

NOGMAALS ‘(ON) WAARHEID IN OPPOSITIE’ Weerwoord op Harm Boukema’s antwoord

Peter Westerman

Het antwoord van Harm Boukema op mijn op- en aanmerkingen nodigt mij tot een weerwoord, dat allereerst een woord van dankbaarheid is. Ik ben Harm Boukema zeer erkentelijk voor de verhelderende uitleg van zijn standpunten. Ook heeft hij de gelegenheid aangegrepen om zijn kritische visie op de thomistische leer van de opposities verder te ontwikkelen en ze uitdrukkelijk in verband te brengen met waar en onwaar als oppositie. Frege’s opvatting over opposities blijkt zodoende inderdaad tegengesteld te zijn aan die van Thomas. Zo wordt ook duidelijk dat de scholastieke gedachtengang verder leeft en taaier is dan men gemeenlijk meent, zonder dat de scholastieke visie eeuwigheidswaarde krijgt.

Lezing en herlezing van het oorspronkelijke artikel, van mijn eigen aanvankelijke op- en aanmerkingen en van HB’s antwoord hebben mij veel geleerd. Een aantal kritische bemerkingen moest ik herzien, onduidelijkheden zijn verdwenen, te compacte argumentatie is uiteengelegd. In het onderstaande geef ik aan waar en hoe. Tevens tracht ik te formuleren hoe ik de stellingen in het artikel en in het antwoord begrijp en waar ik ze filosofisch vruchtbaar vind.

Ter inleiding wil ik voor alle zekerheid de indruk wegnemen dat ik in mijn bijdrage tot de discussie het thomistische standpunt in het algemeen wil verdedigen. Onder het thomistische standpunt versta ik dan dat van Thomas zelf. Het neo-thomisme neigt ertoe het standpunt van Thomas als onweerlegbare autoriteit te beschouwen, hetgeen aan de filosofische waarde van het neo-thomisme zelf afbreuk doet. Aanvankelijk heb ik Thomas leren lezen door een neo-thomistische bril, maar verdere vergelijkende studie van Thomas’ teksten, geholpen door Latinitas lessen aan de Gregoriana en leermeesters als Peters, Barendse en Hollak hebben mij geleerd de teksten historisch en kritisch te begrijpen.

In mijn op- en aanmerkingen verwijs ik naar een andere, onorthodoxe lezing van de *creatie* teksten in de Summa, een lezing die een eigen verhandeling zou verdienen. Die andere lezing, die Thomas historisch verdient, zou opnieuw weer kritisch bekeken kunnen worden en vergeleken met die van Max Scheler een hele winst aan waarheid kunnen opleveren in het debat over creatie en evolutie. Niet alleen een vergelijking met Scheler maar ook en juist immanente kritiek van het thomistisch scheppingsbegrip zou verklaren hoe en waarom de filosofie daarin later andere standpunten inneemt. Het thomistische standpunt, mits juist begrepen, blijft op deze wijze waardevol als gesprekspartner in de latere, weer opnieuw actuele, filosofische discussie over schepping en evolutie. Bij al mijn waardering voor Thomas en mijn poging om hem allereerst historisch recht te doen heb ik juist veel geleerd van HB’s beschouwing over het neo-thomisme en van de wijze waarop hij Thomas en Frege tegenover elkaar plaatst als tegengestelde posities betreffende hetzelfde..

1. De mystieke ervaring

De vraag die mij leidde bij mijn interpretatie van Thomas’ mystieke ervaring was: hoe te begrijpen dat na de mystieke ervaring scholastieke theologie van stro blijkt te zijn? Wellicht verwijst de legende hier naar de uitspraak van Paulus die zegt dat in het vuur van het oordeel zal blijken wat van steen, van ijzer of van stro blijkt te zijn. Van stro is dat wat geen standhoudt, wat dus in ons verband een lagere vorm van waarheid is. Ik heb de traditionele interpretatie verdedigd vanuit de gedachtengang dat vanuit en door God een natuurlijkerwijs

ontoegankelijke waarheid wordt geschonken. Dat is inderdaad een interpretatie van buitenaf en inadequaaf.

Nadere studie van de mystieken had mij kunnen beleren. Het gaat in de mystieke ervaring niet zozeer om een incidentele bijzondere vereniging van de mysticus met God, maar om de ontdekking dat er meer eenheid is tussen God en mens, tussen God en al het andere dan gewoonlijk wordt aangenomen. Het is een 'verlichting' die, zoals HB zegt, het intellect niet onverlet laat. Het gaat niet om inhoudelijk nieuwe waarheden, maar wel om het mystieke inzicht in wat algemeen geldt: de *unio mystica* die er altijd bij iedereen is. Op dit punt geef ik mij graag gewonnen aan de interpretatie die HB voorstelt: de mysticus ontdekt iets wat in het algemeen geldt. God is dichterbij dan scholastiek theologisch gedacht wordt.

Hier geef ik graag twee citaten van Ruusbroec die de ervaring van eenheid met en zonder onderscheid illustreren:

En hij [= de mysticus] voelt dat hij aan zichzelf ontvliet, door het bijkomende gevoel van ening in de eenheid, en door te sterven, in de levendheid van God. En daar voelt hij zich één leven met God.¹

Wanneer de geest brandt in minne, als hij zich bewust is van zichzelf, ervaart hij onderscheid en andersheid tussen zichzelf en God; maar wanneer hij verbrandt dan is hij eenvoudig en heeft geen onderscheid en daarom voelt hij niets anders dan eenheid.²

Drie opmerkingen nog

1. Het onderscheid tussen natuurlijk en bovennatuurlijk is niet zozeer dat van Thomas, meen ik. Henri de Lubac heeft een heel boek gewijd aan het begrip van het bovennatuurlijke en aangetoond dat het een nogal kunstmatig begrip is. Bij Thomas geldt wel het onderscheid tussen mens en God en tussen natuur en genade. Maar ook het laatste onderscheid is in feite een vloeiende overgang en geen oppositie, want natuur is in zekere zin genade, i.e. gave Gods. En genade kan zo eigen aan de menselijke geest worden dat het natuurlijke meer wordt dan het is, zoals bvb bij het intellect en de logica van de mysticus het geval is.

2. De vraag naar werkelijkheid en illusie, naar de waarheid en de onwaarheid die zich voordoet als waarheid is met name belangrijk voor de mystieke ervaring. In de mystieke ervaring wordt waarheid ontdekt maar er is zoals in alle ervaring ook in de mystieke ervaring illusie mogelijk. Misschien zelfs te meer omdat wat mystiek ervaren wordt moeilijk en zonder misverstand onder woorden is te brengen. Hoe kan hier adequaat tussen illusie en waarheid onderscheiden worden? Bij de mystici, en Ruusbroec is er een voorbeeld van, is het een voortdurende poging om waarheid van onwaarheid en van illusie (slechts schijnbare waarheid) te onderscheiden. Daartoe moet hij onder meer toch weer onderscheidingen aanbrengen en die dan weer opheffen.

3. Ooit heb ik bij Thomas de teksten onderzocht waar Thomas de relatie tussen God en het geschapene niet als transcendentie maar als immanentie begrijpt. Het gaat dan om de vraag: Waar is God? God is immanent in het schepsel vooral door zijn causaliteit, maar ook als spoor, en in de mens als imago. In sommige teksten is sprake van een immanentie van het geschapene in God. Is dit een soort panentheïsme? Maar vooral: Hoe zijn transcendentie en

¹ Ende hi ghevoelt hemselves ontvloten, dore dat aanclevende ghevoelen der eeninghen in eenicheit, ende dore al sterven, in die levendicheit gods. Ende daar ghevoelt hi hem één leven met gode. (*Van den Blinckenden Steen* WW III, 7, 5-89)

² Daer die gheest berrent in minnen, eest dat hi hemselve merct, hi vint onderscheet en anderheit tussen hem ende gode; maer daer hi verberent daer es hi eenvoldich ende en heeft geen ondersceet ende daeromme en ghevoelt hi ander niet dan eenheit. (*Ibid* 8,11-16)

immanentie te verenigen en vinden we hier toch een soort inconsequentie bij Thomas, die hij wellicht uit respect voor de traditie, wel moest vasthouden zonder tot verzoening te kunnen brengen?

2. De pythagoreïsche traditie.

Het antwoord van HB heeft mij geholpen te zien waarom de pythagoreïsche traditie bij kerkelijke gezagsdragers op tegenstand stoot. Het gaat om de religieuze waarde van de schouw van het mathematische. Die zou op een dwaalspoor voeren en van de juiste wegen naar het goddelijke (H. Schrift en traditie) afbrengen.

Ik meen overigens dat het niet christelijk (althans katholiek) orthodox is om alle zg. natuurlijke theologie of mystiek als dwaalspoor te beschouwen. Het is waar de H. Schrift en de christelijke traditie zijn bronnen van geloofswaarheid bij uitstek en instrumenten om de geloofsinhoud te toetsen. De reformatorische orthodoxie beperkt zich daarbij nog verder tot de H. Schrift alleen. Maar er zijn al bij Paulus aanwijzingen voor een natuurlijke theologie: een ontdekken van God in het geschapene en door de natuurlijke rede. Dat is nog eens bevestigd door het eerste Vaticaans concilie. Die overtuiging van een natuurlijke weg naar God zit ook bij Thomas achter de zg. godsbewijzen, die we beter als wegen kunnen laten gelden, dus als uitgewerkte denkstappen naar 'iets' dat terecht God genoemd mag worden. De vraag mag zeker gesteld worden: Waarom terecht? Weliswaar heeft de christelijke orthodoxie ook beweerd dat een natuurlijke theologie gemakkelijk tot dwaling komt en als denkweg niet gemakkelijk te bewandelen is. Een andere vraag is nog welke waarheid de godsidee bevat die als het resultaat van een natuurlijke of rationele theologie geldt. HB heeft terecht kritiek op de idee van het *Esse subsistens* die eigenlijk geen openheid biedt naar een trinitaire God. Wat zeker te betreuren valt is dat de in de renaissance levende overtuiging dat het in wiskundige taal geschreven boek van de Natuur verenigbaar is met de christelijke openbaring door weinigen gedeeld wordt. HB noemt hier alleen Galilei, en onder protest van de toenmalige leergezagsdragers, theologen en bisschoppen. Het zou boeiend zijn te zien hoe die verenigbaarheid er uit ziet. Kan Cusanus ons hier helpen?

3. Aristoteles' relatie tot Plato vergeleken met die van Feuerbach tot het Christendom

Hier moet ik mijn ongelijk bekennen en mijn desbetreffende vraag was overbodig. Bij een goede lezing blijkt dat Aristoteles inderdaad Plato van projectie kan betichten omdat Plato de vormen in de 'hemelse' sfeer plaatst. En niet dat Aristoteles van een soort projectie beticht zou moeten worden, zoals ik dacht, omdat hij vindt dat de vormen in de aardse dingen aanwezig is. De projectie zit volgens Aristoteles bij Plato en volgens Feuerbach c.s. bij het christendom. Het gaat daarbij steeds weer om de vraag waar hoort de vorm resp. het wezen (van de mens) thuis, en niet waar is zij resp. het aanwezig.

4. Aanvullingsbehoefte van het predikaat.

Hier heb ik mij inderdaad aan een leesfout schuldig gemaakt. Niet het subject is aanvullingsbehoefte maar het predikaat. En dat is logisch ook correct. De zinsconstructie gaf een zekere aanleiding tot die verkeerde lezing, maar de context zou mij op een beter spoor hebben kunnen zetten. Ik citeer op blz. 217:

“Niet alleen 'een' maar ook 'is' behoort bij het algemene predikaat en duidt erop dat het een andere vorm heeft dan het subject. Het is *ergänzungsbedürftig* zoals Frege het noemt: ...”

Ik heb het artikel 'het' gelezen als betrekking hebbend op 'het subject', een woord dat er onmiddellijk aan voorafgaat, terwijl het bedoeld was te slaan op 'het algemene predikaat', dat het onderwerp is van de voorafgaande zin en dus ook van de onderhavige zin.

5. Frege's aanval op de *adequatio* opvatting.

Ik geef graag toe dat Frege's aanval geduchter is dan ik meende. Met andere woorden: dat de *adequatio* opvatting zwakheden heeft waarvan ik mij niet zo bewust was. Het gaat er mij nu niet om de *adequatio* opvatting koste wat koste te redden, maar wel te begrijpen wat zij wel en wat zij niet kan. Meer dan met Frege, wiens opvatting ik (nog) niet kende, heb ik nogal eens geprobeerd de sterkte van de *adequatio* opvatting te laten zien tegenover de mening dat waarheid terug te brengen is tot conventie dan wel tot coherentie. Beide meningen reduceren en verarmen waarheid door de relatie tot 'de zaak' weg te strepen. Maar wel benadrukken zij de onderlinge samenhang (en overeenstemming) van de sprekers resp. de samenhang (en non-contradictie) van de uitspraken

De nadere bepaling van de relatie van de ware uitspraak met 'de zaak' is, zoals HB betoogt, vaak moeilijker dan gewoonlijk in de *adequatio* traditie wordt gedacht. Toch blijft de *adequatio* opvatting iets houden van plausibiliteit, althans op het eerste gezicht. Waar komt die vandaan? Toch niet alleen uit de traditie? Heeft het iets te maken met de wijze waarop wij waarheid van illusie proberen te scheiden?

Wat betreft het voorbeeld 'de zon is groter dan de maan' vermoed ik dat dit een meer ingewikkelde uitspraak dan op het eerste gezicht lijkt. Nemen we eerst maar eens aan dat de zaak waar het over lijkt te gaan 'de zon' is. Maar dat is niet helemaal juist: de uitspraak gaat over de grootte van de zon, en wel de gemeten grootte. En wellicht gaat het eigenlijk over het resultaat van onze meting. De meting van de zon levert een grotere aantal eenheden op dan onze meting van de maan. Ik laat in het midden of dit een goede analyse is, maar de poging bewijst inderdaad dat 'de zaak' niet zo eenvoudig te bepalen is.

Als we met Frege zeggen dat de uitspraak 'het is waar dat' niet meer of minder betekent dan 'het is een feit dat' dan lijkt mij dat we 'de zaak' wel totaal weg laten. Is er totaal geen relatie met de werkelijkheid ('de zaak') buiten de uitspraak. En van welke aard is die relatie dan als het geen *adequatio* is. Mag ik zeggen dat als waarheid in eigenlijke zin inderdaad in de uitspraak zit, dat zij daar thuishoort, maar ook dat er nog zoiets is als een aanwezigheid in 'de zaak' waarover de uitspraak gaat.

Overigens, waar komt *adequatio* oorspronkelijk vandaan? Uit het mathematische gebied, zoals *equatio*? Overeenstemming lijkt mij, heeft allereerst iets te maken met een relatie tussen mensen: tot overeenstemming komen, met elkaar eens worden etc. Ook hier valt nog wat nader te overdenken.

6. *Sinn* als zichzelf transcenderende plaatsvervanger.

De uitleg van HB heb ik als zeer verhelderend ervaren, en bij herlezing van zijn tekst begrijp ik nu wat hij bij de uitleg van de *Sinn*, met de zichzelf transcenderende plaatsvervanger bedoelt. Ik had niet gedacht aan de fenomenologie en aan het daar centrale gedachte van intentionaliteit. Nu wordt mij ook duidelijk dat bij Frege de *Sinn* inderdaad de relatie van de uitspraak met de zaak waarover het gaat aangeeft. Zo wordt de zaak wel aangeduid, er wordt naar verwezen en de *Sinn* is als ernaar verwijzend (of: het betreffend) de plaatsvervanger van de zaak als *Bedeutung*. Zo is de *Sinn* van de frase 'morgenster' verschillend van de *Sinn* van de frase 'avondster', maar hun *Bedeutung* zou volgens Frege totaal dezelfde zijn.

Terecht laat HB zien dat dit betekent dat volgens Frege de *Bedeutung* volledig ondoordringbaar in één zaak thuishoort, in die bepaalde ster. Maar het gaat in de twee

verschillende frases om de ster als waargenomen, een relatie tot de waarnemer (en zijn tijdgebonden waarneming), en die reële relatie van waarnemer tot ster speelt een rol in de *Bedeutung* van avondster en morgenster. Dat maakt dat de *Bedeutung* van beide frases toch op twee verschillende wijzen aanwezig is, zodat het astronomische kenniswaarde heeft uitdrukkelijk te zeggen (en te bewijzen) dat de frase 'morgenster' ondanks de verschillende waarneming toch naar fysiek dezelfde ster verwijst als de frase 'avondster'. Heb ik hiermee de nogal compacte verklaring van HB op Frege's opvatting en zijn kritiek goed weer gegeven?

7. Een theorie van de tegenstelling

Erg boeiend in het antwoord vind ik HB's uitvoerige theorie van de tegenstellingen, maar ik heb ook een aantal vragen.

a. Tegenstellingen zijn overal aanwezig, zegt HB. Een absolute sfeer ontkomt er niet aan, want ze is als sfeer tegengesteld aan de sfeer van de tegenstellingen. Inderdaad, een absolute sfeer die naar buiten, dus in relatie tot al het overige, als absoluut moet gelden, is een innerlijke tegenspraak. Maar zouden we de absolute sfeer ook kunnen bepalen (in zwakkere zin dan) als een sfeer die innerlijk vrij is van tegenstellingen? In dat geval lijkt er geen tegenspraak te bestaan. Het is dus belangrijk te bepalen wat we onder een absolute sfeer verstaan. De term '*Absolutheitsphäre*' komt in Scheler's filosofie van het goddelijke voor. Is er verband?

b. We zijn geneigd tegenstellingen weg te verklaren, te reduceren. Is dit een psychologische theorie? Wat is het motief van deze neiging. Is er ook een reden voor die met de logische status van de tegenstellingen te maken heeft. Of is het een neiging van filosofen (en logici) om ter wille van het gewild systematische (samenhang) in hun denken, ook het overdachte thema tot een soort eenheid door reductie te brengen? Is het dan toch eigen aan de filosofie om te reduceren. Of zelfs van de taal?

8. Thomas over tegenstellingen

a. Thomas behandelt tegenstellingen negatief. Dit betekent dat hij ze ziet als eigen aan het eindige en ze dus elimineert in God, die filosofisch zonder innerlijke differentie moet zijn. Dit is streng thomistisch en inderdaad op het eerste gezicht moeilijk te verenigen met een theologie van de triniteit.

Mij lijkt dat het bij Thomas gaat om de eenheid in God. Wordt die abstract opgevat dan moet die ook tot de negatief (als niet-verschil) bepaalde identiteit van wezen en zijn etc leiden. Tegelijk is er in zijn theologie een andere, (bijbels gefundeerde) opvatting van concrete eenheid, die wel met relatie en andersheid, maar niet met negatief opgevatte afhankelijkheid te doen heeft. Overigens wel met positieve afhankelijkheid want God-Zoon komt uit en is dus afhankelijk van God-Vader. Het zijn inderdaad twee verschillende perspectieven, maar zijn ze echt onverenigbaar?

b. In zijn leer van de tegenstellingen gaat Thomas reducerend te werk. De doordenking hiervan door HB voert inderdaad tot de conclusie dat het systematiseren gekunsteld is: Zuiver (echt) betekent dat de termen elkaar uitsluiten. Reëel dat de termen reëel zijn.

Contradictie: zuiver, witregel.

Contrarietas: minder zuiver, meer reëel.

Relatie: niet zuiver, wel reëel

Privatio: niet zo zuiver, niet zo reëel.

Dus is de thomistische opvatting: voor zover tegenstellingen zuiver zijn, zijn ze witregel, voor zover ze reëel zijn, zijn ze onzuiver.

Terecht pleit HB ervoor dat de zuiverheid van de tegenstelling nog niet hoeft te betekenen dat er geen overeenkomst is. Want zonder enige overeenkomst zou er helemaal geen tegenstelling zijn.

Eveneens stelt HB terecht dat elkaar uitsluiten niet wezenlijk hoeft te zijn voor een echte (zuivere?) tegenstelling. Er zijn wel en niet elkaar uitsluitende tegengedelen, en dat hangt van andere in de concrete tegenstelling meespelende factoren af.

Maar wat maakt een tegenstelling dan wel zuiver? Of is dit een verkeerde kwalificatie, en dus een misleidende benadering?

c. De tegenstelling tussen waar en onwaar is in de thomistische opvatting een privatieve tegenstelling: Onwaarheid is het ontbreken van waarheid. HB voegt hier als meer belangrijke factor aan toe: Onwaarheid dient zich aan als waarheid, en is dus niet alleen *privatio* maar ook en veeleer *simulatio*. Heb ik het juist dat hier de onwaarheid niet los van de spreker/hoorder of uitzegger/opvatter situatie gedacht wordt en dus concreter in het interpersoonlijke (sociale) milieu terecht komt. Want als de onwaarheid schijnbaar waarheid is, dan is de vraag zinvol: voor wie schijnt zij waarheid te zijn. Bevindt zich de schijn niet altijd in de relatie tussen de uitspraak en degene die haar hoort/opvat?

Is de waar – onwaar tegenstelling altijd of alleen vaak een *simulatio*, en is dit een logische of een psychologische noodzaak?

9. De tegenstelling van goed en slecht

Er is een andere tegenstelling die ons in dit verband kan intrigeren, namelijk de tegenstelling goed – slecht/ kwaad (moreel). Zij wordt door HB slechts terloops vermeld en wel als privatieve tegenstelling. De eeuwenoude discussie of kwaad alleen maar een *privatio* is van het goede - de augustijnse opvatting - laat zien dat die opvatting nogal wat problemen kent. Het kwaad is toch wel meer dan de afwezigheid van het goede dat er *behoort* te zijn. Zoals bij de onwaarheid behalve de *privatio* ook de *simulatio* een rol speelt, zou dit ook bij het kwaad wel eens het geval kunnen zijn. Moet het kwaad zich immers niet altijd als goed voordoen om, althans vanuit thomistisch standpunt, gekozen en *gewild* te kunnen worden?

Deze overweging zou er op haar beurt weer toe kunnen leiden ook bij de onwaarheid als *simulatio* aan het *willen*, en niet alleen aan het kennen een rol te geven. Een onwaarheid die zich als waarheid voordoet of opdringt vraagt om *bevestiging*, en daarin speelt de wil een rol. In het algemeen moet gezegd worden dat ontkenning en bevestiging beide evenzeer met de wil te maken hebben.

Bij het kwaad is er behalve van *simulatio* ook nog van iets anders sprake. Het kwaad heeft namelijk een eigen kracht die afbreuk doet aan het goede. Dat afbreuk doen aan het goede is een soort *aantasting* en bederf van het goede. Maar het kwaad zou ook *bestrijding* van het goede kunnen zijn en zo aanleiding tot versterking van het goede. Is het kwaad in het algemeen niet altijd een gevaar waaraan het goede lijdt of waartegen het zich teweer stelt? Het kwaad dus als verleiding, *tentatio*? Is dit altijd het geval of is het vaak het geval?

Ik vermoed overigens dat het nogal wat uitmaakt welke de drager van het (morele) kwaad is. In thomistisch perspectief valt te kiezen tussen de handeling of daad, de ondeugd en de wil. In meer moderne visie tussen persoon en structuur, gemeenschap?

En dan is er nog een verscheidenheid van tegenstellingen als we andere vormen van kwaad erbij halen. Opnieuw in thomistisch perspectief: *malum physicum* (materieel, lichamenlijk, psychisch, cultureel?), *malum morale*, en *malum metaphysicum*, het laatste een twijfelachtige benaming voor het eindige zijnde.

Dit wijst erop dat zowel kwaad als goed analoge begrippen zijn.

Toegevoegde noot:

De vraag naar de uiteindelijke oorsprong van het morele kwaad moet volgens Luigi Pareyson, de leermeester van Gianni Vattimo, leiden tot een onorthodoxe opvatting van God. Een doorslaggevende rol speelt hierbij dat Pareyson overtuigd is van de bovenmenselijke eigen kracht en realiteit van het kwaad in de geschiedenis. Het kwaad slechts als *privatio boni* te begrijpen is een ontoelaatbare reducering (en *Verharmlosung*) van het reële, historische kwaad, waaronder wij ongelooflijk zwaar lijden en geleden hebben. In God zou het (oer)kwaad als - weliswaar steeds overwonnen – mogelijkheid aanwezig zijn. De mens maakt dan deze mogelijkheid in zijn geschiedenis tot realiteit.

10 Overeenkomst tussen Thomas en Frege

Zowel Thomas als Frege proberen tegenstellingen uit hun metafysica te elimineren door ze te reduceren. Bij Thomas gaat de reductie in de richting van het zijnde en niet-zijnde, een zuivere maar in die mate ook een niet reële tegenstelling. Bij Frege daarentegen in de richting van het ware en het onware. Bij hem is de reductie zelfs zo radicaal dat tegenstellingen - aldus HB - niet als reëel worden geaccepteerd. Elk oordeel is bevestigend. De ontkenning betreft niet het oordeel zelf, maar slechts het beoordeelde. De ontkenning op het vlak van de *Sinn* is aanvullingsbehoefte, en keert daarbij de waarheidswaarde van de *Gedanke* om. Als *Bedeutung* is de ontkenning een functie met waarheidswaarden als argument en als waarde, zodanig dat de functiewaarde omgekeerd is aan het argument.

Waarheidswaarde is voor Frege een 'oerbegrip' met twee en slechts twee objecten: waar en onwaar. Deze zijn geen tegenpolen omdat ieder in zichzelf besloten blijft, daar waar het thuishoort, ondoordringbaar in zichzelf en niet aanwezig in het andere. Ze zijn dus geen tegengestelde vormen van hetzelfde. Waren ze dat dan moest datzelfde in beide voorkomen, zo niet thuishoren dan toch aanwezig zijn.

Dit is zeer consequent gedacht, zeer logisch, maar doet het wel recht aan wat in de taal en in het denken met waar en onwaar bedoeld wordt? Is het toch niet meer voor de hand liggend dat in eerste instantie aan de begrippen van het ware en het onware, en dus ook aan de tegenstelling een analoog karakter toekomt. Het ware moet als tegenstelling tot het onware gedacht worden. Die tegenstelling is een eenheid van overeenkomst (hetzelfde) en verschil (tegenstelling) tussen het ware en het onware. Die eenheid moet telkens anders worden uitgelegd en ontwikkeld.

PW

06/04/09