HARM BOUKEMA

(On)waarheid in oppositie
Frege, Thomas en het neothomisme

1. Herwaardering van het neothomisme

1.1 Thomas en het neothomisme

In de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte neemt Thomas van Aquino zijns ondanks een unieke positie in. Geen enkel andere filosoof is de eer te beurt gevallen, na in de Middeleeuwen geleefd en gewerkt te hebben, in de Moderne Tijd tot aartsvader en patroonheilige van een nieuwe, anti- of postmoderne stroming uitgeroepen te zijn. Dat gebeurde in 1879, ruim zes eeuwen na Thomas' dood, toen Paus Leo XIII de beroemde encycliek *Aeterni Patris* uitvaardigde.

De stroming die toen in het leven is geroepen, is als 'neothomisme' de geschiedenis in gegaan ondanks het feit dat sommige aanhangers tegen de toevoeging 'neo' ernstige bezwaren hadden. Na in de eerste helft van de twintigste eeuw tot grote bloei te zijn gekomen, vooral in Frankrijk, is deze denkrichting in de loop van de eerste decennia na de Tweede Wereldoorlog langzaamaan van het toneel verdwenen. Maar desondanks is er nog altijd iets van overgebleven: een waas die tussen ons en Thomas hangt en die zozeer bepalend is voor zijn imago, dat we gemakkelijk geneigd zijn twee historische feiten te vergeten.

In de eerste plaats: Thomas was in zijn eigen tijd veel vooruitstrevender dan de toenmalige kerkelijke gezagsdragers. Het zou overdreven zijn om hem als een middeleeuwse provo af te schilderen, maar het vrijmoedige en onorthodoxe enthousiasme waarmee hij het gedachtegoed van de heidense Aristoteles heeft gerecipieerd, is pas na een

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

heleboel strubbelingen door de kerk geaccepteerd. Anders gezegd: met de ideeën van Thomas had wellicht hetzelfde kunnen gebeuren als later met de opvattingen van Cusanus, Copernicus, Galilei en Descartes in feite gebeurd is. En omgekeerd heeft het wellicht ook niet zo heel veel gescheeld dat de kerk van Rome zich ten aanzien van de laatstgenoemde vernieuwers uiteindelijk even grootmoedig en flexibel had opgesteld als ten aanzien van Thomas. Was dat laatste gebeurd, dan zou het neothomisme hoogstwaarschijnlijk nooit zijn ontstaan.

Ten tweede: Aan het eind van zijn leven heeft Thomas een mystieke ervaring gehad die het hem onmogelijk maakte nog verder te werken en die hem heeft doen verzuchten: 'Alles wat ik geschreven heb, lijkt mij slechts stro te zijn!'. Deze anekdote zou in die zin uitgelegd kunnen worden, dat hij toen precies datgene gezien heeft wat volgens zijn filosofie het natuurlijk licht van de rede te boven gaat. Maar een andere, wat minder orthodoxe interpretatie lijkt mij eerlijk gezegd aannemelijker, namelijk dat hij toen tot het besef kwam dat God minder ver weg is dan hij ooit durfde hopen en dat de door hem getrokken scheidslijn tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke orde veel kunstmatiger is dan hij ooit durfde te vrezen.

Kortom, er zijn meer dan genoeg redenen om te betwijfelen of Thomas zelf ooit een aanhanger van de naar hem genoemde stroming zou zijn geworden, als het hem gegund was geweest aan het eind van de negentiende of het begin van de twintigste eeuw als filosoof een nieuw leven te beginnen.

1.2 De duurzaamheid van het neothomisme

Het ziet er naar uit dat hiermee over het neothomisme genoeg is gezegd. We kunnen het, zo lijkt het, met een gerust hart volledig achter ons laten zodra we bereid zijn het geloof dat de leer van de heilige Thomas de enig zaligmakende zou zijn te verwerpen. En als kinderen van onze tijd zijn we daar graag toe bereid.

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

Deze diagnose berust op de vooronderstelling dat de neothomisten niets meer en niets anders voor ogen stond dan de filosofie van hun schutspatroon in ere te herstellen en tegen moderne 'ontaardingen' in stelling te brengen. Maar die aanname is onjuist. Zelfs neothomisten zoals Maritain, die van mening waren dat de toevoeging 'neo' misplaatst is omdat de filosofie van Thomas niet voor vernieuwing of verbetering vatbaar is, hebben nog iets meer en iets anders nagestreefd: ze hebben een nieuw licht willen werpen op de geschiedenis van de *moderne* wijsbegeerte door te laten zien dat de scholastieke traditie die in Thomas één van haar meest briljante vertegenwoordigers heeft gevonden, veel machtiger, taaier en duurzamer is dan de iconoclastische grootspraak van veel moderne filosofen doet vermoeden.

Als historicus van de moderne wijsbegeerte die de taak op zich heeft genomen de waarheidsopvatting van Thomas te vergelijken met de zienswijze van één of meer zich daartoe lenende moderne filosofen, voel ik mij geroepen wat langer bij de betekenis van dit punt stil te staan. Ik voel me daartoe ook geroepen omdat ik in mijn jonge jaren als filosoof in belangrijke mate gevormd ben door twee onorthodoxe en inspirerende vertegenwoordigers van het neothomisme, namelijk Hollak en Barendse. Het besef dat de geschiedenis van de filosofie filosofisch en dus ook kritisch benaderd dient te worden, heb ik aan Hollak te danken, terwijl Barendse mij aan de hand van zijn omgang met Thomas heeft laten zien dat elke filosofie als poging tot iets gewaardeerd moet worden. Om uiteen te zetten hoe ik deze twee gezichtspunten met elkaar hoop te verenigen, zal ik mijn discussie met het neothomisme voortzetten. Als dat gebeurd is, zal ik in het tweede deel Gottlob Frege situeren en introduceren door in te gaan op de obstakels die een zinnige confrontatie met Thomas in de weg staan. Pas daarna zal ik in het derde deel tot de daadwerkelijke confrontatie overgaan, die middels mijn eigen kritische kanttekeningen in de laatste paragraaf uitmondt in de

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

reconstructie van een Fregeaans commentaar op de hoofdpunten van de in deze bundel vertaalde tekst van Thomas.

Het punt waar het mij in deze paragraaf om te doen is, kan denk ik het beste worden verduidelijkt aan de hand van de dubbelzinnigheid van de titel *philosophia perennis* (duurzame filosofie) die de neothomisten aan de voor-moderne, aristotelisch-christelijke traditie plachten toe te kennen. Ze bedoelden daarmee twee dingen tegelijk: enerzijds dat aan die traditie *eeuwigheidswaarde* toekomt en wel in die zin dat alles wat er werkelijk en fundamenteel van afwijkt als dwaling moet worden beschouwd, anderzijds dat die klassieke vorm van filosofie veel *taaier* is dan het lijkt.

Het is dan ook typerend voor de neothomisten dat de kritiek die ze ten aanzien van moderne filosofen naar voren hebben gebracht, tweeledig van aard is. Eerst brengen ze de taaiheidsthese in stelling door te betogen dat de betreffende denker, zeg Descartes, veel meer vastzit aan de scholastieke traditie waartegen hij zich verzet, dan hij suggereert. Van een totale breuk met het verleden of een volstrekt nieuw begin is helemaal geen sprake. De gepretendeerde vernieuwing is grotendeels slechts schijnbaar. Pas als dat eenmaal is vastgesteld, wordt de eeuwigheidsthese in stelling gebracht om de resterende werkelijke afwijking van de traditie als dwaling en ontaarding te veroordelen.

Het behoeft denk ik geen betoog dat het laatste deel van een dergelijke kritiek niet noodzakelijk uit het eerste volgt. Je hoeft de eeuwigheidsthese niet te onderschrijven om de taaiheidsthese te kunnen accepteren. In tegendeel zelfs, want in de mate waarin aan de *philosophia perennis* een exclusieve en onaantastbare eeuwigheidswaarde wordt toegekend, kan ze alleen geacht worden in de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte een *behoudende*, niet een vernieuwende of inspirerende rol te spelen. De scholastieke traditie wordt dan gezien als rots in de branding die part

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

noch deel heeft aan de golven en stromingen waardoor ze overspoeld en aan het zicht onttrokken wordt. Die golven van moderniteit worden immers geacht uit een totaal andere inspiratiebron afkomstig te zijn. Kortom: het neo-thomisme is minder consistent dan het lijkt. Het is vatbaar voor immanente kritiek juist omdat het geen oog heeft voor de mogelijkheid van immanente kritiek.[1] De exclusiviteitsthese doet afbreuk aan de door mij zo gewaardeerde taaiheidsthese. En dus geldt ook omgekeerd dat aan die laatste alleen het volle gewicht gegeven kan worden dat er aan toekomt door de exclusiviteitsthese radicaal te ontkennen, of – wat op hetzelfde neerkomt – door te erkennen dat immanente kritiek de motor is die de geschiedenis van de filosofie draaiende houdt. En dat is, zoals ik zelf ervaren heb, bepaald geen makkelijke zaak. Want de radicale ontkenning van het exclusivisme vereist nog meer scholastieke subtiliteit dan de neo-thomisten in petto hadden. De stelling '*Als* de geest waardoor een groot denker geïnspireerd is, heilig is, *dan* is zijn filosofie onfeilbaar' hoeft alleen in die zin gewijzigd te worden, dat *als…dan* door *voorzover* vervangen wordt. Dat is nodig en voldoende om recht te doen aan het onloochenbare feit dat grote filosofen elkaar in feite tegenspreken, zonder uit het oog te verliezen dat ze voorzover ze groot zijn, elkaar hoogstens kunnen aanvullen, omdat alles wat geïnspireerd is voortkomt uit één en dezelfde bron die zich van kerkelijke of andere muren die mensen tussen elkaar hebben opgetrokken, helemaal niets aantrekt. Filosofie is niet primair een strijd *tussen* mensen, maar van mensen met typisch menselijke illusies. Filosofische waarheid is een *in oppositie verwikkelde waarheid*.[2] Vandaar dat het onmogelijk is een filosoof te begrijpen zonder hem te vragen: In welk conflict ben je verwikkeld? Waar wil je vanaf en waar wil je naartoe?

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

2. *Thomas en Frege?*

2.1 *Eerste obstakel: Frege's imago*

Paus Leo XIII kan een goed gevoel voor timing niet ontzegd worden. Hij lanceerde het neothomisme in hetzelfde jaar waarin Gottlob Frege, die later tot de belangrijkste aartsvader van de analytische filosofie zou worden uitgeroepen, zijn eerste logisch-filosofische geschrift publiceerde: het boekje *Begriffsschrift*. In datzelfde jaar voelde Franz Brentano, die later als de grootvader van de door zijn leerling Edmund Husserl geïnitieerde fenomenologische beweging geëerd zou worden, zich gedwongen zijn priesterschap op te geven. Hij was namelijk niet bereid zijn eerdere openlijke kritiek op het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid te herroepen. Rond diezelfde tijd gebeurde er nog een heleboel meer dat achteraf gezien als het begin van een nieuwe periode in de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte kan worden aangemerkt: de zogenaamde 'hedendaagse' wijsbegeerte die grofweg de twintigste eeuw beslaat en inmiddels voorbij lijkt te zijn. Eén jaar eerder verscheen het beroemde artikel *How to make our ideas clear* waarin Charles Sanders Peirce voor het eerst een eigen, typisch Amerikaans filosofisch stemgeluid liet horen, het stemgeluid van het pragmatisme. Vier jaar later publiceerde Ernst Mach, de grootvader van de *Wiener Kreis*, het boek dat voor Einstein's speciale relativiteitstheorie van beslissend belang zou zijn: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*.

Temidden van dit strijdgewoel nam Frege een bijzonder onopvallende plaats in. Hij bewoog zich, zo leek het, slechts in de marge van de filosofie. Frege was wiskundige van beroep en voelde zich als zodanig geroepen zich ook met filosofie bezig te houden. Bovendien was hij er een meester in zijn minder filosofisch begaafde collega's die het waagden hetzelfde terrein te betreden, tegen zich in het harnas te jagen. Aan de universiteit van Jena, waar hij werkzaam was, werd hij dan ook nauwelijks gewaardeerd.

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

Dankzij de kosmopolitisch ingestelde Bertrand Russell, die in 1903 op het laatste nippertje aan zijn boek *The Principles of Mathematics* een appendix over de werken van Frege had toegevoegd, heeft hij grotere bekendheid gekregen. Ludwig Wittgenstein, die langs deze weg met Frege in contact was gekomen en hem zeer vereerde, heeft daartoe het zijne bijgedragen. Maar de laatste en beslissende stap werd gezet door Wittgensteins volgelingen John Austin en Peter Geach, die Frege voor de Angelsaksische wereld toegankelijk hebben gemaakt door zijn werken in het Engels te vertalen. Dat gebeurde kort na de Tweede Wereldoorlog, toen het 'analytische' saamhorigheidsgevoel begon te ontstaan. Want de zogenaamde 'analytische filosofie' heeft als één van de hoofdstromingen van de 'hedendaagse' wijsbegeerte pas vorm gekregen door een bundeling van krachten die al in een veel eerder stadium waren ontstaan. Toen pas, in de vijftiger en zestiger jaren, toen het neothomisme alweer op z'n retour was, werd Frege's roem als aartsvader van de analytische filosofie definitief gevestigd.

Het imago van deze stroming is aanvankelijk in hoge mate bepaald door het neopositivisme. De *Wiener Kreis*, die sowieso al uit een bundeling van uiteenlopende krachten was ontstaan, had behoefte aan gezaghebbende schutspatronen die het universele karakter van deze beweging moesten onderstrepen. Russell, Wittgenstein en Einstein fungeerden als zodanig en Frege, die zich wellicht nog in z'n graf heeft omgedraaid om daartegen te protesteren, eveneens. Het onbedoelde en onvoorziene gevolg was dat de filosofische buitenwereld vaak de verleiding niet kon weerstaan hen alle vier als anti-metafysische neopositivisten te beschouwen.

En de neothomisten behoorden in het stromenland van de twintigste-eeuwse wijsbegeerte ongetwijfeld tot die buitenwereld. Ze maakten deel uit van het andere kamp, de zogenaamde 'continentale' filosofen die allemaal op één of andere manier hun bezorgdheid wilden uiten over de exacte wetenschappen die aan het eind van de negentiende

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

eeuw een spectaculaire technologische revolutie in gang hadden gezet. Kortom, zelfs als Frege in een vroeg stadium bekend was geworden, zouden de neothomisten niet veel animo hebben gehad met hem een serieuze discussie aan te gaan, even weinig animo als ze aan de dag hadden gelegd om zich met de voorgangers van het neopositivisme, met Hobbes, Locke, Hume, Bentham, Mill of Spencer uiteen te zetten. Als ze door de toenemende liberalisering waaraan het neothomisme uiteindelijk ten onder is gegaan, zich bij een andere stroming wilden aansluiten, dan liever bij de fenomenologie die via Brentano en dankzij Husserl aan de uit de scholastieke traditie stammende intentionaliteitsidee een eigentijdse vorm had weten te geven.

2.2 *Tweede obstakel: onderschatting van de pythagoreïsche traditie*

Nog voor de val van het West-Romeinse Rijk is de formatie van het kerkelijke christendom, dat onmiskenbaar meer belangstelling had voor de status van Jezus dan voor zijn leer en getuigenissen, gepaard gegaan met een proces van filosofische discriminatie.[3] Dat heeft ertoe geleid dat na de val van het West-Romeinse Rijk in de regio waar het aanvankelijk had geheerst, het arsenaal van beschikbare en toelaatbaar geachte filosofische bronnen bijzonder beperkt was. Via Augustinus speelde Plato een belangrijke rol, maar de pythagoreïsche Plato niet. Die leefde hoogstens ondergronds voort en begon pas aan het eind van de Middeleeuwen, bij Cusanus bij voorbeeld, weer de kop op te steken. Of liever gezegd: dat er een renaissance van de pythagoreïsche traditie plaatsvond die de kerkelijke gezagdragers te veel werd, is één van de belangrijkste factoren die de overgang van de middeleeuwse naar de moderne filosofie markeren. De moderne mathematisch-experimentele natuurwetenschap had zonder deze renaissance niet kunnen ontstaan en heeft de pythagoreïsche traditie ook levend gehouden: Copernicus, Galilei, Kepler, Newton, Faraday, Maxwell, Einstein en Heisenberg kunnen

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

allemaal als haar religieus bevlogen vertegenwoordigers worden beschouwd.

Middels de op haar successen gebaseerde technische toepassingen heeft de natuurwetenschap ertoe geleid dat haar eigen spirituele oorsprong steeds meer aan het zicht is onttrokken. Mensen die weinig gevoel hebben voor de schoonheid van de wiskunde – en die zijn bepaald niet dun gezaaid, ook niet onder grote filosofen – werden en worden er in toenemende mate toe verleid de mathematische denktrant slechts te zien als uiting van het door heb- en heerszucht bezeten calculerende verstand of, zoals het in het neopositivisme gebeurt, als nietszeggend, puur formeel conceptueel raamwerk dat door empirische gegevens kan worden opgevuld. Aldus is er een eigenaardig, moeilijk als zodanig te herkennen monsterverbond ontstaan tussen de kerk en haar ketters, een onbewuste consensus ook tussen neothomisten en neopositivisten, die een goed begrip van de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte en de plaats die Frege daarin inneemt, ernstig bemoeilijkt.

Ook al is er van zoiets als getallenmystiek bij Frege geen spoor te bekennen, toch kan hij als representant van de pythagoreïsche traditie worden beschouwd omdat hij aan het getalmatige een sacrale en universele, logisch-metafysische betekenis toekent. Om dat toe te lichten zal ik de globale visie op de ontwikkeling van de wiskunde reconstrueren die het vertrekpunt uitmaakt van zijn filosofische project.[4]

De Grieken erkenden alleen de getallen die wij natuurlijk plegen te noemen. Ze hadden wel ontdekt dat getallen in dezelfde verhouding kunnen staan als onderling vergelijkbare grootheden, maar ze kenden aan dergelijke verhoudingen geen grootte toe. Pythagoras hoopte dat alle verhoudingen van meetbare grootheden met getalsverhoudingen zouden corresponderen. Maar één van zijn leerlingen bewees dat dat voor de verhouding van de diagonaal tot de zijde van een vierkant niet opgaat. Aldus werd de scheiding van rekenkunde en meetkunde een feit dat door

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

Aristoteles en Thomas op scherpzinnige wijze als volgt werd gerechtvaardigd: Wiskunde is de wetenschap van het kwantitatieve als zodanig. Maar er zijn twee soorten van kwantiteit: *discrete*, telbare kwantiteit enerzijds en *continue*, meetbare kwantiteit anderzijds. Die zijn fundamenteel verschillend omdat de grootte van een aantal wordt afgemeten aan een *natuurlijke* maat, terwijl de grootte van iets meetbaars alleen met behulp van een willekeurige, *conventionele* maateenheid kan worden bepaald.[5]

In de Moderne Tijd raakten verschillendsoortige 'niet-natuurlijke' gebroken, irrationale, negatieve en imaginaire getallen langzaamaan ingeburgerd. Hoe trachtten de wiskundigen aan deze nieuwkomers burgerrecht te verlenen? Door ze te situeren tussen-, links van- of boven en onder de natuurlijke getallen. Die kunnen namelijk op een 'getallenrechte' worden geplaatst zodra een willekeurig lijnstuk als eenheid gekozen is.

Frege heeft bezwaar tegen deze willekeurige geometrisering van de rekenkunde, die in feite de keerzijde is van de door Descartes geïnitieerde aritmetisering van de meetkunde.Wat voor iets is het getal $\sqrt{2}$? Niet, aldus Frege, een lijnstuk dat $\sqrt{2}$ keer zo lang is als een ander, tot eenheid gebombardeerd lijnstuk, maar een *verhouding* die net zo goed tussen lengtes als tussen oppervlakken, volumina, krachten of elektrische weerstanden kan bestaan. Het is een *onaanschouwelijke*, in de *natuur* van de relata verankerde maatverhouding. En die heeft, anders dan Pythagoras, Aristoteles en Thomas hebben aangenomen, wel degelijk een grootte. De verhouding van de diagonaal tot de zijde van een vierkant is groter dan 7:5 en kleiner dan 3:2.

Pythagoras, Aristoteles, Thomas en Descartes maken volgens Frege allemaal dezelfde denkfout: *ze verwarren het gemeenschappelijk eigendom met de afzonderlijke eigenaren*.[6] Zoals ze de onzichtbare en onmeetbare maatgetallen identificeren met zichtbare en meetbare grootheden, zo ook de natuurlijke getallen met de opeenhopingen van de dingen die geteld kunnen worden. Ze hebben over het

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

hoofd gezien dat het bij voorbeeld onmogelijk is zoiets als 'alles wat op deze pagina staat' te tellen, tenzij met behulp van een onaanschouwelijk begrip nader bepaald wordt wat er eigenlijk geteld wordt: woorden, regels, drukfouten of wat dies meer zij. De zogenaamde natuurlijke, ondeelbare maat die door aristotelici geacht wordt bij het telbare aanwezig te zijn, is in feite relatief tot het betreffende begrip.

Aristoteles heeft terecht gewezen op het onderscheid tussen discrete en continue kwantiteit, maar hij heeft het verkeerd geïnterpreteerd. In feite correspondeert het met twee typen getallen die beide even natuurlijk zijn en beide behoren tot het domein van de rekenkunde: tel-getallen en maat-getallen. Meetkunde heeft niet, zoals haar naam ten onrechte suggereert, met het meetbare te doen, maar, zoals Kant terecht heeft benadrukt, met het *ruimtelijke*. Kortom: de klassieke scheiding tussen rekenkunde en meetkunde, die Pythagoras à contrecoeur meende te moeten accepteren, dient juist in ere hersteld te worden om zijn droom te kunnen verwerkelijken.

2.3 Derde obstakel: de vermeende apartheid van de logica

Frege's mathematisch-filosofische beschouwing over de getallen is van dien aard dat hij zich genoodzaakt voelt zich met *logica* bezig te gaan houden. Want, zo redeneert hij, als het getalmatige onaanschouwelijk van aard is, dan moet de rekenkunde een zuiver logische grondslag hebben. En als wiskundige wil Frege deze overtuiging niet alleen verkondigen, maar ook *bewijzen*. Maar als pythagoreïsch geïnspireerd logicus voelt hij zich tevens geroepen het terrein van de *metafysica* te betreden. Deze stap vraagt om enige toelichting; want die druist in tegen de gangbare, zowel door aristotelici als door beoefenaren van de mathematische logica gehuldigde opvatting dat logica als vak apart beoefend kan worden.

De traditionele opvatting over de verhouding van logica en metafysica kan in twee delen worden opgesplitst, die ik voor het gemak als *onvooringenomenheidsthese* en *apart-*

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

heidsthese zal betitelen. De eerste houdt in dat logica zonder vooropgezette metafysische assumpties beoefend kan en behoort te worden, de tweede dat ze geheel en al los van – en voorafgaand aan enig metafysisch engagement als vak apart beoefend kan worden. Deze apartheidsthese doet er een schepje bovenop en kan dus, zo lijkt het, gezien worden als versterking van het onvooringenomenheidsideaal. Wie gelooft dat logica als vak apart beoefend kan worden, gelooft *eo ipso* ook in de metafysische onvooringenomenheid waarmee ze beoefend dient te worden. Maar het omgekeerde geldt niet. Iemand die zonder metafysische agenda aan de logica begint, hoeft de mogelijkheid dat ze bij nader inzien metafysische implicaties blijkt te hebben niet bij voorbaat uit te sluiten. Frege hoopte zo iemand te zijn.

Maar daarmee is nog niet alles gezegd. Het moeilijk ontwarbare, logisch-existentiële knooppunt waar zijn kritiek op de aristotelische logica aangrijpt, is nog niet aangeroerd. Het is namelijk gelegen in zijn overtuiging, die ik graag ook tot de mijne maak, dat de apartheidsthese ondanks de schijn van het tegendeel afbreuk doet aan – en zelfs in strijd is met het ideaal van metafysische onvooringenomenheid. Hoe komt Frege daartoe? Door zich af te vragen hoe de apartheidsopvatting gerechtvaardigd pleegt te worden. Waarom neemt Kant bij voorbeeld aan dat de logica geheel en al los van de metafysica beoefend kan worden? Omdat, zo zegt hij, in die discipline 'ons verstand alleen met zichzelf en z'n vorm te doen heeft'.[7] Dat antwoord kan Frege niet bevredigen omdat het berust op een heel bepaalde, alles behalve puur logische en metafysisch neutrale visie op de status van het menselijk denken in relatie tot de dingen waar het in de logica om gaat. Natuurlijk, *als* het apartheidsideaal haalbaar was, zou daarmee vanzelf de nagestreefde metafysische onvooringenomenheid zijn gewaarborgd. Maar het is volgens Frege helemaal niet haalbaar. Het is een ideologische illusie die berust op de aanname dat het 'nogal logisch' is dat in de logica ons denken alleen met zichzelf en z'n eigen voortbrengselen te doen heeft.

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

3. *Frege versus Thomas*

3.1 *Thomas over universalia, logica en metafysica*

Het dubieuze karakter van het apartheidsideaal blijkt niet alleen uit de manier waarop het gerechtvaardigd pleegt te worden, te weten door een beroep op de evident geachte natuur van het menselijk denken, maar ook uit de omstandigheid dat daarbij gemakshalve iets essentieels wordt verzwegen, namelijk het *universaliënprobleem*. Zodra dit uitdrukkelijk ter sprake is gebracht, komt de zwakte van het apartheidsdogma onverbloemd aan het licht. Want dan zou je moeten zeggen: Aristoteles, de grondlegger van de logica, heeft aangetoond dat die discipline los van metafysica beoefend kan worden omdat hij na een pittige metafysische discussie met Plato tot de slotsom is gekomen dat universalia als zodanig niet reëel maar conceptueel van aard zijn. Ze horen thuis in de sfeer van het menselijk denken.

Als we, teneinde de inzet van Frege's filosofische interventie duidelijker in het licht te kunnen stellen, op zoek gaan naar een aristotelisch gezinde discussiepartner die bereid is de metafysische impact van het universaliënprobleem op de logica te erkennen, dan lijkt me Thomas een stuk geschikter dan Kant en bovendien ook een stuk geschikter dan de talrijke hedendaagse aanhangers van het apartheidsdogma die het universaliënprobleem volledig achter zich gelaten menen te hebben. Wat Thomas bij uitstek geschikt maakt, is ook dat hij als metafysicus in zijn participatieleer een flinke dosis platonisme heeft geïntegreerd.

Vooral dat laatste is, denk ik, relevant voor de manier waarop hij op Frege's ergernis zou reageren. Hij zou er namelijk nog sterker dan Aristoteles op wijzen dat er twee vormen van universaliteit onderscheiden moeten worden: *univoke* en *analoge*. Die distinctie is van cruciaal belang voor de vraag betreffende de verhouding van logica en metafysica. Logica heeft met abstracte, éénzinnige begrip-

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

pen te doen die van buitenaf door een *differentia specifica* nader bepaald zijn of kunnen worden. Dergelijke begrippen, zoals 'mens', 'paard', 'boom' e.d., zijn door het menselijk denken uit de stoffelijke, aardse zintuiglijk waarneembare werkelijkheid geabstraheerd.[8] Plato beschouwde niet alleen hoogstaande idealen zoals 'goedheid', 'rechtvaardigheid' of 'schoonheid' als zelfstandige vormen, maar ook de soortelijke bepalingen die in concrete aardse individuen gerealiseerd zijn. De these van Aristoteles luidt dat *die* vormen nergens anders bestaan dan *in* aanwijsbare individuen. De inhoud 'paard' bestaat wel in de werkelijkheid, maar alleen *in* vele afzonderlijke individuen, niet *als* iets universeels, niet als één iets dat van velen is. *Als* iets algemeens bestaat die inhoud alleen in het menselijk denken, of misschien beter: als iets louter gedachts dat uit individuele paarden geabstraheerd is. Eénzinnige begrippen zijn denkmaaksels, maar niet willekeurige verzinsels. Ze hebben een fundament in de werkelijkheid; het zijn *entia rationis cum fundamento in re*. Dit onderdeel van de aristotelische filosofie, zo zou Thomas zeggen, is inderdaad niet metafysisch neutraal, maar wel subtiel en geniaal genoeg om als duurzaam fundament van de logica te kunnen dienen.

Aristoteles heeft er echter ook op gewezen, met name in het kader van zijn kritiek op Parmenides, dat niet alle begrippen éénzinnig zijn. Parmenides had gelijk toen hij er op wees dat aan het zijn niets van buitenaf kan worden toegevoegd. Maar hij kwam in een rigide monisme terecht doordat hij het zijnsbegrip éénzinnig opvatte. De meest algemene éénzinnige begrippen, de categorieën, kunnen inderdaad niet als *soorten* van zijn worden opgevat, maar wel als verschillende *zinnen* van zijn. En wat betekent dat? Aristoteles heeft het op een voorbeeldige manier toegelicht door te wijzen op het alledaagse gebruik van het woord 'gezond'. Spreken we over een gezond klimaat of een gezonde kleur, dan nemen we dat woord in een andere, maar niet in een totaal andere betekenis dan wanneer we

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

een levend wezen gezond noemen. Een klimaat is gezond voorzover het *bevorderlijk is voor* de gezondheid van bepaalde levende wezens. Iemands gelaatskleur is gezond voorzover die *blijk geeft van* gezondheid in de oorspronkelijke zin van het woord. Aristoteles heeft de lering die uit dit voorbeeld getrokken kan worden, toegepast op de categorieën. 'Substantie' fungeert als het *primum analogatum*, de overige categorieën slaan op iets dat op één of andere manier *in*, *van,* of *vanuit* een substantie is.

Als kind van zijn tijd en zijn cultuur, aldus Thomas, was Aristoteles nog niet in staat God anders te zien dan als het hoogste en meest volmaakte van alles wat er nu eenmaal is. Was Aristoteles in de gelegenheid geweest zich te laten inspireren door datgene wat het christendom, het jodendom en de islam met elkaar gemeen hebben, namelijk dat God als Schepper gezien moet worden, dan had hij als filosoof een verdergaande concessie aan Parmenides kunnen doen. Want datgene wat volgens die gedenkwaardige filosoof het enige is wat er is, namelijk het Zijn zelf, kan dan met God worden geïdentificeerd. Het woord 'zijn', aldus Thomas, geeft precies aan waarin God oneindig is. God kan vanuit de filosofie als het op zichzelf bestaande Zijn zelf, als *ipsum esse subsistens* begrepen worden. Dat er nog meer zijnden zijn dan God alleen, is te danken aan Gods scheppende mededeelzaamheid die door Zijn volmaaktheid mogelijk wordt gemaakt, maar er niet noodzakelijk uit voortvloeit. De geschapen zijnden kunnen niet in diezelfde zin als zijnde betiteld worden. Ze hebben *deel aan* het Zijn zelf. En die relatie drukt, net als in het geval van de gezondheid, een vermindering van de oorspronkelijke zijnsvolheid uit.

Deze modificatie van de filosofie van Aristoteles biedt niet alleen de mogelijkheid dichter bij Parmenides in de buurt te komen, maar ook bij Plato. Alle zogenaamde *transcendentalia*, alle noties die, zoals het zijnsbegrip, de categorieën overstijgen en die weliswaar niet dezelfde *intensie* hoeven te hebben als het zijnsbegrip, maar wel

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

dezelfde alomvattende *extensie*, kunnen zonder bezwaar volgens het model van Plato's ideeënleer worden opgevat, mits maar rekening wordt gehouden met de omstandigheid dat met hun conceptuele verschil geen reëel verschil correspondeert. Gezien vanuit het natuurlijke licht van de rede dienen alle distincties, niet alleen tussen verschillende goddelijke eigenschappen zoals 'zijnde', 'waar', 'goed', 'levend', 'almachtig' e.d., maar ook tussen wezen en bestaan of substantie en accidenten, aan God ontzegd te worden. De meest verheven platoonse ideeën versmelten dus met elkaar tot één enkele goddelijke Oeridee die met God zelf samenvalt.

Voor de minder verheven ideeën zoals 'paard', 'boom' of 'steen' geldt hetzelfde. Het enige verschil is dat die de feitelijkheid van de schepping vooronderstellen. Ze kunnen alleen aan God als Schepper worden toegeschreven. Alle paarden die bestaan, ooit bestaan hebben of ooit zullen bestaan, hebben niet alleen als zijnden deel aan het Zijn, maar beantwoorden ook als paarden aan de idee volgens welke God ze geschapen heeft. Er bestaan meerdere ideeën in God's verstand. De veelheid van ideeën in God berust op de omstandigheid dat God zijn zijnsvolheid op verschillende manieren in gedachten kan inperken overeenkomstig de manieren waarop schepselen in de goddelijke zijnsvolheid kunnen participeren. Deze veelvuldige inperkingen (ideeën) bestaan niet reëel in God, alleen in zijn verstand.

3.2 Frege over begrippen en universalia

Hoe zou Frege reageren op de zojuist geschetste gedachtegang? Deze vraag zal ik in twee stappen beantwoorden. In de volgende paragraaf zal ik ingaan op de aard van Frege's platonisme; hier zal ik mij beperken tot het eerste, puur aristotelische deel van Thomas' opvatting dat betrekking heeft op de status van univoke universalia. Maar alvorens Frege's visie daarop te schetsen, wil ik eerst even stilstaan bij het verbazingwekkend eenvoudige grondbeginsel van zijn filosofie.

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

Het heeft onmiskenbaar een aritmetische inslag; het houdt namelijk in dat één en veel scherp van elkaar onderscheiden dienen te worden. Dat klinkt teleurstellend triviaal. Maar er dient nog iets aan toegevoegd te worden dat allerminst vanzelf spreekt, namelijk dat het *moeilijk* is ze goed uit elkaar te houden. Meestal worden ze met elkaar verward, zelfs door grote filosofen. En omdat verwarring per definitie onbewust plaatsvindt en het daglicht niet verdraagt, kan dit deel van Frege's grondbeginsel moeilijk op spontane bijval rekenen. Het vraagt om nadere toelichting. Nu heb ik die in 2.2 eigenlijk al gegeven. Want Frege's beschouwing over de niet-natuurlijke getallen, die het vertrekpunt van zijn filosofische onderneming uitmaakt, is geheel en al op dit grondbeginsel gebaseerd. Het markeert de eigenzinnige, misschien aanvechtbare, maar hoe dan ook verfrissende invalshoek van waaruit hij direct via de wiskunde doorstoot naar het door Descartes en Kant schromelijk verwaarloosde universaliënprobleem en zelfs nog verder naar het probleem van eenheid en veelheid waarmee de Griekse filosofie is begonnen. Sommige filosofen hebben eenheid tegen veelheid uitgespeeld, anderen veelheid tegen eenheid, weer anderen hebben getracht ze met elkaar te verzoenen; Frege wil iets anders: hij wil ze *ontwarren*. De twee belangrijkste, min of meer technisch-filosofische distincties die hij in de loop van zijn ontwikkeling heeft ingevoerd, het onderscheid tussen *Begriff* en *Gegenstand* (zie hieronder 3.4) en tussen *Sinn* en *Bedeutung* (zie 3.5 punt 7), zijn hierop gebaseerd, alsmede zijn attitude ten aanzien van eenzinnigheid en meerzinnigheid die bepalend is voor het karakter van zijn platonisme.

Volgens Thomas zouden de allerkleinste onderdelen van de gevolgtrekkingen waarover de logica handelt, abstract éénzinnige begrippen zijn die door het menselijk denken uit de zintuiglijk waarneembare wereld worden geabstraheerd: *entia rationis cum fundamento in re*. Dat klinkt heel mooi en subtiel, maar het gebruik van het bepaalde lidwoord verbloemt volgens Frege een probleem. *Welk*

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

menselijk denken, *wiens* ratio wordt hier eigenlijk bedoeld? Het menselijk denken in het algemeen? Maar dat is volgens Thomas zelf een conceptuele abstractie. En als er werkelijk abstractie plaatsvindt, moet die in concreto plaatsvinden en dus door *vele* verschillende mensen, die elk hun eigen ratio hebben, worden voltrokken.

En die zouden *samen* zoiets als *het* paardbegrip moeten vormen. Welnu, menselijke samenwerking is ongetwijfeld mogelijk, zoals bij voorbeeld blijkt uit talloze indrukwekkende kathedralen die vele eeuwen nadat ze gebouwd zijn nog steeds overeind staan. Dat kan dankzij het feit dat het zijn van een gebouw niet opgaat in z'n gebouwd worden. Maar begrippen worden door Thomas nu juist geacht denkmaaksels te zijn wier zijn even volledig in hun gedacht-worden opgaat als het zijn van een sprong in z'n gesprongen-worden. Neem je dat serieus – en daartoe zijn de aristotelici nu juist niet bereid – dan moet je erkennen dat er van zoiets als *het* paardbegrip helemaal geen sprake kan zijn. Zoals elke springer zijn eigen sprong maakt, zo zou elke denker zijn eigen paardbegrip maken. Ja, nog sterker, omdat de meeste mensen niet voortdurend aan paarden denken, zou iedereen dag in dag uit nieuwe paardbegrippen moeten vormen.

Maar, aldus Frege, zelfs als van al deze moeilijkheden wordt geabstraheerd, dan nog blijft het fundament dat die zogenaamde *entia rationis* in de werkelijkheid geacht worden te hebben, een volslagen raadsel. Hoe is het in 's hemelsnaam mogelijk uit een wereld waarin alleen maar concrete, zintuiglijk waarneembare individuen bestaan, iets te halen wat er niet in zit, namelijk iets universeels? Het antwoord van Thomas luidt dat uit de werkelijkheid *iets* geabstraheerd wordt, een *natura absoluta*, bij voorbeeld *de* inhoud 'paard', die alleen *in* vele concrete individuen bestaat. Als je dat laatste serieus neemt, wat voor zin heeft het dan nog het bepaalde lidwoord te gebruiken? Wat zou er volgens deze zienswijze in de werkelijkheid beantwoorden aan het éénzinnige gebruik van het woord 'paard'?

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

Zeggende dat dit concrete individu, Bucephalus bij voorbeeld, een paard is, zou ik daarmee eigenlijk bedoelen dat Bucephalus iets is wat strikt genomen alleen hij kan zijn. Wanneer ik vervolgens van een ander individu zeg dat het *ook* een paard is, zou ik de werkelijkheid geweld aandoen. Elk paard zou z'n eigen paard-zijn hebben, met als gevolg dat de reden om in verschillende gevallen hetzelfde woord te gebruiken, vervalt.

Deze discussie, die primair de ontologische *status* betreft van de meest elementaire zaken waarover de logica handelt, heeft ook repercussies voor de logica *zelf*. Want het is niet toevallig dat in de traditionele logica de *copula*, het koppelwerkwoord 'zijn', als uitdrukking van een reële identiteit of quasi-identiteit wordt opgevat. Frege heeft daar ernstige bezwaren tegen. Identiteit is een symmetrische relatie. Subject en eindterm kunnen met elkaar verwisseld worden zonder dat waarheid en betekenisvolheid worden aangetast. Als ik zeg 'Sint Petersburg is Leningrad', bedoel ik dat Sint Petersburg dezelfde stad is als Leningrad, waaruit onmiddellijk volgt dat ook Leningrad dezelfde stad is als Sint Petersburg. Maar de copula drukt een heel andere, asymmetrische relatie uit. Als ik zeg 'Bucephalus is een paard', dan bedoel ik met 'een paard' niet Bucephalus, noch een ander paard. De vraag 'welk paard?', die bij voorbeeld wel zin zou hebben met betrekking tot de uitspraak 'Bucephalus is uit een paard geboren', heeft hier helemaal geen zin. Zeggende dat Bucephalus een paard is, bedoelen we met 'een paard' niet één of ander individu waarmee hij identiek is, maar *iets* waarvoor geldt dat hij het is en andere individuen, zoals bij voorbeeld zijn moeder, *ook*. Vandaar dat er hoogstens een retorische, maar geen logische verwisseling van subject en predikaat kan plaatsvinden. Ook met de volzin 'Een paard is Bucephalus' wordt nog steeds gezegd dat Bucephalus iets is, namelijk een paard en niet, hetgeen onzinnig zou zijn, dat voor iets bepaalds, namelijk datgene wat we bedoelen met 'een paard', geldt dat het Bucephalus is.

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

3.3 De apartheid van Frege's platonisme

Maar, zo zouden we, Frege gehoord hebbende, ons kunnen afvragen: wat voor iets is dan het predikaat dat met de woorden 'een paard' bedoeld wordt? In ieder geval is het volgens hem iets universeels, één iets dat van velen kan zijn. Waar kunnen we het vinden? Niet *in* Bucephalus, noch in enig ander paard, noch elders in de zintuiglijk waarneembare fysische buitenwereld, evenmin in ons denken, laat staan in het voorgeborchte van *entia rationis* die geacht worden buiten de realiteit te staan. Waar dan wel? In dat deel van de realiteit waarvoor noch in het dualisme van Descartes, noch in de scholastieke traditie waaruit dat dualisme is voortgekomen, plaats is: het ontijdelijke rijk van alles wat noch fysisch noch psychisch is. Soms gebruikt Frege het woord *Geist* om dit 'derde Rijk' aan te duiden.[9] Maar dan moet wel rekening worden gehouden met het feit dat de Geest voor hem even radicaal van de ziel onderscheiden dient te worden als volgens Descartes de ziel van het lichaam. Frege is een 'triadist'; hij is van mening dat de aristotelische logica niet alleen op een vooropgezette, maar ook op een onacceptabele metafysica berust die vanwege haar dualistische inslag de logica in een keurslijf perst dat haar de mogelijkheid ontneemt zichzelf als echte objectieve wetenschap serieus te nemen.

Het spreekt vanzelf dat de vraag: *waar ze te vinden zijn*, die universalia waaraan Frege evenals Plato realiteit toekent, niet letterlijk moet worden opgevat. Want ze zijn volgens beiden niet alleen ontijdelijk maar ook onruimtelijk van aard. Maar zelfs als dat is vastgesteld, dient er nog met een andere, aanverwante dubbelzinnigheid rekening gehouden te worden. Als ik vraag waar de zon te vinden is, kan ik daarbij doelen op de sfeer waar de zon *thuishoort*. Ik vraag dan naar de eigen plaats van de zon in de zichtbare kosmos en denk dan bij voorbeeld aan Copernicus of aan de Griekse astronoom Aristarchos die op schitterende wijze aantoonde dat de zon tientallen keren verder van ons verwijderd is dan de maan. Maar ik kan ook iets anders

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

bedoelen, namelijk: waar is de zon *aanwezig*? Dat deze vraag van de eerste verschilt, blijkt uit het feit dat er mensen zijn die geloven dat de zon ook daar aanwezig kan zijn, waar ze niet thuishoort. Thomas was zo iemand.[10] En vakantiegangers die graag de zon opzoeken om in de zon te zitten of te liggen, lijken, wanneer je niet alleen hun daden, maar ook hun woorden serieus neemt, zijn volgelingen te zijn.

Maar uiteraard zijn er ook mensen die dat woordgebruik slechts zien als *façon de parler* die uit een archaïsch, bijgelovig verleden stamt en in stand gehouden wordt door menselijke gemakzucht. Sprekend over 'de zon' bedoelen we de 'stralen en warmte van de zon'. Mensen die het zo zien, beschouwen hun standpunt niet als hypothese of persoonlijke geloofsovertuiging, noch als *communis opinio*, maar als volkomen *logisch*. Dat de zon *in* een groter geheel is opgenomen, zo zeggen ze, is evident. Maar dat de zon *in* een ander onderdeel van datzelfde geheel aanwezig zou zijn, is absurd; het is in strijd met het identiteitsbeginsel. Mensen die deze overtuiging zijn toegedaan, zijn geneigd te denken dat de vraag waar iets thuishoort op hetzelfde neerkomt als de vraag waar het aanwezig is. Frege was zo iemand.

Stappen we over van de zon naar *universalia*, dan blijkt de situatie in wezen precies dezelfde te zijn. Voor Frege spreekt het vanzelf dat universalia alleen dáár aanwezig kunnen zijn, waar ze thuishoren en dus ook niet in een andere sfeer kunnen doordringen. Het spreekt voor hem en zijn commentatoren zózeer vanzelf, dat de vraag in hoeverre zijn platonisme van Plato afwijkt, überhaupt niet gesteld wordt.

Ook Plato zelf heeft er het zijne toe bijgedragen dat deze vraag over het hoofd gezien pleegt te worden. Want hij heeft universalia zodanig opgevat dat hun universaliteit, hun aanwezigheid in velen, als toegift wordt gezien, als blijk van een soevereine, afgeronde volmaaktheid die het helemaal niet nodig heeft aldus van zichzelf blijk te

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

geven.Voor de volmaaktheid van Plato's ideeën is hun daadwerkelijke universaliteit even onwezenlijk als volgens Thomas voor God dat Hij Schepper is. Beiden zien het volmaakte als een zon die moet *kunnen* schijnen om volmaakt te zijn, maar het niet daadwerkelijk *hoeft* te doen.

Nu de zon ons een handje geholpen heeft in te zien waarom de vraag in hoeverre Frege van Plato afwijkt, doorgaans niet gesteld wordt, is het antwoord van die vraag vanzelf zonneklaar. Frege's platonisme is volstrekt on-thomistisch van aard: het is een platonisme *zonder participatie*, een heel apart platonisme waarin het rijk van de ideeën als een rijk apart wordt opgevat. Het berust op de ontkenning van in-iets anders-zijn en dus ook van buiten-zichzelf-zijn en staat geheel in het teken van *ondoordringbaarheid*.

Hoe is deze afwijking van Plato tot stand gekomen? Niet doordat Frege zich rechtstreeks met hem uiteenzet, maar doordat hij in de in de vorige paragraaf geschetste kritiek op de traditionele logica een eigen vorm van anti-aristotelisch platonisme uitvindt. Aristoteles doet met Plato's filosofie hetzelfde wat later Marx met Hegel zou doen: 180° omdraaien door het eigenlijke en oneigenlijke van rol te laten verwisselen. Het gevolg is dat de notie van *in-zijn* een fundamentele verandering ondergaat. Niet de universalia zijn de eigenlijke zijnden, maar de concrete individuen *waarin* die universalia belichaamd zijn. Het eigenlijk zijnde moet als *substantie* worden begrepen, als *Inhaber*. En dat kan alleen wanneer het zijn van datgene wat in Plato's opvatting als universale fungeerde, tot *in-zijn* gereduceerd wordt. Aristoteles gaat met Plato's ideeën om zoals Feuerbach en Marx met het christendom omgaan door niet alleen te stellen dat God in ons is, maar er ook aan toe te voegen: en nergens anders.

En dat is precies het punt waartegen Frege mijns inziens terecht protesteert. Maar door de angstvalligheid waarmee hij dit euvel wil vermijden, kan hij de verleiding niet weerstaan in-zijn in het algemeen met het aristotelische,

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

exclusieve en possessieve in-zijn te verwarren. Hij reageert op Aristoteles als een rechtlijnige theïst, die de humanistische privatisering van God wil voorkomen door te stellen dat God alleen buiten ons bestaat.

Wat is het gevolg? Dat de lans die Frege bereid is voor 'datgene wat gemeenschappelijk eigendom van velen kan zijn' tegen het oprukkende subjectivisme te breken, ook daadwerkelijk breekt. Want hij slaagt er wel in ruimte te maken voor allerlei entiteiten die eventueel als gemeenschappelijk eigendom van velen zouden kunnen optreden, maar niet om ruimte te maken voor hun daadwerkelijke universaliteit. Zonder in-zijn is dat volstrekt onmogelijk. Zodra één en veel consequent over verschillende territoria worden verdeeld, kan de vereiste link tussen eigenaar en zijn eigendom nooit tot stand komen. Uit dit alles blijkt dat Frege in ieder geval in één belangrijk opzicht gelijk heeft: het is moeilijk één en veel goed te onderscheiden, nog moeilijker zelfs dan hij dacht.

3.4 Frege's aanvullingsbehoeftigheid

De zojuist geschetste kritische interpretatie vraagt om aanvulling en nadere nuancering. Frege heeft nog twee interessante antwoorden in petto. Het eerste betreft de manier waarop hij *analyse* opvat, het tweede het belang dat hij als filosoof en wiskundige aan de *taal* toekent. Samen zijn deze punten van belang voor het humane gezicht dat hij zowel aan zijn platonisme als aan de analytische filosofie heeft gegeven. Ik wil ze bespreken niet alleen om *Frege's* positie duidelijker in het licht te stellen, maar ook de positie van waaruit *ik* hem waardeer, bekritiseer en geschikt acht voor een discussie met Thomas over de waarheid.

a) Er is, aldus Frege, helemaal geen link nodig om individuele bezitters met hun gemeenschappelijk eigendom te verbinden. Bucephalus is niet via een derde factor verbonden met dat wat hij is, namelijk een paard. Met het woordje 'is' lijkt *iets* bedoeld te zijn dat *tussen* hem en dat wat hij is in

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

staat. Maar dat is slechts schijn. Het koppelwerkwoord dient evenals het onbepaalde lidwoord als *vormwoord* opgevat te worden, waaraan geen zelfstandige betekenis kan worden toegekend. Het markeert niet een bepaalde inhoud, maar de *wezensvorm* van datgene wat het woord 'paard' inhoudt.[11] Niet alleen 'een' maar ook 'is' hoort bij het algemene predikaat en duidt erop dat het een andere *vorm* heeft dan het subject. Het is *ergänzungsbedürftig*, zoals Frege het noemt: het heeft *plaats voor* iets volledigs. Bucephalus en datgene wat bedoeld wordt met de uitdrukking '….is een paard' passen bij elkaar als een bout en een bijpassende moer of een stekker en een contrastekker. Er is niets tussen beide, behalve dat het klikt.

Zonder ongelijkvormigheid van de delen kan er nooit een geheel ontstaan. Dat is om zo te zeggen een transcendentaal beginsel. Het geldt overal, zowel op het vlak van de taal als op het terrein van de dingen die met taaltekens worden bedoeld. Het geldt zelfs voor zoiets ongedifferentieerds als een continuüm dat volgens de aristotelische traditie verdeeld kan worden in delen die allemaal van dezelfde soort zijn als het geheel. Want als je een lijnstuk met eindpunten A en B op een zuivere en strikt mathematische manier middels een verdeelpunt C in tweeën deelt, zó dus dat alles wordt meegeteld en niets dubbel wordt geteld, dan kan C slechts bij één van de delen horen. Dat deel, zeg het lijnstuk [C, B], is dan, net als het geheel, aan beide kanten afgesloten. Maar de rest heeft een andere vorm, het is het half-open lijnstuk [A, C) dat alle punten van A *tot* C bevat. In de mate waarin filosofen de verbindende kracht van passende ongelijkvormigheid over het hoofd zien, aldus Frege, menen ze een beroep te moeten doen op een geheimzinnig *in-zijn*. Maar een strikte analyse die onbevooroordeeld uitgaat van het geheel, heeft de notie van in-zijn helemaal niet nodig. De behoefte daaraan komt voort uit de diep gewortelde en algemeen verbreide neiging van filosofen zich blind te staren op woorden zonder te letten op de manier waarop die daadwerkelijk functioneren in de *context* waarin ze thuishoren.[12]

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

b) Hier stoten we op het tweede complementerende punt dat Frege in petto heeft, het punt ook dat op Wittgenstein zo'n geweldige indruk heeft gemaakt: filosofen zijn in de ban van de betoverende macht van het woord in de mate waarin ze geringschattend op woorden neerkijken als slechts uitwendige representanten van ideeën waarmee ze los van de taal een onmiddellijk innerlijk contact menen te hebben. Dit euvel komt bij Plato en zijn volgelingen veel sterker naar voren dan bij Aristoteles, die dan ook vaak als analytisch filosoof *avant la lettre* is vereerd. In zijn attitude ten opzichte van de taal is Frege fervent anti-platonist. Hij is niet alleen een filosoof die, evenals Aristoteles en Thomas, op z'n woorden let en graag op subtiele wijze hun betekenissen uiteenrafelt, maar ook de geestelijke vader van de zogenaamde *linguistic turn*.

Frege ziet taal als cultuurproduct, als een geheel van conventies die door de leden van een taalgemeenschap in stand worden gehouden en worden gewijzigd. Maar hij benadrukt, evenals Husserl trouwens[13], dat woorden een dubbele lading hebben. Enerzijds kunnen we ze gebruiken om iets van *onszelf* in relatie tot anderen uit te drukken, anderzijds om *iets* uit te drukken dat gemeenschappelijk eigendom van velen is. Dat laatste gebeurt, wanneer we iets, zeg *de* stelling van Pythagoras, onder woorden brengen. Zintuiglijk waarneembare taaltekens bemiddelen dan niet primair het contact van mens tot mens, maar van mensen of zelfs de mensheid tot het platoonse ideeënrijk. Volgens Frege is een ander contact voor ons, psycho-fysische wezens, niet mogelijk. Kortom, hij trekt het platonisme, dat van huis uit vaak nogal elitair was ingesteld, naar het publieke domein. Alles wat te maken heeft met gnosis, kennis als her-innering, aangeboren ideeën, mystieke verlichting en wat dies meer zij, wordt geëlimineerd.

Toch blijft nog wel iets van het her-inneringsmotief bij Frege behouden. Het contact met de ideeënwereld is altijd al gemaakt voor we aan filosofie beginnen; het is gemaakt toen we als peuter leerden praten.[14] Toen hebben we bij

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

voorbeeld geleerd wat het woord 'paard' betekent zonder nog te weten wat voor iets dat is. En die onwetendheid speelt ons als filosofen parten. We verwarren die betekenis met de voorstelling die dat woord in ons oproept of denken die *in* concrete paarden te kunnen aantreffen of daaruit te kunnen abstraheren. Pas wanneer dergelijke opvattingen als primitieve illusies zijn ontmaskerd, dringt het besef tot ons door dat de natuurlijke taal zich verhoudt tot het rijk der logisch relevante betekenissen als het op aardse verhoudingen afgestemde oog tot de sterrenhemel. Dan pas wordt duidelijk dat de filosofie evenveel behoefte heeft aan een kunstmatig verfijnde, van subjectieve kleuring en misleidende equivocaties bevrijde, zuiver eenzinnige formuleringstaal, een *Begriffsschrift*, als de astronomie aan telescopen. Dan pas wordt ook duidelijk dat de bewoners van het ideeënrijk veel talrijker en veelvormiger zijn dan Plato vermoedde. We zien dan bij voorbeeld in dat het paardbegrip een heel andere vorm heeft dan het woord 'paard' of de uitdrukking 'het paardbegrip' doet vermoeden.[15]

Ad a) Tegen Frege's nadruk op het belang van de taal voor de filosofie heb ik op zichzelf genomen helemaal geen bezwaar. Maar wel tegen het ondoordringbaarheidsdogma waardoor zijn visie op de taal gekleurd wordt, zoals onder andere blijkt uit het feit dat hij meerzinnigheid alleen maar ziet als *ver*hullend en niet tevens als *ont*hullend. Frege verwart mijns inziens twee betekenissen die aan het woord 'eenzinnig' kunnen worden toegekend: éénzinnigheid van gebruik en éénzinnigheid van termen. Het eerste markeert het respectabele en levensvatbare ideaal in het kader van een argumentatie niet ongemerkt van de ene op andere betekenis over te stappen, het tweede is mijns inziens een fictie die Frege van de aristotelische traditie overneemt. Want wat zou een univoke term zijn? Een term die slechts één betekenis heeft en dus niet meerzinnig gebruikt kán worden. Maar dergelijke termen bestaan noch

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

in de natuurlijke taal, noch in Frege's symbolisme, zoals onder andere blijkt uit de omstandigheid dat elk symbool ook aanhalenderwijs gebruikt kan worden en aanhalingstekens onmogelijk als inhoudelijke toevoeging geïnterpreteerd kunnen worden.

Ad b) Hoe clean en sexy Frege's ongelijkvormigheidsanalyse ook moge ogen, hij ziet iets essentieels over het hoofd dat juist vanuit een strikt mathematisch standpunt relevant is, namelijk dat hij er niet omheen kan het verdeelpunt C twee keer te vermelden. Het *hoort thuis* in [C, B], maar is desondanks ook *aanwezig* in [A, C), niet als eindpunt maar als *limiet*. Frege vergeet dat tussen twee verschillende punten altijd een ander punt ligt. 'There is no next' zoals Russell het ooit heeft uitgedrukt.[16] Het punt C moet twee keer vermeld worden omdat 'het' punt tussen A en C dat het dichtst bij C ligt, net zo min bestaat als 'het' grootste rationale of irrationale getal dat kleiner is dan _. Kennelijk moet dat verdeelpunt *in twee tegengestelde vormen* voorkomen om de twee delen op een zodanige wijze van elkaar te kunnen onderscheiden dat ze één geheel vormen. En zo is het ook met subject en predikaat. Wat geldt voor Bucephalus? Dat *hij* een paard is. Tussen Bucephalus en een anoniem koppelwerkwoord dat niet op hem is afgestemd, kan het nooit klikken.

Frege erkent ongelijke vormen, maar juist niet dat *hetzelfde* verschillende vormen kan aannemen en evenmin dat tegenpolen altijd tegengestelde vormen zijn van hetzelfde. Dat een stekker en een contrastekker bij elkaar passen, berust op de omstandigheid dat één en dezelfde gestalte zowel in convexe als concave vorm kan voorkomen. Die twee staan niet tegenover elkaar als A en B of als AB en AC, maar als AB en BA. Het is moeilijk om één en veel goed uit elkaar te houden, niet doordat de natuurlijke taal ons dwarszit, want die laat onverbloemd zien dat enkelvoud en meervoud tegengestelde vormen zijn van hetzelfde, maar doordat de diep in onze ziel verankerde angst voor identiteitsverlies – die ook doorklinkt in de scholastieke bepaling

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

van individualiteit: *indivisum in se et divisum a quolibet alio* (onverdeeld in zichzelf en gescheiden van al het andere) – ons ervan weerhoudt die openbare *unio mystica* volledig te erkennen. Logica is, zoals Frege terecht heeft benadrukt, niet psychologisch, maar logische *problemen* zijn dat wel.

Hiermee is naar ik hoop de invalshoek van waaruit ik de discussie tussen Frege en Thomas over de waarheid op gang hoop te brengen, voldoende bepaald. Frege is zo interessant omdat hij Thomas een spiegel voorhoudt, die hem zou kunnen uitnodigen zich te bezinnen op de schoolse vooronderstellingen die hij met Frege deelt.

3.5 Frege versus Thomas over waarheid

Blijkens de titel van artikel 1 begint Thomas zijn verhandeling over de waarheid met de vraag wat waarheid is. Maar de kwestie die hij in feite behandelt, is wat meer toegespitst, namelijk of 'waar' geheel en al hetzelfde betekent als 'zijnde'. Anders gezegd: Thomas wil de waarheidsnotie situeren ten opzichte van de transcendentale basisnotie die met het woord 'zijnde' wordt uitgedrukt (zie 3.1). In hoeverre zou Frege kunnen meegaan met de vooronderstellingen die in dit uitgangspunt vervat zijn?

Zijn eerste bedenking zou zijn dat in de hele discussie over transcendentalia als vanzelfsprekend wordt aangenomen dat de inhoud van een begrip is terug te vinden *in* datgene waarop het van toepassing is. Zelfs als er een begrip was dat aan willekeurig wat toekomt, dan nog zou de inhoud van dat begrip volgens Frege alleen dáár te vinden zijn waar die thuishoort: bij dat begrip zelf. Hetzelfde kan niet op meerdere plaatsen tegelijk zijn. Alles komt maar één keer voor, aldus het eerder besproken ondoordringbaarheidsbeginsel. Als er een predikaat was dat overal op van toepassing is, dan zou het alleen in het betreffende subject zijn 'terug te vinden' als het op *zichzelf* wordt toegepast.

Maar dat laatste is onmogelijk vanwege de in de vorige paragraaf besproken ongelijkvormigheid van subject en

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

predikaat. Alle begrippen zijn éénzinnig en dus ook categoriaal gefixeerd. Bovencategoriale begrippen bestaan niet! Wel zijn er volgens Frege begrippen die op begrippen kunnen worden toegepast, maar die hebben dan een andere vorm: ze hebben niet plaats voor een object maar voor een begrip dat plaats heeft voor een object.[17] Daarmee is echter niet gezegd dat Frege op de idee van het alomvattende en de daarmee onverbrekelijk verbonden reflexiviteit minachtend neerkijkt. In tegendeel, zijn opvatting is eerder dat die niet onder woorden kunnen worden gebracht, maar desondanks wel *getoond* kunnen worden door zijn *Begriffsschrift*. Het categoriale vormverschil tussen Bucephalus en het aan hem toegekende paardbegrip wordt geweld aangedaan zodra je erover gaat praten. Want dan wordt iets wat wezenlijk onvolledig is, geperst in de vorm van iets volledigs. De scheidslijn tussen het categoriale en bovencategoriale wordt dus door Frege wel degelijk erkend. Maar anders dan Thomas is hij, en de jonge Wittgenstein met hem, van mening dat die door de analogieën van de taal wordt verdoezeld.

Hoe en waarom Frege ook aan *waarheid* een onzegbare transcendentale betekenis toekent, zal ik trachten duidelijk te maken door zijn opvatting in de volgende negen stellingen samen te vatten:

1) De logische wetten zijn goddelijke wetten van het waar-zijn. Waarheid, aldus Frege, is het punt waar in de logica (die, zoals ik in 2.3 heb uiteengezet niet los kan worden gezien van de metafysica) alles om draait. Logische wetten worden meestal als 'denkwetten' beschouwd. Maar het woord 'wet' is dubbelzinnig omdat daarmee zowel zijnswetten als behorenswetten bedoeld kunnen zijn. De wetten van de logica gelden, zoals ook in de traditie wordt aangenomen, voor ons denken. Maar, aldus Frege, voorzover ze voor ons denken gelden, zijn ze normatief, niet descriptief. We kunnen immers onlogisch denken. Maar het zijn geen wil-

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

lekeurige, veranderlijke conventies. In tegendeel, ze zijn 'in een eeuwige grond verankerd, overspoelbaar weliswaar, maar niet verplaatsbaar'.[18] Want primair gelden ze als zijnswetten voor de dingen die waar of onwaar zijn.

2) Waarheid komt toe aan vele dingen die allemaal van de waarheid verschillen.

De dubbelzinnigheid van het woord 'waarheid' verleidt velen, onder wie Thomas, ertoe datgene waaraan waarheid toekomt, met de daaraan toekomende waarheid te verwarren. Voor het woord 'waar' geldt hetzelfde als voor het woord 'paard'; het staat voor iets dat maar één keer voorkomt en niet 'in' iets anders is terug te vinden. De opvatting van Thomas dat God de eerste waarheid is (zie art. 4 en 5), impliceert dat in God de waarheid zou versmelten met datgene waaraan waarheid toekomt. Dat is onmogelijk. De waarheid kan niet aan zichzelf toekomen.

3) Elke waarheid is onveranderlijk en tijdloos.

De meerzinnigheid van de natuurlijke taal berust op haar omgangsfunctie. We gebruiken in de dagelijkse omgang van mens tot mens woorden en volzinnen steeds in een bepaalde *context* die het overbodig maakt alles wat we bedoelen expliciet te maken. Niet alleen afzonderlijke woorden, maar ook volzinnen zijn meerzinnig. De context moet in rekening worden genomen om te begrijpen wat we bedoelen met de uitspraak 'Het regent vandaag'. Voor logici en filosofen die zich, zoals Thomas (zie art. 5), daar niet voldoende van bewust zijn, is dat fataal. Die zijn geneigd te denken dat een dergelijke volzin iets uitdrukt waaraan nu eens waarheid, dan weer onwaarheid toekomt. Verzwegen tijds- en plaatsbepalingen dienen echter expliciet gemaakt te worden. Dan maken ze deel uit van dat wat waar is. Het is even onzinnig te vragen *op welke plaats* iets waar is of *voor wie* iets waar is, als te vragen *wanneer* het waar is. Iets *was* niet waar, is ook *nu* niet waar en *wordt* ook niet waar.[19]

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

4) Waarheid komt aan ontijdelijke, meta-fysische en meta-psychische inhouden toe.

Waarheid komt niet toe aan 'het' oordelend intellect, zoals Thomas in art.3 suggereert, maar aan de oordeels*inhoud* die verschillende oordelende subjecten gemeen kunnen hebben (vgl. 3.2). Deze inhouden kunnen in diverse talen worden geformuleerd. Ze kunnen denkend door ons *gevat* worden, maar niet voortgebracht. Ze zijn er ongeacht of ze door taaltekens betekend worden, door denkers gevat of ontdekt worden en door deskundigen of ondeskundigen beoordeeld worden. Ze zijn noch in de fysische buitenwereld, noch in de ziel, noch in iemands intellect te vinden. Onze betrekking tot die inhouden is tijdelijk en wisselvallig zoals uit de geschiedenis blijkt en hun eventuele beoordeling ook. Maar zelf zijn ze tijdloos en, zoals eerder gezegd, tijdloos waar of onwaar. *Daarop* hebben onze oordelen, die dus als *voor-waar-houden* geïnterpreteerd dienen te worden, betrekking.

5) Waarheid kan niet als adaequatio worden begrepen.

Als er überhaupt zoiets als een aanpassing of overeenstemming is, dan alleen aan de kant van het oordeel, niet aan de kant van de waarheid. Maar overeenstemming is sowieso verdacht omdat die steunt op de notie van in-zijn en de daarmee verbonden aanname dat hetzelfde op twee 'plaatsen' tegelijk kan voorkomen. Bovendien: betekende het woord 'waar', zoals Thomas aanneemt, hetzelfde als *adaequatio* (zie art. 1), dan zou het een relatieve term moeten zijn. Maar dat is duidelijk niet het geval. De vraag '*waarmee* is dat waar?' heeft geen enkele zin.[20]

6) Alle waarheden zijn feiten en alle feiten zijn waarheden.

De natuurlijke taal leidt niet alleen aan het euvel van meerzinnigheid, maar ook van vrijheid van formulering. Ze drukt niet alleen minder uit dan voor de waarheid relevant is, maar ook, omdat ze uit de behoefte aan menselijke omgang is voortgekomen, méér dan voor de formulering van

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

beoordeelbare inhouden nodig is. Daarom is het mogelijk dat volzinnen die in betekenis van elkaar verschillen, toch dezelfde waarheid uitdrukken. Hoe kan dat worden vastgesteld? Door na te gaan of ze onmiddellijk uit elkaar volgen. De uitspraken 'Het is *waar* dat de zon groter is dan de maan' en 'Het is een *feit* dat de zon groter is dan de maan' voldoen aan deze eis. Daaruit mag geconcludeerd worden dat logisch gezien 'is waar' hetzelfde betekent als 'is een feit'.[21]

7) Feiten bevatten niet de zaken die ze betreffen.
Dezelfde methode die kan helpen om aan te tonen dat ondanks de schijn van het tegendeel verschillende volzinnen dezelfde beoordeelbare inhoud hebben, kan bij een negatief resultaat ook aantonen dat uitspraken wier verschil logisch irrelevant lijkt, toch verschillende beoordeelbare inhouden uitdrukken. Dat is bij voorbeeld het geval bij uitspraken zoals 'De morgenster is een door de zon beschenen hemellichaam' en 'De avondster is een door de zon beschenen hemellichaam'. Die lijken onmiddellijk uit elkaar te volgen voor iemand die weet dat de morgenster dezelfde is als de avondster. Maar zodra je die verzwegen premisse expliciet hebt gemaakt en je je verplaatst in het standpunt van mensen die dat nog niet wisten, blijkt op grond van het één niet tot het ander besloten te kunnen worden. We hebben hier dus met twee verschillende waarheden, of – wat op hetzelfde neerkomt – twee verschillende feiten te doen, die hetzelfde hemellichaam en hetzelfde predikaat betreffen.

Dit is dan Frege's beroemde onderscheid tussen *Sinn* en *Bedeutung*, of, in gewoon Nederlands: tussen het *uitgedrukte* en het daarmee *genoemde*. Waarom is dat in dit verband relevant? Omdat dankzij deze distinctie de apartheid van zijn platonisme wordt afgezwakt terwijl tegelijk de zuiverheid ervan wordt versterkt. Als de morgenster zelf deel uitmaakte van het feit dat ze een door de zon beschenen hemellichaam is, dan zou de meta-fysische zuiverheid

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

van dat feit worden aangetast door een fysisch *Fremdkörper*. De zuiver meta-fysische en meta-psychische *Sinn* uitgedrukt door de frase 'de morgenster' treedt op als *zichzelf transcenderende* plaatsvervanger. De pijl die wijst van *Sinn* naar *Bedeutung* speelt voor Frege dezelfde bevrijdende rol als *intentionaliteit* voor Husserl of Aristoteles' adagium *anima est quodammodo omnia* (de ziel is in zekere zin alles) voor Thomas.

8) Het transcendentale karakter van de waarheid is onzegbaar.
Waarheid is alomvattend niet in die zin dat waarheid, zoals Thomas het opvat, overal *aanwezig* is en ook niet in die zin dat waarheid aan alles *toekomt*, maar wel in die zin dat de dingen waaraan waarheid toekomt, de beoordeelbare inhouden, samen alles *betreffen*. In het kader van Frege's *linguistic turn* kan alleen een woord dat een relatie tot de taal impliceert als plaatsvervanger van *zijnde* dienst doen. Alles: getallen, begrippen, gevoelens, ja zelfs feiten en hun bestanddelen, kunnen genoemd worden en dus als *Bedeutung* fungeren. En voor dat alles geldt dat ware uitspraken daarover kunnen gaan. Iets betreffende hetwelk niets waar is, bestaat niet. Maar er zit een addertje onder het gras, het addertje dat ik aan het begin van deze paragraaf al genoemd heb: bovencategoriale begrippen bestaan niet en dus staat ook het woord *Bedeutung* (dat door Frege zowel op objecten als op begrippen wordt toegepast) niet voor een echt begrip dat in een *Begriffsschrift* vertaald kan worden.[22] Laten we er dus verder over zwijgen.

9) Onwaarheid is even objectief en transcendentaal als waarheid.
In hoeverre kan *salva veritate* (met behoud van waarheid) in de tot nu toe besproken stellingen 'waar' door 'onwaar' worden vervangen?

Frege zou zeker niet zeggen dat *on*waarheid het punt is waar het in de logica om draait. Want de logische wetten zijn zelf waar en niet onwaar. Bovendien gaat het Frege

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

vanuit zijn mathematische invalshoek primair om het bewijs. En een bewijs is een logisch correcte gevolgtrekking uit evidente, onbewijsbare of eerder bewezen premissen. Je kunt alleen uit waarheden iets waars bewijzen. Evenals Aristoteles, Thomas en Kant kent hij aan de analytica meer gewicht toe dan aan de dialectiek.

Maar voor het overige staan waarheid en onwaarheid als gelijkwaardige partners vreedzaam naast elkaar. Reden te meer om waarheid niet met God te identificeren! Onwaarheid is even alomvattend als waarheid! Want alles wat noembaar is, is net zo goed 'betroffen' door feiten als door onware beoordeelbare inhouden. En die zijn niet minder objectief of reëel dan de feiten. Je zou ze, in de geest van Wittgenstein's *Tractatus* onfeitelijke toedrachten kunnen noemen. Maar dat suggereert dat waarheden met *zijn of bestaan* en onwaarheden met *niet-zijn* of *niet-bestaan* moeten worden geassocieerd. Dan definieer je, zoals Aristoteles en Thomas dat doen, waarheid en onwaarheid in termen van de vermeende tegenstelling tussen zijnde en niet-zijnde. Maar, aldus Frege, waarheid en onwaarheid zijn beide ondefinieerbaar. Zij markeren de enige 'tegenstelling' die er is. De negatie kan alleen worden gecompleteerd door iets waaraan waarheid of onwaarheid toekomt en moet dus in termen van waar en onwaar worden begrepen, niet andersom.

Wat dit betreft zijn Frege en Thomas tegenpolen. En opmerkelijk genoeg betreft hun tegenstelling de vraag hoe tegenstellingen in het algemeen begrepen dienen te worden en vooral ook wat als de oertegenstelling aangemerkt kan worden. Ze vertegenwoordigen dus *tegengestelde vormen van hetzelfde*, namelijk van de opvatting dat tegenstellingen reduceerbaar zijn en vooral niet te veel plaats moeten innemen. Mijns inziens is dat een misvatting die onverbrekelijk met het ondoordringbaarheidsdogma samenhangt en die Frege en Thomas ervan zou kunnen weerhouden zichzelf in de ander te herkennen.

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

1 Het is mijns inziens dan ook tekenend dat de neothomisten over het hoofd hebben gezien dat het methodische grondbeginsel van Descartes als immanente kritiek op de scholastiek begrepen moet worden. Zie voor nadere toelichting mijn bijdrage 'Het is niet eenvoudig met het eenvoudigste te beginnen', in: *Filosofie, tweemaandelijks tijdschrift van de Stichting Informatie Filosofie*, 9 (1999), nr. 1, p. 21-30.

2 Zie voor nadere toelichting mijn bijdrage 'Denken zonder angst voor onwaarheid', in: *Annalen van het Thijmgenootschap*, 81 (1993), afl. 2.

3 Zie mijn bijdrage 'Abnormaal Christendom', in: Ph. Verdult en E. Brugmans, *God op de vlucht voor de wetenschap?*, (Damon, Budel, 1996), p. 69-82.

4 Zie: 'Rechnungsmethoden, die sich auf eine Erweiterung des Grössenbegriffes gründen', in: G. Frege, *Kleine Schriften*, (Hildesheim Zürich New York, 1990), p. 50-51.

5 Thomas heeft deze opvatting van Aristoteles overgenomen. Zie voor een zeer heldere uiteenzetting: A.C. Doodkorte OP, *Maat en meten*, Romen, Roermond-Maaseik (ca. 1933), 'Wijsgerige Grondbegrippen', nr. 4.

6 Zie hieronder 3.2.

7 Zie: *Kritik der reinen Vernunft*, B IX.

8 Ik voeg het woord 'aards' toe om te benadrukken dat volgens Thomas alleen de aardse materie als individuatiebeginsel kan gelden. Alleen in het ondermaanse zijn er vele individuen van dezelfde soort.

9 Zie G. Frege, 'Der Gedanke', in: *Kleine Schriften*, p. 359.

10 Zie *Summa Theologiae* II-II, q. 47, a. 5 ad 2.

11 De vraag naar de verhouding van de vele inhouden tot hun gemeenschappelijke wezensvorm heb ik in deze verhandeling buiten beschouwing gelaten.

12 Zie: G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884, p. X.

13 Zie: E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1913, Band II/1, 1, §1-8.

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)

14 Vgl. de aanhef van Wittgenstein's *Philosophische Untersuchungen*, waar Augustinus geciteerd wordt om tevens de opvatting van Frege aan de kaak te stellen.
15 Zie: *Kleine Schriften*, p. 170.
16 Zie: B. Russell, 'Mathematics and the Metaphysicians', in: *Mysticism and Logic, and other essays*, London 1974, p. 65.
17 Dit zijn de zogenaamde tweede-orde begrippen, de kwantoren, die Frege met behulp van een gebonden variabele weergeeft.
18 Zie: G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, Jena 1893, p. XVI.
19 Idem, p. XVI-XVII.
20 Zie: *Kleine Schriften*, p. 343.
21 Idem, p. 359.
22 Volgens Frege handelt 'Bucephalus is een paard' over twee 'Bedeutungen' die vanwege hun ongelijkvormigheid niet onder één noemer kunnen worden gebracht.

Rudi te Velde (red.), 'Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate Q.1]'
Valkhof Pers, Nijmegen 2006
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 94.3)