons praktisch als vrije en verantwoordelijke wezens opstellen.

Ook al kent Kant dus een geheel andere waardering van het empirische dan Dionysius, namelijk dat de empirie ons wel degelijk een kennis van de werkelijkheid aanreikt, namelijk voorzover zij aan onze waarneming gegeven is, dan nog wordt door Kant de *noumenale* werkelijkheid zuiver gehouden. Tenzij Kant toch een brug slaat tussen zijn theoretische en zijn praktische filosofie, namelijk in zijn *Kritik der Urteilskraft*. In dat geval zou Kant geen filosoof van de zuiverheid zijn en zou het verband met de negatieve filosofie ontbreken. Het tweede deel over Kant dient in hoofdzaak om dat te onderzoeken. Bergers studie moet aantonen dat deze kritiek uiteindelijk de oppositie van empirie en vrijheid intact laat.

Daarbij blijft het overigens de vraag of Berger heeft aangetoond dat de filosofie van Kant een negatieve filosofie is, in die zin dat zij 'in haar kern een ontkenning bevat'. Ligt die kern van de filosofie van Kant niet eerder, zoals Heidegger stelt, in de ervaringswerkelijkheid, terwijl het noumenale, de wereld van de loutere ideeën van de zuivere rede, aan de periferie blijft? Of als het centrum wel degelijk in het noumenale zou liggen, namelijk in de vrijheid van het morele subject, gaat het dan niet om de vrijheid zoals die *positief* als autonomie gegeven is, eerder dan om het feit dat zij theoretisch slechts *negatief* bepaald blijft?

Tenslotte bespreekt Berger *Derrida*. Ook Derrida kent, zoals Dionysius en Kant, het thema van de negativiteit, in het bijzonder als het tekort van de (geschreven) taal. Het verschil met de eerder besproken denkers is dat er voorbij aan dit tekort geen God en geen noumenale werkelijkheid ligt. Het tekort heeft het laatste woord, of beter: het laatste woord is er niet. De filosofie van Derrida is bijgevolg een filosofie zonder centrum.

In hun benaderingswijze zijn Berger en Derrida elkaars tegengestelden. Waar Berger steeds probeert heldere tegenstellingen te formuleren, tussen filosofie en theologie, tussen metafysica en negatieve filosofie, tussen filosofie en filologie, daar lost Derrida zulke grenzen bij voorkeur op: "De grenzen lekken allemaal. Dat is het centrale thema van zijn filosofie." (201) Berger worstelt dan ook met Derrida, met de 'auto-immuniteit' van zijn filosofie (262). Zijn vragen schijnen door de premissen van het denken van Derrida al bij voorbaat gediskwalificeerd te zijn. Misschien stel ik de foute vragen, zegt Berger (275). De worsteling om Derrida terug te trekken in een systematisch-filosofisch debat, om hem uit te lokken toch een stelling in te nemen waardoor we vat op Derrida krijgen, vormt het aantrekkelijkste aspect, en naar ik het vermoed het oorspronkelijke motief van dit boek. En inderdaad weet Berger aan Derrida een 'meest fundamentele optie' te onttrekken: "alles of niets": een nieuwe vorm van het aloude zuiverheidsideaal." (262)

Hier wordt een *tour de force* uitgehaald. Taal schiet tekort, maar tekort schieten veronderstelt altijd een horizon waartegen het tekort naar voren komt. Berger stelt deze horizon in de lijn van de zuivere idee bij Plato en het noumenale bij Kant. Daarbij stuit hij echter op de al genoemde 'auto-immuniteit' van Derrida: "Maar natuurlijk zal Derrida hierbij opmerken dat het zuivere geen zijnde is en geen vorm en dat het evenmin een Idee is in de betekenis van Plato of in de betekenis van Kant." (306) Is Berger erin geslaagd door Derrida heen te breken? Mogen we Derrida, de filosoof van de onzuiverheid, van de lekkende grenzen, van het ontbreken van een absoluut begin, lezen als een doorwerking van het zuiverheidsideaal - zodanig zelfs dat hij erin slaagt zichzelf *immuun* te maken voor tegenspraak? Het is mij niet geheel duidelijk geworden of Berger hier zelf tot een conclusie gekomen is.

Aldus blijkt er bij de drie behandelde filosofen steeds op een andere wijze negativiteit in het spel te zijn. Berger spreekt dan ook van 'monografieën' (11). Voor het innerlijk verband van *Tegen de negatieve filosofie* is nog iets anders nodig, namelijk datgene wat aan hen geopponeerd wordt, een "uitgesproken positieve filosofie: de metafysica" (11).

2. Voor de metafysica

De positie die Herman Berger ten aanzien van de metafysica inneemt is uitzonderlijk. Vooral ten aanzien van zijn gebruik van het lidwoord: Berger spreekt over de metafysica alsof het een bijzondere filosofie betreft met een uitgewerkt en vooral omvattend programma: "Ik introduceer het project dat metafysica heet, omdat de metafysica alles tot voorwerp heeft en daarmee alle tegenstellingen overbrugt. De mens is enerzijds als een deel met al het andere verbonden maar anderzijds *is hij*, als kénkend wezen, *alles*." (166) Hoe komt Berger aan deze definitie van metafysica?

Op de eerste plaats is de normativiteit van Thomas van Aquino, met daarbij als filosofische ondergrond Aristoteles, steeds voorondersteld. Maar vervolgens blijkt Berger Thomas op een zeer eigen wijze te lezen - namelijk met uitsluiting van alle reminiscenties van een radicale (platoonse) opvatting van transcendentie (69). Ik besluit daaruit: Berger gaat niet terug op Thomas zoals die historisch was, inclusief die reminiscenties, maar slechts op de Thomas zoals die volgens Berger had moeten zijn als hij volledig was toegekomen aan zijn *eigenlijke* intenties. De historische Thomas moet dus herzien worden. Daarmee plaatst Berger zich in de traditie van het neothomisme, dat wil zeggen van die filosofen, die sinds het einde van de negentiende eeuw in het denken van Thomas een antwoord zoeken op de filosofische uitdagingen van de eigen tijd.

Wat nu een eigenaardigheid van het werk van Berger uitmaakt, is dat hij deze positie verabsoluteert. In plaats van zijn eigen interpretaties, bijvoorbeeld ten aanzien van analogie, participatie, esthetica, voor eigen reïmaging uit te spreken, spreekt hij namens 'de metafysica'. Ik geef maar twee karakteristieke plaatsen aan. Ten eerste een voorbeeld van de afscherming van de metafysica tegen ieder platonisme: "Een eenheid die tegelijk een veelheid (al is het maar een tweeheid) zou zijn, is binnen het platonisme ondenkbaar. Maar dat is dan ook geen metafysica, al spreekt ze fraai over 'een plaats boven de hemel'. In de metafysica sluiten eenheid en veelheid elkaar niet uit." (319) Vervolgens geef ik een voorbeeld van de afscherming van Bergers stellingname tegen andere interpretaties van dezelfde traditie: "De voornaamste aanhangers van het kritisch realisme vind je dus in de aristotelisch-scholastieke filosofie, maar tegenwoordig vind je ze zelfs daarbuiten. (...) Maar, zeg ik, *dit soort* realisme past in feite niet bij de metafysische positie en had dus niet door de aristotelisch-scholastieke filosofie verdedigd mogen worden." (176) Het blijkt dat Berger de enige rechtmatige invulling van metafysica heeft. Op een plaats in de tekst gaat hij zelfs nog een stap verder, en claimt hij de positie van 'de filosofie' als zodanig, die hij oponeert aan Derrida (281).

Ondertussen neemt Berger met zijn definitie een betrekkelijk eenzame plaats in temidden van al diegenen die er een andere en meestal bredere definitie van metafysica op na houden. De zaak van de metafysica is omstreden. Her en der stellen filosofen dat haar zaak voorbij is, dat we het einde van de metafysica beleefd hebben. Maar dat betekent nog niet dat zij geen opvatting over metafysica hebben. Niet alleen de metafysica is immers omstreden, minstens net zo omstreden is de vraag wát er hier nu eigenlijk überhaupt ter discussie staat. Wie zegt er eigenlijk dat we Plato van de metafysica uit moeten sluiten en dat Aristoteles haar definitie mag bepalen? Wie zegt dat van alle vragen die Aristoteles in zijn *Metafysica* stelt, we het grootste gewicht moeten hechten aan de vraag naar het zijnde als zijnde, en niet aan bijvoorbeeld de vraag naar de oorzaken en principes? En wanneer de metafysica dan vanuit haar historiciteit bepaald is tussen Aristoteles en Thomas van Aquino, waarom zouden we daar dan moeten stoppen en niet met de volgende verandering van haar definitie bij Descartes mee moeten gaan, die haar de wetenschap noemt van de dingen die het eerst *gekend* worden? Enzovoorts. Kortom: het begrip van metafysica ligt niet vast, maar is in beweging in de geschiedenis. Wisselende inhouden worden aan haar toegeschreven, zodat met de algemene verbreidheid van de gedachte dat we voorbij het einde van de metafysica zouden leven, het allerminst duidelijk is waar we nu precies aan voorbij zijn. Berger is niet de enige die een opvatting van metafysica heeft, en daardoor komt de normativiteit waarmee hij bepaalt wat wel en wat niet metafysica mag heten soms nogal bevreemdend over.

Vooralsnog acht Herman Berger zich de vertegenwoordiger van *de* metafysica, alhoewel ik hem liever zou identificeren als *een* vertegenwoordiger van een specifieke filosofische traditie. Maar hoe zijn plaatsbepaling ook moet heten, van daaruit stort hij zich in de woelige baren van de hedendaagse filosofie. Hij heeft nooit een systematisch opgebouwde metafysica geschreven zoals illustere voorgangers als Louis De Raeymaeker of J. Peters. Berger heeft zijn filosofie steeds ontwikkeld in discussie met Nietzsche, Deleuze, Bataille, Heidegger, om maar een aantal van de filosofen te noemen waar hij in boeken en colleges doorheen gekropen is. Dat geeft aan zijn filosofie de aantrekkelijkheid dat zij steeds volop in de wind staat. Want ook al is het Berger dan altijd uiteindelijk om de 'metafysische hypothese' te doen, namelijk om die overeind te houden en te verdedigen tegen de hedendaagse antimetafysische stromingen, dan nog is zijn werk bij weerslag sterk gekleurd door de discussie met deze filosofen.

De keerzijde van deze medaille echter is dat voor Berger de kritiek de neiging heeft buiten te blijven. Niet zozeer de metafysica zelf is een probleem, zij is steeds als een reeds bestaand gegeven voorondersteld; de metafysica heeft echter wel een probleem, namelijk met diegenen die haar misverstaan en/of bestrijden. Zijn nieuwste boek is in die zin, ongeacht de opmerkelijke titel, geen uitzonderlijk boek. Zijn filosofie heeft zich altijd al in het domein van het 'tegen' bewogen. Onderliggend is onder zijn kritieken een meest fundamenteel 'tegen' aan het werk, namelijk een anti-platonisme: "Deze transcendentie-opvatting [Bergers opvatting, die gedacht is via de notie van participatie] is in haar geschiedenis namelijk gecontamineerd met residuen van de geradicaliseerde transcendentie. Die residuen moeten we *eliminieren*, als we haar *zuiver* willen zien zoals ze is." (69, curs. HvV.) Gezien het thema van het boek moeten deze woorden met opzet zijn gekozen. Berger gebruikt hier precies de terminologie die hij later identificeert als een gevaarlijk uitvloeisel van het zuiverheidsideaal (180), een ideaal waaraan uiteindelijk het platoonse denken debet is (70/71, 182-85). Precies dat ideaal wil hij in dit boek bestrijden, om te komen tot een metafysica die niets uitsluit, die de eenheid van de werkelijkheid niet ten koste van de veelheid denkt. We moeten concluderen dat binnen deze ruimte van Bergers metafysica kennelijk geen plaats is om ook de platoonse wortel van de westerse filosofie op te nemen en verder te ontwikkelen.

Ik meen in Bergers kritiek op het platonisme de filosofie van Nietzsche te horen naklinken: diens kritiek op de *Hinterweltler*, diens verzet tegen illusies van onsterfelijkheid en een wereld achter de wolken, illusies die ons afkeren van een verdragen, beamen en genieten van het leven. De traditie van het christelijke denken heeft zich in haar afkeer van de lichamelijke en de eindigheid kwetsbaar gemaakt voor de kritiek van Nietzsche. En dus moet de associatie met het platonisme met terugwerkende kracht opgeruimd worden. Wat we na die uitzuivering overhouden

is wat de metafysica van Herman Berger positief is: een compromisloze verdediging van de eindige menselijke en natuurlijke werkelijkheid, inclusief de kwetsbaarheid en het tekort, die er tegelijk de waardigheid van uitmaken. Berger verdedigt de eindige werkelijkheid tegen iedere vorm van wijsgerige of religieuze diskwalificatie. Integendeel, juist in die eindigheid zelf ligt de vindplaats van 'het hogere', ofwel in wijsgerige termen: de transcendentie wordt juist zichtbaar *in en aan* de immanentie. Berger is tegen de negatieve filosofie omdat hij tegen een religieuze of filosofische diskwalificatie van de eindige werkelijkheid is, terwijl hij anderzijds toch aan de metafysische dimensie van die werkelijkheid vast wil houden.

3. De positieve kern

Berger geeft blijk van een uitgesproken antiplatonisme. Ik hoor daar echo's van Nietzsche in. Daar houdt het verband echter op. Wat Berger daar uiteindelijk tegenover stelt is immers een metafysica van de aanwezigheid, zelfs van de aanwezigheid van God in al het eindige zijnde. Het is een antwoord dat staat in een traditie van christelijke filosofie, en dus in relatie tot het geloof en de theologie. Hoe staat het met die relatie?

In eerste instantie valt op dat Berger hier weinig werk van maakt. Dat wordt al duidelijk in zijn kritiek op de negatieve filosofie. Het lijkt indifferent te zijn, waarin dan de slechts negatief bepaalde kern van de filosofie ligt: in God (Dionysius), in de vrijheid van het morele subject (Kant) of überhaupt nergens (Derrida). Wat betekent het eigenlijk voor de negatieve filosofie, voor de bepaling van de *kern* daarvan, wanneer zij, zoals bij Dionysius, de God van het *geloof* in het centrum van het denken stelt, kortom wanneer een wijsgerige negativiteit verbonden wordt met een 'theologische positiviteit'? Berger passeert dit probleem: "De naam van Dionysius is onlosmakelijk verbonden met de negatieve theologie. Die was overigens geen theologie, maar zoals al bij Aristoteles de filosofie die over God spreekt, negatieve filosofie dus." (111) Die stelling is al te eenvoudig. Berger spreekt zich op dit punt ook tegen. Eerder heeft hij Dionysius geïnterpreteerd als diepgelovig, terwijl het neoplatonisme hem slechts als middel in de strategie van zijn geloofsverdediging gediend zou hebben (14).

Hetzelfde probleem keert terug naar aanleiding van de 'positieve filosofie' die Berger tegen de negatieve filosofie inzet, en wel aan de hand van Thomas van Aquino. Opnieuw kunnen we de vraag stellen of we Thomas wel puur als filosoof kunnen lezen, en of wij hem niet primair vanuit zijn theologische achtergrond moeten begrijpen. Opnieuw snijdt Berger deze vraag de pas af: "Aan die discussie ga ik voorbij." (75) Hier doet zich echter iets opmerkelijks voor. Kennelijk blijft er op dit punt, ook in de kern van Bergers boek, een ontkenning, een negatie

functioneren: "Ik zou alleen willen opmerken dat het geloof ongetwijfeld de 'plaats' is vanwaar Thomas opereert maar dat daar niet uit hoeft te volgen dat dus al zijn reflecties van theologische aard zijn. *Elke filosofie ontstaat vanuit en voedt zich met een niet-filosofie*" (75/76, curs. HvV). De negativiteit van deze formulering is echter slechts schijn. Zij is het effect van het terzijde laten van de invulling van die niet-filosofie, dat wil zeggen van het geloof, in de positieve bepaling van de kern van de filosofie. En toch is zijn geloof niet alleen de ontstaansgrond en voedingsbodem van waaruit de metafysica van Thomas (van Berger?!) zich ontwikkelt, het is bovendien bij het eindpunt van de metafysica voorondersteld: "De metafysica is de weg die begint bij de transcendentie van het zijn boven de zijnden en die niet ophoudt over transcendentie te denken totdat ze zich gedwongen ziet de oneindige transcendentie te accepteren 'die wij allen God noemen', - wij, gelovigen." (319)

Een filosofie die het woord God in het centrum van haar denken plaatst, komt in discussie met het geloof en met de theologische traditie. Berger schijnt hierbij op twee benen te hinken. Enerzijds stelt hij zich in de traditie van een natuurlijke (filosofische) theologie die de godsbevestiging vanuit de ontologie, de filosofie van het zijn, op wil laten komen. Aanvankelijk is er over de eventualiteit van God nog niets beslist: "Als er een God is, wat nu niet ter discussie staat, dus als uitsluitend gevraagd wordt hoe de verhouding van de mens tot een eventuele God kan worden begrepen..." (58) Vanuit de neutraliteit van dit begin komt Berger slechts uiteindelijk uit op een godsbevestiging (317 e.v.). Anderzijds is hij, zoals we gezien hebben, voldoende doordrongen van moderne hermeneutische inzichten om te onderkennen dat de wijze waarop hij (dan wel Thomas) over God spreekt, het geloof vooronderstelt. Dat laatste heeft echter consequenties: kan de ontwikkeling van een natuurlijke theologie dan wel vanuit een aanvankelijke neutraliteit ten aanzien van een eventuele God ondernomen worden?

Van de hevige strijd omtrent de (on-)mogelijkheid van de natuurlijke theologie als zodanig, die het gehele moderne denken kenmerkt (denk aan Luther, Pascal, Kant, Heidegger), maakt Berger weinig meer zichtbaar dan een aantal haast terloopse opmerkingen. Die opmerkingen zijn echter de takken die gevaarlijke valkuilen toedekken. De argeloze wandelaar zij gewaarschuwd. Maar hoe hij er ook filosofisch 'aan komt', Berger laat de filosofie uitgaan naar een transcendentie die hij God noemt, en die aldus de positiviteit van zijn filosofie uitmaakt. Slechts vanuit deze kern denk ik te kunnen begrijpen hoe hij in tamelijk disparate fenomenen tekenen van die positiviteit kan zoeken - tekenen dus van een transcendente God die de immanentie niet uit- maar insluit. In vroeger werk zocht hij daarnaar in de verhouding van de ene mens tot de andere. Waar mensen tot een vereniging komen, gaat het niet om een vereniging die de eigenheid van de betrokken subjecten opheft, maar juist om een versterking van de eigenheid van ieder subject. Ook spreekt Berger - onder andere geïnspireerd door Bataille en Heidegger - van de zogenaamde

'verdichtingservaring': dat het zijn als zodanig niet ervaren wordt met abstractie van de bijzonderheid van ieder eindig zijnde, maar dat juist in een geïntensiveerde ervaring van een enkel eindig zijnde, een universele ervaring van *het zijn* mogelijk is. In *Tegen de negatieve filosofie* verwijst Berger naar de beschouwing van het kunstwerk. In eerste instantie is er in de beschouwing van een kunstwerk een duidelijke 'tweeheid'. Het kunstwerk is iets anders dan de beschouwer. Het is dat zelfs in hoge mate, voorzover het zich onttrekt aan de wereld van de beschouwer, tenminste aan de wereld van doeleinden en nut. Hierin ligt de mogelijkheid dat het kunstwerk het initiatief overneemt, dat het de beschouwer in zijn wereld opneemt (57). Het kunstwerk laat de mogelijkheid zien van een vereniging van subject en object, zelfs de mogelijkheid dat het subject zijn eigen initiatief loslaat en 'opgaat in' de wereld van het object. Er is tussen subject en object geen onoverschrijfbare kloof. Desalniettemin vooronderstelt de verhouding als zodanig een tweeheid en niet de totale opheffing daarvan (60/61). Berger stelt deze verhouding voor als analoog aan de verhouding van mens en God. Die verhouding moet begrepen worden als participatie. De eindige zijnden hebben deel aan God, maar vallen daar niet mee samen.

Aan het slot van zijn boek introduceert Berger naast het kunstwerk nog een andere vergelijkbare verhouding: de participatie van de mens aan de natuur - een in het kader van deze studie geheel nieuwe gedachte. Berger reikt de gedachte aan onder verwijzing naar een andere auteur en een ander boek, en hij laat ons achter met de vragen: hoe hangt ons participeren aan de natuur dan samen met eerder gezochte toegang tot 'het transcendente' in de kunst? Hóe is ons deel hebben aan de natuur dan vergelijkbaar met de wijze waarop wij deel hebben aan de transcendentie die God heet?

*

Ik vat mijn bevindingen samen. In een tijd waarin filosofen wel eens al te gemakkelijk vermeien bij de radicale alteriteit, volstreckte transcendentie, dat wat extern aan het denken blijft, het onnoembare en het onzegbare, en de filosofische kritiek om lijkt te slaan in een nieuwe devotie voor haar eigen sprakeloosheid, moet Bergers laatste boek gewaardeerd worden als een taboe-doorbrekende studie. Berger is een filosoof die een standpunt inneemt, iets aan wil reiken. Niettegenstaande de polemische geest die uit zijn boek spreekt, stelt Berger in het voorwoord dat hij *geen* polemisch boek heeft geschreven, omdat de metafysica haar verklaringskracht behoudt waar de negatieve filosofie aan haar uiterste grens is gekomen (11). Met andere woorden: we zouden met zijn metafysica niet alleen tegen de negatieve filosofie ingaan, maar vooral *verder* komen. Dan is het de vraag of hij daarin slaagt:

slaagt Berger erin tegenstellingen te overbruggen, de kennende verbondenheid van de mens met alle dingen aannemelijk te maken en vooral, die verbondenheid te laten zien als een 'ingebondenheid' in een transcendent geheel? De fenomenen waarop hij terugvalt om dit te laten zien, zijn diffuus. De positieve inhoud van zijn metafysica lijkt steeds meer te veronderstellen dan vanuit de toegangswegen gegeven is. Maar misschien is dat wel het echte teken van een *positieve* filosofie: dat zij er weet van heeft, dat zij haar grond niet zelf hoeft te verzorgen.

Kortom, *Tegen de negatieve filosofie* is weer een echt Berger-boek: vol stellingen en tegenstellingen, die soms uitdrukking lijken te zijn van zekerheden, maar die soms ook een complexiteit van problemen verbergen; tegendraads, vanuit het eigen gelijk geschreven, maar bij weerslag soms ook getuigend van een empathisch vermogen ten aanzien van de tegenpositie; overtuigd van een zaak die hij de metafysica noemt, die echter soms meer geïndiceerd dan uitgewerkt wordt. Herman Berger heeft er opnieuw een eigenzinnige en waardevolle bijdrage mee geleverd aan de wijsgerige discussie in het Nederlands taalgebied, die enige tegenspraak goed kan gebruiken.