

WŁODZIMIERZ HEFLIK*

WOKÓŁ *DER GEDANKE*
SPÓR RUSSELLA Z FREGEM O NATURE MYŚLI, SĄDU I FAKTU

Abstract

DER GEDANKE AND THE DISPUTE BETWEEN FREGE AND RUSSELL
ON THE NATURE OF THOUGHT, PROPOSITION, AND FACT

This paper discusses various aspects of thought (*der Gedanke*) according to Frege. I analyze Frege's arguments that support key differences between thought and presentation (*Vorstellung*). On the other hand, I contrast Frege's standpoint with Russell's position. Frege's thought is the equivalent of Russell's proposition. However, there are vast differences between the elements that constitute thought and proposition. Consequently, there is a difference in the ontological status between the thought_F (*der Gedanke*) and the proposition_R. The relation between fact — that is, the true thought — and the True (*das Wahre*) is the crucial point here. Although there are numerous interpretations of Frege's view on this matter, it seems that all of them lead to serious difficulties. The considerations revolve around the following question: is Frege a consistent Platonist or a follower of the Kantian tradition?

Keywords: Frege, Russell, thought, proposition, fact, truth, Kant

W artykule *Myśl. Studium logiczne (Der Gedanke. Eine logische Untersuchung)* Gottlob Frege dokonał analizy pojęcia myśli (Frege 1918, 1977b). Jego celem było ukazanie relacji, w jakich pozostaje ona z jednej strony do przedstawień, a z drugiej — do faktu. W świetle rozważań tam przeprowadzonych obie te relacje wydają się problematyczne. Ich problematyczność polega, mówiąc wstępnie, na tym, że myśli mają być czymś zasadniczo różnym od przedstawień, a jednocześnie wydaje się, że myśli — przynajmniej myśli prawdziwe — nie różnią się od faktów. Rezultat osiągnięty przez Fregego wy-

* Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków, e-mail: wheflik@yahoo.co.uk, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4771-3978>.

daje się zaskakujący. W artykule koncentruję się na tej drugiej relacji, tj. stosunku myśli do faktów. Zamierzam zastanowić się nad statusem ontycznym i epistemicznym myśli i faktu. Rozpaczynam jednak od prezentacji argumentów Fregego za zdecydowanym przeciwstawieniem myśli przedstawieniom. W tle pojawia się niezwykle istotna kwestia intencjonalności, która nie została przez Fregego szczegółowo opracowana. Następnie omawiam propozycje zgłoszone przez Russella, mające zapobiec kłopotom, które napotkała koncepcja Fregego. Ponieważ stanowisko Russella także natrafia na trudności, przedstawiam pewną propozycję interpretacji stanowiska autora *Der Gedanke*, która pozwala oddalić przynajmniej część zarzutów podniesionych przez angielskiego filozofa. Zwracam także uwagę na głoszoną przez Moore'a identycznościową teorię prawdy i zastanawiam się, czy przypisywanie jej także Fregemu jest zasadne. Wspominam wreszcie o przypuszczalnym wpływie Kanta na poglądy Fregego i stawiam pytanie, czy Kantowska koncepcja sądu może stanowić alternatywną propozycję, która pozwala usunąć niektóre trudności, na jakie natrafia nie tylko podejście reprezentowane przez Fregego, lecz także ujęcie zaproponowane przez Russella.

1. ROZRÓŻNIENIE MIĘDZY MYŚLĄ A PRZEDSTAWIENIEM

Różnicę między myślą a przedstawieniem Frege próbuje pokazać, odwołując się do pojęcia prawdy¹. Zwraca uwagę na to, że przedstawienia (*Vorstellungen*) są czymś czysto subiektywnym, immanentnym, dlatego nie można im przypisywać prawdziwości; same w sobie przedstawienia nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. O przedstawieniach można tylko wtórnie powiedzieć, że są prawdziwe — wtedy, gdy odnosimy je do czegoś innego. Na przykład, „Moje przedstawienie odpowiada katedrze w Kolonii” (Frege 1977b: 104) znaczy: mógłbym to stwierdzić, gdybym moje własne, subiektywne przedstawienie mógł porównać z katedrą w Kolonii. Dokonawszy takiego porównania, potrafiłbym stwierdzić, że faktycznie odpowiada ono katedrze w Kolonii. Wtedy zdanie stwierdzające występowanie odpowiedniości między moim przedstawieniem a wspomnianym obiektem, katedrą, mógłbym uznać za prawdziwe. Czy takie porównanie jest w ogóle możliwe i jak należy je ro-

¹ Rekonstruując poglądy Fregego — w szczególności te dotyczące kwestii sposobu rozumienia myśli, sensu i znaczenia — przyjmuję upraszczające założenie, że jego stanowisko nie ulegało zasadniczym zmianom (inaczej niż u Russella). Wychodzę bowiem z założenia, że prowadzone tu rozważania mają zasadniczo charakter problemowy, a nie ściśle historyczno-filozoficzny.

zumieć — to wymaga osobnych rozważań. Frege zaznacza, że kwestia prawdziwości dotyczy w istocie nie przedstawienia, lecz zdania. Zdanie rozumiane jako sens (*Sinn*), czyli to, co wyrażone przez nie, jest tym, co może być prawdziwe. Wobec sensu zdania Frege zadaje pytanie: „Czy jest on przedstawieniem?” I zdaje się na nie odpowiadać nie wprost:

Prawdziwość nie polega w każdym razie na zgodności sensu z czymś innym (*mit etwas Anderem*), gdyż wtedy pytanie o prawdziwość powtarzałoby się w nieskończoność (Frege 1977b: 105).

Jak należy rozumieć tę wypowiedź Fregego? Nie mówi on o tym, że prawdziwość w ogóle nie polega na zgodności; ani też nie mówi, że nie polega ona na zgodności przedstawienia z czymś innym. Mówi jedynie, że nie chodzi tu o zgodność sensu z czymś innym. Innymi słowy, autor *Der Gedanke* zdaje się twierdzić nie wprost, że sens zdania (czyli myśl) nie jest przedstawieniem. Bo gdyby sens był przedstawieniem, wtedy ponownie pojawiłaby się kwestia zgodności sensu jako przedstawienia z czymś innym niż sam ów sens i tak dalej w nieskończoność. Jeszcze inaczej wyrażając to, co najprawdopodobniej chciał powiedzieć Frege, przedstawienie nie jest na ogół przedstawieniem innego przedstawienia, lecz — jeśli w ogóle jest przedstawieniem — to przedstawieniem czegoś innego, co samo nie jest już żadnym przedstawieniem.

Należy przy tym podkreślić, że to „coś innego” (*etwas Anderes*) nie jest także sensem (myślą). Wobec tego pojawia się pytanie o to, co „wiąże” — jeśli wolno tak powiedzieć — sens z tym czymś innym. Czym jest sens? Czym jest to „coś innego”? Jeśli mamy uniknąć wspomnianego regresu, rozwiązanie trudności może polegać na tym, że powinniśmy traktować sens jako relację². Tego jednak Frege wprost nie mówi. Jeżeli w przeprowadzanych rozważaniach nie został popełniony błąd, to rezultat można krótko tak oto przedstawić. Sens zdania, czyli myśl, jest czymś innym niż przedstawienie, jest czymś obiektywnym oraz jest relacją³.

Z drugiej strony, gdy przyjrzymy się niektórym innym wypowiedziom Fregego, wtedy nasuwają się istotne zastrzeżenia co do tego, czy faktycznie wolno sens potraktować jako relację. Owa niejednoznaczność rozumienia Fregowskiego sensu została odnotowana w literaturze przedmiotu (Łągosz 2000: 95nn). W każdym razie nasuwa się przypuszczenie, że relacyjny charakter należy przypisywać raczej — czy też w pierwszej kolejności — temu, co

² Podobne odczytanie Fregowskiego sensu można znaleźć w tekstach Jaakko Hintikki (1992: 106-152). Do tego wątku powrócę w części 5 artykułu.

³ Można mimo to dalej zarzucać, że tak rozumiany sens nie usuwa w absolutny sposób regresu, albowiem da się postawić zarzut w stylu Bradleya: nadal pytać o to, co łączy relację z tym czymś innym.

zwykle określamy mianem „intencji” niż samemu sensowi. Związek między sensem a intencjonalnością zostanie bliżej omówiony w części 2.

Czym jest „to, co inne” (*etwas Anderes*), z czym ewentualnie mogłoby być zgodne przedstawienie⁴? Frege daje do zrozumienia, że może chodzić o: (1) przedmiot, (2) prawdę bądź (3) fakt. Te odpowiedzi wcale nie muszą się wykluczać; raczej jest tak, że szczególnego rodzaju przedmiotem, o którym tu mowa, jest Prawda, która może być także określona jako fakt. Można wskazać wiele miejsc w tekstach niemieckiego filozofa, które sugerują, że właśnie tak te trzy określenia należałoby konsekwentnie interpretować. Frege zaznacza ponadto, że „prawdziwość przypisuje się obrazom, przedstawieniom, zdaniom i myślom” (Frege 1977: 103). Wobec tego problem, przed którym stoimy, sprowadza się do tego, jaki związek zachodzi między sensem (myślą) rozumianym jako relacja a prawdą bądź faktem⁵. Do tej najważniejszej kwestii powrócę w dalszej części artykułu.

Zatrzymajmy się jeszcze przez chwilę nad zagadnieniem różnicy między sensem (myślą) a przedstawieniem. Frege usiłuje w jeszcze inny sposób wykazać różnicę między immanentnymi, subiektywnymi przedstawieniami a transcendentnymi, obiektywnymi sensami. Dokonuje tego na drodze argumentacji nie wprost. Przyjmuje więc, że myśl także jest przedstawieniem i w rezultacie dochodzi do wniosku, że wszystko jest przedstawieniem. Znaczy to w szczególności, że również podmiot przedstawień musiałby sam być tylko przedstawieniem. Gdyby jednak nie istniał różny od nich podmiot przedstawień, nie można by również dalej uznawać, że istnieją jakiegokolwiek przedstawienia (Frege 1977b: 122). Albowiem przedstawienia, z samej swej natury, są zawsze przedstawieniami dla kogoś — dla jakiegoś podmiotu, różnego od przedstawień. Ostatecznie Frege wnioskuje: z założenia, że myśli są przedstawieniami, uzyskujemy, że nic nie jest przedstawieniem, zatem otrzymujemy sprzeczność.

⁴ Jak niżej podkreślono, przedstawienia zostają przeciwstawione sensom, ponieważ te pierwsze są czymś subiektywnym, drugie natomiast — obiektywnym (por. też Frege 1977: 64-66). Można odnieść wrażenie, jakby Frege w artykule *Myśl* dystansował się od rozstrzygnięć przyjętych w *Sensie i znaczeniu*. Chodzi tu mianowicie o przypuszczenie, że sensory mogą być przedstawieniami. Uważam jednak, że Frege zdecydowanie podtrzymuje swe poprzednie stanowisko. Postawienie przez niego pytania, czy sensory można potraktować jako przedstawienia, ma na celu jedynie sproblematyzowanie zagadnienia, a nie (dogmatyczne) przyjmowanie z góry już ustalonego rozwiązania.

⁵ Możliwość potraktowania sensu jako relacji da się ująć nieco szerzej. Otóż stoimy przed alternatywą: sens można rozumieć jako (1) relację albo jako (2) to, co inne, ale w pewien szczególny sposób ujęte. Przez „to, co inne” należałoby rozumieć prawdę bądź fakt. Jeśli bowiem potraktujemy sensory jako (3) pewne przedmioty, ale różne od faktów (prawdy), to wtedy grozi regres w nieskończoność.

W *Der Gedanke* daje się zauważyć jeszcze jedną argumentację za odróżnieniem myśli od przedstawień. Jest to argumentacja transcendentálna. Otóż Frege przyjmuje jako to, co dane, obiektywne twierdzenia nauki, a następnie pyta o ich warunki możliwości. Gdybyśmy przystali na to, powiada Frege, że myśli są subiektywnymi przedstawieniami, wtedy nauka jako zbiór, to jest system obiektywnych, powszechnie obowiązujących twierdzeń, prawd, byłaby niemożliwa. Przyjmując więc, podobnie jak Kant, istnienie obiektywnej nauki jako bezdyskusyjny fakt, wnioskuje Frege, że jedynie obiektywne — to jest dla wszystkich wspólne i dla wszystkich w zasadzie dostępne — myśli, różne od subiektywnych przedstawień, są w stanie umożliwić ten fakt. Podobnie, posługując się argumentacją transcendentálną i postulując obiektywne sensory, da się wyjaśnić fakt komunikacji.

Można więc wskazać trzy argumenty Fregego za odróżnieniem sensory od przedstawień: (1) argument z regresu w nieskończoność, (2) argument *reductio ad absurdum* oraz (3) argument transcendentálny.

Mimo tych argumentów sam Frege zdaje się jednak — na pierwszy rzut oka — podważać istnienie różnicy między przedstawieniami a myślami. W artykule *Sens i znaczenie* zwraca uwagę, że:

w każdym sądzie [...] robi się krok z poziomu myśli na poziom znaczeń, a więc do sfery obiektywnej (Frege 1977a: 70).

Dosłownie odczytując, sama myśl nie byłaby więc uważana za coś obiektywne-go, lecz dopiero powiązanie myśli z Prawdą czyniłoby ją czymś obiektywnym. Nasuwałoby to przypuszczenie, że myśl — bez jej odniesienia do Prawdy — pozostawałaby subiektywna, podobnie jak przedstawienia; a zatem wskazywałoby to na brak istotnej różnicy między myślami a przedstawieniami⁶. Trudno jednak uznać, że takie rozumienie przytoczonej wypowiedzi Fregego wyraża jego faktyczne stanowisko; raczej mamy tu do czynienia z nieścisłym sformułowaniem. Wydaje się, że kontrastując sąd (akt sądzenia czy asercję) z samą tylko myślą (sensem), Frege chce rozróżnić stopnie obiektywności. Oznacza to, że myśl jest czymś obiektywnym, ale sąd jest obiektywny w wyższym bądź mocniejszym stopniu. W istocie nie chodzi tu ostatecznie o sąd, który jest aktem, lecz o Prawdę (*das Wahre*), z którą myśl zostaje w sądzie połączona; to właśnie Prawda jest czymś w wyższym stopniu niż sama myśl obiektywnym. W podobnym duchu proponuje odczytać uwagę Fregego Wolfgang Kühne. Rozróżnia on: (1) to, co obiektywne od (2) tego, co „super-

⁶ Na słabość argumentacji Fregego za odróżnieniem obiektywnych myśli od subiektywnych przedstawień zwracają uwagę m. in. Franz von Kutschera (1989: 173) i Michael Dummett (1991: 249-262).

obiektywne” (Künne 2010: 519)⁷. Wśród obiektów świata nr 3 – „trzeciego królestwa” – panowałaby zatem swoista hierarchia.

2. INTENCJA, INTENCJONALNOŚĆ I UJMOWANIE MYŚLI

Badanie aktów mentalnych, które mają w pewien sposób odnosić się do przedstawień⁸ i myśli można uznać za interludium rozważań zamieszczonych w *Der Gedanke*. Odślania się przy tym waga zagadnienia intencjonalności. Możemy mówić o intencjonalności przedstawień, ale również o intencjonalności myśli, czyli sensów. W następującym fragmencie Frege wspomina o intencji, która sprawia, że przedstawienie jest przedstawieniem czegoś, a nie tylko pewnym stanem mentalnym:

Nie nazwalibyśmy obrazu prawdziwym, gdyby nie obecność intencji [...]. Przedstawienia też nie są prawdziwe same w sobie, lecz tylko przez intencję zgodności z czymś innym (Frege 1977b: 103).

Intencja zgodności jest – inaczej mówiąc – relacją intencjonalną, co jest oczywiste. Tym, co mniej oczywiste jest natomiast sposób rozumienia intencjonalności myśli. Przede wszystkim, myśl (w ścisłym, technicznym Fregeowskim rozumieniu tego terminu) nie jest niczym psychicznym, nie jest „fenomenem psychicznym”, stanem mentalnym. Myśli są czymś radykalnie niepsychicznym, „niezmysłowym”, ponieważ należą do „trzeciego królestwa” (*das Dritte Reich*), czyli do sfery abstrakcyjnych bytów platońskich. Jeśli więc można mówić o intencjonalności myśli, to tylko w jakimś pochodnym sensie. Natomiast akt ujmowania myśli (*das Fassen des Gedankens*) jest fenomenem psychicznym, wobec tego akt ten może odznaczać się intencjonalnością. A więc dzięki akto-

⁷ Należy jednak podkreślić, że – ściśle rzecz biorąc – jako „superobiektywne” Künne określa te obiekty, które w żaden sposób nie są zależne od aktów psychicznych. W ten sposób zdaje się on podawać w wątpliwość pełną niezależność myśli od aktów psychicznych. Dlatego wytwory, takie jak książki czy przedstawienia teatralne, są traktowane jako obiektywne, ale nie superobiektywne – jak np. gwiazdy czy góry. Można się zastanawiać, czy jest to interpretacja zgodna z duchem Fregego. Niemniej rodzi się pytanie, czy nie należałoby u Fregego wyróżnić dwóch rodzajów niezależności od podmiotu: (1) niezależności epistemicznej oraz (2) niezależności ontycznej. Frege mu przede wszystkim zależy na podkreśleniu tej pierwszej niezależności myśli. W następnej części artykułu rozwijam interpretację intencjonalności i aktu ujmowania u Fregego, nawiązującą do Kanta, gdzie stawiam podobne pytania.

⁸ Sformułowanie to nie jest bez zarzutu. Wpadamy tu bowiem na rafę w postaci dwuznaczności terminu „przedstawienie”. Jak zauważył Kazimierz Twardowski, samo przedstawienie może być traktowane jako (1) akt bądź jako (2) treść.

wi ujmowania można intencjonalność — w sensie pochodnym — przypisywać myśli. Mówimy przecież, że myśli są „o czymś”, co jest innym sposobem uznania ich intencjonalnego charakteru.

Niemniej, aby pełniej przedstawić intencjonalny charakter myśli, należałoby wziąć pod uwagę jeszcze co najmniej trzy inne kwestie. Wypadałoby zatem jeszcze raz wrócić do przykładu, w którym mowa jest o tym, że dane przedstawienie jest przedstawieniem katedry w Kolonii⁹. Jest tak wtedy, jak podkreśla Frege, gdy między przedstawieniem a katedrą zachodzi intencja (relacja) zgodności. Po pierwsze, powstaje wobec tego pytanie, jaką rolę w stwierdzeniu intencji zgodności pełni myśl. Po drugie, Frege wspomina przy tej okazji o „czynniku niezmysłowym”, otwierającym nas na świat zewnętrzny, świat nr 2. Tu pojawia się dwuznaczność, mianowicie może tu chodzić albo o sam akt ujmowania myśli, albo o myśl samą, albo jeszcze o coś innego. Sam akt ujmowania musi zostać wypełniony konkretną treścią (myślą), by mógł otwierać nas na świat zewnętrzny. Ale, z drugiej strony, dalsze uwagi Fregego w *Der Gedanke* wskazują, że jeszcze czegoś brakuje; a mianowicie, po trzecie, dopiero myśl w roli myśli uznanej, tzn. z asercją, zasługuje w pełni na miano intencjonalnej.

Frege podkreśla, że myśl jest czymś „niezmysłowym” (Frege 1977b: 105, 113). Myśl, rozumiana jako sens zdania, sama będąc czymś niezmysłowym, wymaga aktu ujmowania jako „czynnika niezmysłowego” (Frege 1977b: 127). Rola tak ujętej myśli jest istotna dla zrozumienia intencjonalnego charakteru przedstawienia. Przedstawienie — które jest subiektywne — wymaga powiązania z ujętą myślą, by mogło uzyskać rys intencjonalny. Pojawia się tu problem epistemologicznego statusu myśli, jej roli w percepcji przedmiotów. Spostrzeganie przedmiotów jest nieodłącznie związane z aktem ujmowania myśli. Przedstawienia same w sobie należą do świata nr 1, to jest świata tego, co psychiczne, natomiast rzeczy fizyczne — do świata nr 2, czyli świata zewnętrznego. Frege wyklucza taką sytuację, abyśmy mogli uzyskać dostęp do świata zewnętrznego bez pośrednictwa myśli. Sama myśl, czyli sens zdania, jest przez Fregego traktowana jako „przedmiot intencjonalny”, na który jest skierowany ów niezmysłowy czynnik. Myśli należą do świata nr 3, do „trzeciego królestwa”, zatem musi ono pośredniczyć, byśmy mogli uzyskać dostęp do świata zewnętrznego, świata fizycznego.

Następujące fragmenty *Der Gedanke* potwierdzają takie odczytanie stanowiska Fregego:

⁹ Frege nie precyzuje, czy chodzi tu o przedstawienie naoczne, czy jakieś inne, np. wyobrażenie.

(1) Ujęcie myśli zakłada, że ktoś ją ujmuje, ktoś myśli. Jest on nosicielem myślenia, ale nie nosicielem myśli. Choć myśl nie należy do świadomości myślącego, to jednak coś w tej świadomości musi być na nią nastawione. Ale nie wolno mylić tego z myślą. Tak samo gwiazda Algol różni się od czyjegoś jej przedstawienia (Frege 1977b: 126).

(2) Same wrażenia nie otwierają nam świata zewnętrznego. Może są istoty, które doznając wrażeń, nie widzą rzeczy ani ich nie dotykają. Doznawanie wrażeń nie jest jeszcze widzeniem rzeczy (Frege 1977b: 126).

(3) Obok świata wewnętrznego istnieje świat zewnętrzny rzeczy zmysłowo postrzegalnych oraz królestwo tego, co zmysłowo postrzegalne nie jest. Uznanie każdego z tych królestw wymaga ingerencji czynnika niezmysłowego (Frege 1977b: 127).

Ów czynnik niezmysłowy, otwierający nam świat zewnętrzny, nie należy do żadnego z trzech wymienionych światów; ma on charakter intencjonalny; jest aktem odnoszącym to, co bezpośrednio dane, rejestrowane — wrażenia bądź przedstawienia — do czegoś poza¹⁰. Czynnik ten nie jest niczym psychicznym (w zwykłym sensie), ponieważ nie należy po prostu do świata nr 1, ale należałoby raczej uznać go za coś duchowego, względnie — jest tym, co transcendentale. Frege przyznaje, że akt ujmowania myśli jest czymś najbardziej tajemniczym¹¹.

Spróbujmy jeszcze dokładniej przyjrzeć się temu, czym jest według Fregego intencja i w jakim stosunku pozostaje ona do myśli. Intencja jest pewnym warunkiem koniecznym percepcji, gdy przyjmujemy, że przedstawienie (wrażenie) odnosi się do czegoś. A to właśnie — owo odniesienie wyrażenia „tamta lipa” (Frege 1977b: 116) — okazuje się także warunkiem koniecznym ujęcia myśli, ponieważ tylko wtedy potrafimy wydać sąd „Tamta lipa ma tysiąc lat”. Frege rozumie intencję w zgodzie z tradycją Franza Brentana i Thomasa Reida. Istotą tego tradycyjnego podejścia oddaje scholastyczna metafora celowania: strzała w napiętym łuku skierowana w stronę przedmiotu. W sformułowaniu niemetaforycznym: przedstawienie, rozumiane jako treść (wrażenie), zostaje skierowane — dzięki aktowi intencjonalnemu — na przedmiot, którym w omawianym przykładzie jest lipa. Dlatego najbliższa poglądom Fregego wydaje mi się propozycja Reida, polegająca na tym, by intencję rozumieć jako sugestię (*suggestion*), to znaczy podjęte spontanicznie, bez jakiegokolwiek rozumowania, przekonanie, że widzimy wprost rzeczy zewnętrzne (świat nr 2) (por. Reid 1975: 109-117). Nasze przedstawienia są przedstawieniami czegoś,

¹⁰ Nie jest jasne, czy Frege odróżnia za Kantem wrażenia od przedstawień. Jedne i drugie są czymś subiektywnym, ale nie jest powiedziane wprost, że przedstawienie jest czymś więcej niż wrażenie; jest ono mianowicie pewną syntezą wrażeń. Przez to jednak nie jest automatycznie dołączony intencjonalny rys przedstawienia — do tego potrzeba czegoś więcej.

¹¹ „Das Erfassen eines Gedanken ist ein Vorgang [...] und vielleicht ist dieser Vorgang der geheimnisvollste von allen” (Frege 1969: 157; por. tłum. ang. Frege 1979: 145).

a nie wyłącznie stanami mentalnymi (wewnętrznymi), czyli nie są one wyłącznie subiektywną treścią świadomości. Przez ową treść odnosimy się wprost do rzeczy; nie widzimy przedstawień, lecz *przez* przedstawienia (dzięki nim). Intencja jest ostatecznie tym czynnikiem, który wyprowadza nas poza wewnętrzny świat przedstawień. Ale z drugiej strony Frege stwierdza, że dopiero ujęcie myśli jest czymś, co umożliwia dostęp do świata zewnętrznego. Intencja (intencjonalność) realizowana jest w kilku krokach wiodących w stronę tego, co zewnętrzne, przy czym ujęcie myśli jest krokiem drugim – pośrednim, który istotnie przyczynia się do możliwości poznawania świata zewnętrznego¹².

Jeśli zestawimy teraz ze sobą: myśl, intencję i przedstawienie¹³, zauważymy, że mogą zachodzić trzy przypadki: (1) posiadanie samych przedstawień; (2) ujmowanie samej myśli; (3) percepcja, czyli widzenie rzeczy w świecie zewnętrznym. Najciekawszy jest przypadek trzeci, który skłania do postawienia pytania: jak Frege rozumie percepcję? Wydaje się, że jego stanowisko w tej sprawie jest bliskie temu, co twierdzi Reid. Zgodnie z poglądem szkockiego filozofa percepcja jest to wrażenie (przedstawienie) wraz z sądem podmiotowo-orzecznikowym, przypisującym określone własności danemu przedmiotowi, oraz sądem egzystencjalnym, uznającym istnienie osądanego przedmiotu (por. Reid 1975: 109-117; Hempoliński 1975: XXXII). Skoro percepcja jest w istocie sądem, to musi ona zawierać myśl¹⁴. Jest więc pewne, że zarówno Reid, jak i Frege uważają, iż percepcja jest czymś więcej niż wrażeniem bądź samym przedstawieniem oraz koniecznie zawiera myśl.

Powyższe zestawienie z Reidem nasuwa następujące rozwiązanie problemu intencjonalności przez Fregego. Otóż sugestia (*suggestion*), którą należałoby utożsamiać z intencją, powinna być – jak się zdaje – rozumiana jako asercja, czyli ten moment, który jest najistotniejszy dla sądu jako aktu (sądzenia). Akt ten polega na przejściu od myśli (sensu zdania) do prawdy, czyli znaczenia (*Bedeutung*), czy też odniesienia (*reference*)¹⁵ (por. Frege 1977a: 70-72). Intencja znajduje zatem swój wyraz jako asercja (Carl 1994:

¹² Może się tu nasuwać obiekcja, że widzimy wprost – tzn. że świat jest nam dostępny wprost – ale jednak przez myśli. Wstępnie można na tę wątpliwość odpowiedzieć tak: w przypadku myśli jest podobnie jak z przedstawieniami; nie widzimy myśli, lecz *dzięki* myśli. Do tego zarzutu odniosę się szerzej w części 4, gdzie rozważam zarzuty Russella przeciw Fregowskiemu rozróżnieniu sensu i znaczenia (odniesienia).

¹³ Ograniczam się tu do przedstawień naocznych, zmysłowych.

¹⁴ W tym rozumieniu, że sądem jest powiązanie myśli z wartością logiczną, percepcja jest ufundowana także na myśli.

¹⁵ To, co Frege rozumie przez *Bedeutung* oddawane jest często w języku polskim za pomocą terminu „odniesienie”, a w angielskim – *reference*. Por. też przypis 37.

133), a więc ujęcie myśli jest logicznie czymś pierwotnym (wcześniejszym) od intencji rozumianej jako asercja, czyli od aktu sądenia.

Model intencjonalności Fregego jest holistyczny, nie może więc zostać wyjaśniony bez przywołania zasady kontekstowości. Zasada ta głosi: o znaczenie nazwy należy pytać tylko w kontekście zdania. Wypada zgodzić się z Wolfgangiem Carlem, że Frege nie jest zainteresowany rozwijaniem wyłącznie teorii znaczenia, lecz buduje przede wszystkim teorię wiedzy – interesuje go zatem podejście epistemologiczne (tak jak Kanta); chodzi o język jako środek poznawania rzeczywistości, a nie tylko jako narzędzie komunikacji. Wobec tego na pierwszy plan wysuwają się sądy rozumiane z jednej strony jako akty sądenia, z drugiej – jako rezultaty tych aktów, czyli jako wiedza o rzeczywistości. Sposób postępowania Fregego jest następujący: wychodzi od ostatecznego rezultatu, czyli od wiedzy zawartej czy wyrażonej w sądach, które następnie poddaje analizie. Dlatego intencjonalność aktu sądenia jest tym, czemu należy przypisać pierwszeństwo. Intencjonalność takiego aktu zawiera się w asercji i skierowana jest na prawdę. Sama myśl, czyli sens zdania, jest neutralna; jest to „treść do osądu” (*beurteilbarer Inhalt*) (zgodnie z terminologią stosowaną we wcześniejszych pismach Fregego) i odpowiada Meinongowskiemu *Annahme*. Cofając się na drodze analizy do wykrycia warunków umożliwiających asercję, Frege podkreśla, że nazwy występujące w uznanym zdaniu muszą posiadać nie tylko sens, lecz także znaczenie, czyli odniesienie. Warunek ten odróżnia zdania (sądy) odnoszące się do rzeczywistości od zdań dotyczących fikcji literackiej¹⁶. Nazwa – a także towarzyszące jej subiektywne przedstawienie – intencjonalnie odnoszą się do przedmiotów; w przypadku nazw bez znaczenia intencja pozostaje pusta, niezrealizowana¹⁷. Mogłoby to skłaniać do przypuszczenia, że intencjonalność aktu sądenia jest ufundowana na intencjonalności nazw i towarzyszących im subiektywnych przedstawień. Wydaje się, że nie byłoby to w pełni trafne podejście, ponieważ należy wziąć pod uwagę prezentowany przez Fregego holistyczny punkt widzenia, określony przez zasadę kontekstowości. Natomiast samo ujmowanie myśli pełni pośredniczącą rolę w realizacji intencjonalności aktu sądenia. Pojedyncza nazwa i towarzyszące jej przedstawienie nie wystarczają bowiem do ustanowienia treści nadającej się do osądu, zatem potrzebny jest ponadto pewien akt syntezy, który polega na uj-

¹⁶ Problem wartości logicznej zdań, w których występują nazwy puste, tj. bez znaczenia (odniesienia), omawia Frege w artykule *Sens i znaczenie* na przykładzie zdania: „Odyseusz został w głębokim śnie wysadzony na ląd Itaki” (Frege: 1977a: 68-69). Rozwiązanie zaproponowane przez Fregego zostało odrzucone przez Russella w artykule *On Denoting* (1956: 39-56).

¹⁷ Zagadnienie to opracował szczegółowo Husserl w rozprawie I „Wyrażenie i znaczenie” *Badań logicznych* (por. zwłaszcza Husserl 2000: 62-72).

mowaniu myśli. I o tym akcie syntezy mówi pośrednio zasada kontekstowości. Dopiero w kontekście zdania, a więc wyrażonej przez nie myśli, nazwy i odpowiadające im przedstawienia mają znaczenie. A zatem dopiero ujęcie myśli pozwala stwierdzić, że nazwy mają znaczenie. Ponieważ jednak Frege bliżej nie rozwinął koncepcji ujmowania myśli, niejasny pozostaje mechanizm mogący w pełni wyjaśnić jego rolę¹⁸.

Należy jeszcze raz podkreślić, że czyste wrażenie, jeszcze zupełnie nieustrukturyzowane, nie określa jednoznacznie, co spostrzegamy, czyli nie określa jednoznacznie treści i przedmiotu percepcji. Percepcja natomiast ma – jak się wydaje – zawsze charakter propozycjonalny, to znaczy podpada pod schemat: „X widzi, że *p*”, gdzie *p* reprezentuje zmienną zdaniową, czyli wyrażenie odpowiadające myśli. Znaczy to, że przy tym samym bodźcu optycznym i tym samym czystym wrażeniu możemy widzieć różne rzeczy (por. także Searle 1995: 223-263). Albowiem nie jest tak, że widzimy po prostu rzeczy. Widzimy raczej stany rzeczy (*Sachverhalte, states of affairs*). Tradycyjnie przez stany rzeczy rozumie się korelaty semantyczne sądów w sensie logicznym (*propositions*). Te ostatnie odpowiadają w przybliżeniu myślom w rozumieniu Fregego. Do tego, by spostrzegać rzeczy, ściślej stany rzeczy, konieczna jest myśl. Sytuacja wygląda więc następująco: mamy pewną całościową treść wrażeniową – pole wrażeniowe jako całość. To, że spostrzegamy pewną konfigurację przedmiotów – stan rzeczy – zależy od tego, jaką myśl ujmujemy, to znaczy, jaka myśl temu całościowemu polu wrażeniowemu towarzyszy i je strukturyzuje. Inaczej mówiąc, myśl wyznacza promień intencji, tzn. wrażenie (czyste przedstawienie) skierowane zostaje dzięki niej na przedmiot (stan rzeczy).

Fregego koncepcja wiedzy empirycznej nawiązuje do schematu wypracowanego w tradycji kantowskiej¹⁹. Do wytworzenia tej wiedzy niezbędne jest współdziałanie intelektu i naoczności:

Poznanie nasze wypływa z dwóch głównych źródeł umysłu, z których pierwsze to przyjmowanie przedstawień (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznawania przedmiotu przez te przedstawienia (samorzutność pojęć); przez pierwsze przedmiot jest nam dany, przez drugie jest on pomyślany w stosunku do owego przedstawienia [...]. Naoczność więc i pojęcia stanowią składniki naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może

¹⁸ Być może lakoniczna uwaga Fregego, że proces ujmowania myśli jest czymś tajemniczym, świadczy o tym, że Frege obawiał się, iż próba bliższego wyjaśnienia tego procesu mogłaby prowadzić do psychologizmu.

¹⁹ Pokrewieństwo koncepcji Fregego z podejściem Kanta i neokantystów podkreślają szczególnie filozofowie niemieccy (i niemieckiego pochodzenia): Hans Sluga (1980), Wolfgang Carl (1994), Gottfried Gabriel (1986) czy Wolfgang Kühne (2010). Również fiński filozof Anssi Korhonen analizuje koncepcję Fregego, umieszczając ją w tradycji kantowskiej (Korhonen 2018).

dostarczyć poznania. [...] Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć — ślepe (Kant 1957: I, 138-139 [KrVA 50-51 / B 74-75]).

Charakterystyczne jest tu sformułowanie „przedmiot pomyślany w stosunku do owego przedstawienia”. Widać wyraźnie, że Kant rozumie przedmiot jako odniesienie²⁰ przedstawienia; do tego potrzeba jednak pojęć — a więc intencjonalny akt odniesienia wymaga pojęć, czyli — w terminologii Fregego — w przybliżeniu sensów (składowych) myśli.

Problem intencjonalności u Fregego domaga się dalszych analiz. Można bowiem pytać o jeszcze głębsze uzasadnienie intencjonalności — o to, co jest ostatecznie jej źródłem. Otóż Frege kilkakrotnie wspomina o „czynniku niezmysłowym” (Frege 1977b: 127), który należy wziąć pod uwagę, gdy zamierzamy wyjaśnić zagadkę intencjonalności. Ponadto, w tym kontekście, Frege wyraźnie odróżnia Ja jako podmiot czy nosiciela przedstawień od samych przedstawień (Frege 1977b: 123), a także — można dodać — od samych aktów. Podmiot ten jest źródłem aktów ujmowania myśli. Przedstawienia są czymś ze świata nr 1, czyli świata tego, co psychiczne, natomiast ich podmiot — Ja — wcale nie musi być czymś psychicznym. Raczej podmiot jest czymś duchowym, niezmysłowym. Zatem to właśnie dzięki Ja, nosicielowi przedstawień, tzn. dzięki roli, jaką ono odgrywa, przedstawienia odnoszą się do czegoś poza sobą. Jakie Ja ma na uwadze Frege? Wydaje się, że owo Ja jest bliskie temu, co Kant określa mianem „Ja transcendentalnego”, względnie „transcendentalnej apercpcji”. Jeśli zgodzimy się, że źródłem intencjonalności jest Ja transcendentalne, to można jeszcze dokładniej określić, na czym polega rola owego Ja w ustanawianiu intencjonalności. Otóż w nawiązaniu do Kanta można powiedzieć, że transcendentalne Ja ustanawia — jako swój korelat — tzw. przedmiot transcendentalny, jako punkt odniesienia poszczególnych przedstawień. Przedmiot ten wykracza poza to, co psychiczne. Krótko: dzięki temu, że sam podmiot jest transcendentalny, czyli wykracza poza to, co psychiczne, jest w stanie ustanowić przedmiot transcendentalny, który także wykracza poza to, co psychiczne, poza świat nr 1 (ale niejako po drugiej stronie) — właśnie jako korelat.

Pokrewieństwo podejścia Fregego z Kantowskim uwidacznia się jeszcze bardziej, gdy zestawimy zasadę kontekstowości z Kantowską koncepcją sądu, rolą, jaką odgrywa w niej transcendentalna apercpcja i sposobem rozumienia przedmiotu. W zasadzie kontekstowości ujawnia się mianowicie rys syntetyczno-jednoczący, który w przybliżeniu odpowiada temu, co Kant wiąże z trans-

²⁰ Można przyjąć, że „odniesienie” (*reference*) jest bliskie Fregeowskiemu „znaczeniu” (*Bedeutung*).

cidentalną apercpcją, która jest ostatecznym źródłem intencjonalności. Frege mówi, że o znaczenie nazwy należy pytać tylko w kontekście zdania. Kant natomiast zwraca uwagę, że o przedmiocie — w mocnym rozumieniu tego terminu — można mówić tylko w kontekście sądu. Jest tu zauważalna analogia; zasada kontekstowości wydaje się semantycznym odpowiednikiem stanowiska Kanta.

Z ujmowaniem myśli wiąże się jeszcze jedna trudność. Pozostaje do bliźszego zbadania, jaki charakter ma akt ujmowania myśli. Rzecz dotyczy mianowicie tego, czy ów akt ujmowania polega na: (1) ujmowaniu pewnej gotowej całości, która następnie jest analizowana, czy też raczej akt ten ma polegać na (2) składowaniu pewnej całości z bardziej podstawowych części. W pierwszym przypadku akt ujmowania byłby aktem analizy, w drugim — aktem syntezy. Kwestię tę rozważa Carl i podaje iście salomonowe rozwiązanie: akt ujmowania myśli ma charakter pod pewnym względem analityczny, pod innym — syntetyczny (Carl 1994: 108-109). Nasuwa się tu też skojarzenie z podejściem Kantowskim. U Kanta mamy bowiem do czynienia z bardzo wyrafinowaną zależnością między aktami syntezy i aktami analizy. Kant twierdzi mianowicie, że analiza zakłada już syntezę, to znaczy tylko wtedy możemy coś analizować, gdy owo coś jest już pierwotnie złożone, a więc w pewien sposób zsyntetyzowane²¹. Innymi słowy, gdy coś jest absolutnie proste, nie podlega analizie. Jeśli zgodzimy się, że podejście Fregego do zagadnienia ujmowania myśli polega na tym, że jest ono rozumiane jako akt analityczno-syntetyczny, wtedy możemy w duchu Kanta próbować wyjaśnić zagadkę jedności myśli. Jest to trudność, na którą wielokrotnie wskazywał Russell. Zauważył mianowicie, że czysto mechaniczne zestawienie elementów zanalizowanego sądu, to znaczy *proposition* (myśli_F), nie zdoła odtworzyć pierwotnej jedności, jaką jest sąd (Russell 1937: 49-50, 139-140). A więc tylko zakładając, podobnie jak Kant i Frege, że jedność sądu jest czymś pierwotnym, tj. pierwotną syntezą, możemy zrozumieć jego naturę²².

Można próbować podać jeszcze jeden sposób, w jaki myśl różni się od przedstawień, wykorzystując w tym celu zarówno (1) podejście syntetyczne, jak i (2) nawiązanie do Kanta. Jeśli przyjmiemy, że wolno przypisywać Fregemu pogląd, zgodnie z którym ujmowanie myśli ma charakter syntetyzujący, to wtedy ów charakter polegałby — w nawiązaniu do Kanta — na tym, że poszczególne przedstawienia dopiero zsyntetyzowane w przedmiocie stają się czymś zobiektywizowanym, obiektywnym, to znaczy uzyskują obiektywną

²¹ Tak na przykład rozumie Kant naturę przestrzeni — jako pierwotnie zsyntetyzowaną całość, którą bliżej określa w estetyce transcendentnej (Kant 1957: I, 100 [KrV A 25 / B 39]), a następnie powraca do tego zagadnienia w dialektyce transcendentnej, omawiając antynomie (Kant 1957: II, 178-179 [KrV A 438-439 / B 466-467]).

²² To podejście jest nie tylko w duchu Kanta, lecz także pozostaje bliskie temu, co w kwestii natury sądu głosił F. H. Bradley (w tym samym mniej więcej czasie co Frege).

ważność (*objektive Gultigkeit*). Inaczej mówiąc, Kant i Frege przyjmują, że każde pojedyncze przedstawienie jest ze swej natury czymś subiektywnym — jest pewnym stanem wewnętrznym (psychicznym), ale samo w sobie, bez żadnego odniesienia na zewnątrz²³. Dopiero syntetyzujące ujmowanie myśli — operujące na subiektywnych przedstawieniach — ma charakter intencjonalny, ponieważ odnosi ową mnogość zsyntetyzowanych przedstawień „poza” świat nr 1, poza świat wewnętrzny. Syntetyzujący, intencjonalny akt ujmowania myśli pozwala nam — wykorzystując przedstawienia — odnieść się do świata nr 2, czyli do świata zewnętrznego.

Przeprowadzone rozważania prowadzą do interpretacji w stylu Kanta tego, co być może chciał wypowiedzieć Frege. Albowiem taka interpretacja wiąże się z przyjęciem swego rodzaju konstruktywizmu, mającego odcień psychologizmu. Niebezpieczeństwo, jakie pojawia się przy takiej interpretacji, polega na tym, że myśl — która ma być czymś obiektywnym — byłaby konstruowana przy wykorzystaniu, tj. za pośrednictwem, subiektywnych przedstawień²⁴. Jej obiektywny charakter polegałby na pewnym szczególnym typie konstrukcji²⁵. Wobec tego różnica między subiektywnymi przedstawieniami a obiektywnymi myślami nie byłaby tak radykalna, jakby sobie tego życzył Frege. Zaproponowane podejście do ukazania relacji między subiektywnymi przedstawieniami a obiektywnymi myślami wydaje się usprawiedliwione, ponieważ w przeciwnym razie — gdyby w aktach intencji w ogóle nie brać pod uwagę subiektywnych przedstawień — rola poznawcza tych przedstawień okazywałaby się zbędna, co wydaje się nie do przyjęcia.

Ktoś mógłby zarzucić, że w zaproponowanej interpretacji występuje redukcja myśli do przedstawień, a więc że mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju naturalizacji myśli. Ale w istocie nie o to tu chodzi, lecz o to, że sam

²³ Frege odróżniałby w ten sposób samo przedstawienie (rozumiane jako subiektywna treść) od aktu (intencjonalnego), odnoszącego tę treść poza siebie. O tym, że tak sądzi Frege, świadczy rozważany przez niego przykład dotyczący przedstawienia katedry w Kolonii.

²⁴ Dalszego namysłu wymagają pytania, czy chodzi tu o konstruowanie, czy tylko o ujmowanie, oraz jaka występuje tu zależność: czy do ujęcia myśli potrzebna jest konstrukcja z przedstawień, czy odwrotnie — do konstrukcji z przedstawień potrzebna jest w tle myśl.

²⁵ Przypomina to konstrukcję, o jakiej mówi Kant w znanym fragmencie *Krytyki czystego rozumu*: „Ta sama funkcja, która nadaje jedność różnym przedstawieniom w sądzie, daje również jedność samej tylko syntezy różnych przedstawień w naoczności. Jedność ta — ogólnie powiedziawszy — nazywa się czystym pojęciem intelektu. Ten sam więc intelekt, i to właśnie przez te same czynności, przez które za pośrednictwem jedności analitycznej wytworzył w pojęciach logiczną formę sądu, wprowadza też za pośrednictwem syntetycznej jedności tego, co różnorodne w naoczności w ogóle, w przedstawienia swoje pewną treść transcendentálną” ([Kant 1957: I, 170-171] *KrV A 79 / B 104-105*). Otóż owa treść transcendentálna jest tym, co można wiązać z intencjonalnością — umożliwia przekroczenie bariery subiektywności i przejście do porządku tego, co obiektywne, czyli do sfery sensu.

Frege twierdzi, iż uchwytnujemy myśli przez wyrażanie zdania i rozumienie go. Otóż zdanie — jako wyrażenie (nazwa złożona) — jest pewną sekwencją wyrażen składowych, a te ostatecznie są nam dane w przedstawieniach zmysłowych, to znaczy, na przykład, widzimy pewien napis. Przez przedstawienia zmysłowe dochodzimy do zrozumienia zdania, to jest do uchwycenia myśli, czyli sensu zdania, który nie jest zmysłowy. Frege podkreśla jednak, że myśl ze swej istoty nie jest niczym językowym. Krótko mówiąc, z faktu, że do uchwycenia myśli dochodzimy za pomocą języka i przedstawień zmysłowych, nie wynika, że same myśli są natury zmysłowej i nie różnią się co do statusu bytowego od przedstawień, które są subiektywne²⁶.

Ponadto wydaje się, że konstruktywizm (w stylu kantowskim), przyjmowany przy wyjaśnianiu charakteru aktu ujmowania myśli, nie musi z konieczności pozostawać w konflikcie z platonizmem Fregego. Myśl składa się z sensów — jest sensem złożonym — a ponieważ sensory składowe są obiektywne i występują w świecie platońskim, wobec tego akt ujmowania myśli jest pierwotną, spontaniczną syntezą owych sensów. Dalsza analiza może natomiast ujawnić treść myśli, czyli właśnie rozmaite sensory, które są w niej obecne wirtualnie.

3. MYŚL PRAWDZIWA A FAKT

Problem relacji między myślą (*Gedanke*) a faktem nastęrcza prawdopodobnie jeszcze większych trudności niż stosunek myśli do przedstawienia (*Vorstellung*). Myśli, względnie sensory, należą do tzw. trzeciego królestwa (*Drittes Reich*). Jest to sfera tego, co obiektywne, ale nierzeczywiste (Frege 1977b: 127)²⁷. W zdaniu wyrażającym myśl nazwa posiada sens i może także mieć znaczenie (*Bedeutung*). Sensem nazwy jest sposób prezentowania przedmiotu (sposób, w jaki jest on dany), natomiast znaczeniem — inaczej odniesieniem — sam ów przedmiot. Frege podkreśla, że również predykaty posiadają sens i znaczenie. Znaczeniem (odniesieniem) predykatu jest pojęcie (*Begriff*). Nie jest jednak wyraźnie powiedziane, czym w tym przypadku sens różni się od znaczenia, czyli pojęcia. W każdym razie sens wydaje się czymś różnym od pojęcia. I to właśnie sens jest, według Fregego, zawarty w myśli, a nie samo pojęcie.

²⁶ Zależność między myślą a jej językowym wyrazem omawia szerzej Arkadiusz Gut (2005: 317-378).

²⁷ Różnicę między tym, co obiektywne (*das Objektive*) a tym, co rzeczywiste (*das Wirkliche*) omawia Frege bliżej w *Grundlagen der Arithmetik* (§ 26) oraz w *Grundgesetze der Arithmetik* (t. 2, § 86). Szeroko na ten temat piszą Kleemeier (1997: 126-149) i Künne (2007: 66-77).

Pojęcia są szczególnym przypadkiem funkcji. Funkcje są obiektami typu platońskiego — należą do trzeciego królestwa, podobnie jak sensory, czyli także myśli. Jednakże myśli nie są pojęciami ani się z nich nie składają. Myśli są sensami złożonymi, składającymi się z sensów. Na czym ma więc polegać relacja myśli do pojęć? Wydaje się, że na tym, iż myśli są „o” pojęciach. Jest to tzw. problem „bycia o” (*aboutness*). Ale myśli są również, a może przede wszystkim „o” przedmiotach — fizycznych i abstrakcyjnych — a więc są zarówno o obiektach występujących w świecie zewnętrznym, jak i w trzecim królestwie. Jaki jest więc związek między myślami a światem (rzeczywistością)? Czy myśli są „o” rzeczywistości? A może zależność między myślą a rzeczywistością jest innego rodzaju?

Uwaga o tym, że myśli są zarówno „o” obiektach platońskich, jak i „o” przedmiotach świata zewnętrznego właściwie nie powinna nas dziwić. A jednak — jeśli się chwilę nad tym zastanowimy — może nas ogarnąć zdumienie. Chodzi mianowicie o sposób rozumienia faktu. Otóż Frege stwierdza, że fakt jest myślą prawdziwą (Frege 1977b: 125). Wydawać by się mogło, że myśli prawdziwe są „o” faktach, ale nie są samymi faktami. Zdroworozsądkowo powiedzielibyśmy, że fakty składają się z rzeczy, czyli przedmiotów w świecie, w pewien sposób ze sobą powiązanych. Myśli natomiast są sensami. Zatem myśli nie są po prostu w świecie, ale niejako ponad światem; są przecież „mieszkańcami” trzeciego królestwa.

Należy pamiętać o tym, że nie chodzi o nasze procesy myślowe czy akty myślenia, lecz o myśli w ścisłym Fregeowskim rozumieniu, o to, co jest ujmowane w aktach myślenia — coś, co istnieje niezależnie od umysłu. Nie chodzi też o sądy prawdziwe, rozumiane jako akty sądenia, ale właśnie o myśli rozumiane obiektywistycznie. Frege zrównuje myśli prawdziwe i fakty, czyli utożsamia je z drugimi. Należałoby zatem wnioskować, że fakty składają się z sensów. Konsekwencją takiego podejścia jest „platonizacja” faktów, przez co występowałyby one w trzecim królestwie. Co więcej, można się obawiać, że fakty — podobnie jak myśli — byłyby obiektywne, ale nierzeczywiste.

Tok rozważań przeprowadzonych w *Der Gedanke* nasuwa przypuszczenie, że mamy tu do czynienia z identycznościową teorią prawdy, podobną do tej, którą uznawał Moore (1899, por. Baldwin 1991). Ale czy rzeczywiście można Fregego uznać za zwolennika identycznościowej teorii prawdy? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że sam temu zaprzecza (por. Frege 1977b: 103)²⁸. Można

²⁸ To, czemu właściwie Frege zaprzecza, nie jest w pełni jasne. Jedno z odczytań (Dodd, Hornsby 1992) głosi, że Frege odrzuca raczej identycznościową teorię prawdy w wersji Moore’a, a nie w ogóle identycznościową teorię prawdy jako taką. Rzecz dotyczy mianowicie rozumienia identyczności jako doskonałej zgodności (ikonicznej) myśli i faktu. Frege właśnie to odrzuca. Z drugiej strony, nie można także, jak się wydaje, przypisywać Moore’owi poglądu,

by przyjąć, że uznając identycznościową teorię prawdy, uznawałby jednocześnie tym samym, że prawda jest niedefiniowalna — jako tożsamość myśli i faktu. Tkwi w tym pewien szkopuł, ponieważ Frege nie może tak powiedzieć²⁹; musi powiedzieć mocniej: prawda = tożsamość myśli prawdziwej i faktu. A wtedy, założywszy już prawdziwość myśli, popełniłby błąd błędnego koła. A więc nie jest wykluczone, że Frege uznaje jednak identycznościową teorię prawdy, co nie klóciłoby się z niedefiniowalnością samej prawdy.

Frege odrzuca możliwość zdefiniowania prawdy jako zgodności, tj. korespondencji, a ponadto także jako identyczności. Korespondencyjną teorię prawdy w ogóle uważa za zasadniczo wadliwą (por. Frege 1977: 103-104). Teoria ta wymagałaby ustalenia, pod jakim względem zachodzi zgodność. Przez „wzgląd” rozumie on pewien rys, bądź własność czy też cechę, tzn. należałoby zbadać, czy przedstawienie i obiekt rzeczywisty są zgodne pod ustalonym względem. Należałoby więc ustalić, czy przedstawienie oraz obiekt rzeczywisty mają wskazaną własność. Jeśli tak, to okazuje się, że zdanie mówiące o tym jest prawdziwe, tzn. prawdą musi być, że mają ową własność. Zatem zanim ustalimy zgodność, prawdą musi być, że oba obiekty (przedstawienie i przedmiot rzeczywisty) mają wskazaną własność. Znaczy to, że wcześniej musimy założyć prawdę, by zdefiniować prawdę. To grozi regresem w nieskończoność. Frege sam to później przyznaje:

Jest jednak zastanawiające, że nie można rozpoznać, iż rzecz ma daną własność, nie stwierdziwszy tym samym prawdziwości tej właśnie myśli (Frege 1977: 104).

Inaczej mówiąc, w celu zdefiniowania prawdy trzeba wskazać jakieś cechy wspólne. Ale aby ustalić, czy cechy te występują — zarówno w przedstawieniu, jak i w przedmiocie rzeczywistym — trzeba odwołać się do pojęcia prawdy.

że głosząc identycznościową teorię prawdy, twierdzi on tym samym, że mamy do czynienia z doskonałym (ikonicznym) podobieństwem dwóch różnych obiektów — z jednej strony sądu, z drugiej faktu. Raczej odwrotnie, jest to identyczność rozumiana jako identyczność tego samego, tj. w sensie numerycznym (por. także Hempoliński 1989: 548-550), w czym można czysto myślowo odróżnić sąd prawdziwy (*proposition*) oraz fakt. Jest to więc w istocie nadawanie dwóch różnych określeń temu samemu. Moore powiada: „the nature of a true proposition is the ultimate *datum*” (Moore 1899: 181), przyjmuje on więc sposób mówienia o prawdzie (prawdziwości) jako nieanalizowalnej (tj. prostej) własności pewnych sądów. Różnica, jaka zdaje się występować między stanowiskiem Moore’a a stanowiskiem Fregego, polegałaby na tym, że Frege dodatkowo mówi o Prawdzie (*das Wahre*) jako szczególnym przedmiocie. Gdy myśl zostaje uznana (*asserted / behauptet wird*), wtedy tym samym zostaje ona powiązana z Prawdą, która jest znaczeniem (*Bedeutung*) czy też odniesieniem (*reference*) myśli.

²⁹ Frege dopuszcza bowiem — co oczywiste — również myśli fałszywe, a wtedy (w ich przypadku) nie można mówić o tożsamości myśli (fałszywej) i faktu. Nie można więc mówić ogólnie o tożsamości jakiegokolwiek myśli i faktu, ale wyłącznie o tożsamości myśli prawdziwej i faktu.

Aby cokolwiek zdefiniować, musimy dysponować pojęciem prawdy (prawdziwości). A zatem ostatecznie prawdy nie da się zdefiniować.

Podsumowując, prawda pozostaje niedefiniowalna — czy to jako zgodność myśli i faktu, czy to jako ich tożsamość. Niemniej, odrzucając korespondencyjną teorię prawdy, Frege opowiada się za identycznościową koncepcją prawdy (prawdziwości).

Nie może więc dziwić, że zawierająca tego rodzaju niejasności i trudności koncepcja Fregego stała się przedmiotem krytyki, w której wyniku zaproponowano alternatywne koncepcje, oparte na innej niż Fregowska ontologii i semantyce. Mam tu na uwadze rozwiązania zaproponowane przez Russella i Wittgensteina³⁰. Zanim podejmę próbę obrony i interpretacji stanowiska Fregego, omówię podejście Russella.

4. RUSSELL O SĄDACH I FAKTACH

W wyniku intensywnych badań nad zagadnieniem sądu i faktu, Russell zaproponował nieco inne niż Frege ujęcie ich natury. W latach 1900-1913 prowadził polemikę nie tylko z Fregem, lecz także z Bradleyem, Moore'em i Meinongiem. Z przeprowadzonych dyskusji wyłoniło się kilka interesujących Russellowskich propozycji, które można rozważyć pod kątem próby zaradzenia trudnościom, z jakimi zmagają się koncepcja Fregego.

Jak wiadomo, teorię identyczności sądu (tj. myśli według terminologii Fregego) i faktu zaproponował wcześniej Moore, a Russell przez pewien czas pozostawał jej zwolennikiem. Teoria Moore'a była w równym stopniu co Fregowska skrajnie platońska³¹. Jednak to nie platoński charakter obu tych teorii był tym, czego Russell nie mógł zaakceptować. Zbudował bowiem teorię sądu i faktu, która również miała taki charakter. W znanym artykule *On Denoting* z 1905 r. (Russell 1956) usiłował wykazać, że największe trudności sprawa Fregowska rozróżnienie sensu i znaczenia (odniesienia), prowadzące — jego zdaniem — do niespójności. To, czy argumentacja Russella przedstawiona

³⁰ Stanowiska Wittgensteina nie będę bliżej omawiał; wymagałoby to bardzo obszernych rozważań.

³¹ Warto przytoczyć dwa fragmenty z *The Nature of Judgment* ilustrujące platonizm stanowiska Moore'a: „It seems necessary, then, to regard the world as formed of concepts. These are the only objects of knowledge. They cannot be regarded fundamentally as abstractions either from things or from ideas; since both alike can, if anything is to be true of them, be composed of nothing but concepts. A thing becomes intelligible first when it is analysed into its constituent concepts”; „a judgment is universally a necessary combination of concepts, equally necessary whether it be true or false” (Moore 1899: 182, 192).

w *On Denoting* jest poprawna i rozstrzygająca, pozostaje przedmiotem sporu; kwestii tej nie będę tu bliżej omawiał. Ważniejsza niż techniczne szczegóły argumentacji jest motywacja epistemologiczna, którą kierował się autor. Zarzucał mianowicie teorii Fregego, że sensy stanowią swego rodzaju „zasłonę” (*veil*), oddzielającą nas od rzeczywistości³². Zarzut ten jest motywowany realizmem bezpośrednim, stanowiskiem, które przez długi czas reprezentował Russell. Drugi motyw — minimalizm — ma charakter ontologiczny. Sensy stają się w tej perspektywie obiektami nadmiarowymi, które należałoby eliminować brzytwą Ockhama.

Różnica zdań między Russellem a Fregem ujawniła się już w korespondencji z roku 1902 i dotyczyła tego, jak należy interpretować zdanie: „Mont Blanc ma ponad 4000 metrów wysokości”. Frege podtrzymuje tam stanowisko, że myśl składa się z sensów, które różnią się od przedmiotów w świecie, „o” których owa myśl i sensy są. Natomiast propozycja Russella idzie w nieco innym kierunku. Po pierwsze, w przeciwieństwie do Fregego rozumie on myśl jako coś subiektywnego, raczej jako akt myślenia. Natomiast sąd w sensie logicznym (*proposition*) odpowiada w przybliżeniu temu, co Frege określa jako „myśl” (*Gedanke*). Russellowskie rozumienie *proposition* różni się jednak od Fregowskiego rozumienia *Gedanke*. Sąd w sensie logicznym składa się, według Russella, z przedmiotów w świecie — takich jak np. Mont Blanc — oraz uniwersale, czyli pojęcia, w tym wypadku jest nim własność „ponad 4000 metrów wysokości”. Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższy fragment, w którym pojawia się kwestia roli Mont Blanc w przywołanym przykładzie:

Jestem przekonany, że Mont Blanc sam (*itself*) [...] jest częścią składową (*component part*)³³ faktycznie uznaną (*asserted*) w zdaniu „Mont Blanc ma ponad 4000 metrów wysokości”. Nie dokonujemy asercji myśli, ponieważ stanowi ona prywatną, psychologiczną kwestię (*matter*); uznajemy przedmiot tej myśli, i jest to moim zdaniem pewien kompleks (obiektywny sąd (*proposition, Satz*), można rzec), którego sam Mont Blanc jest częścią składową. Jeśli tego nie uznamy, wówczas dochodzimy do wniosku, że nic w ogóle nie wiemy o samym Mont Blanc. Zatem według mnie znaczeniem (*meaning*) zdania nie jest Prawda (*the true*), ale raczej pewien kompleks, który w danym przypadku jest prawdziwy. W przypadku prostych nazw własnych takich jak „Sokrates” nie potrafimy rozróżnić między sensem a odniesieniem; dostrzegam (*see*) tylko ideę (*idea*)

³² Rzeczywiście, Fregego teoria sensu funkcjonuje w literaturze przedmiotu jako „teoria pośrednika”. Na przykład Arkadiusz Chrudzimski (1997) zestawia teorię Fregego z Husserla teorią noematu. Obie teorie wykazują wiele subtelności, co rodzi poważne niejasności co do statusu ontycznego i epistemicznego sensu (noematu).

³³ Wypada zauważyć, że Peter Simons, cytując przytoczony fragment listu Russella, odchodzi od zwrotu „component part”, zastępując go przez „constituent”, co wydaje mi się lepiej trafiać w istotę problemu (por. Simons 1992: 167). Podobnie postępuje w przypadku kilku dalszych miejsc tego samego listu.

[przedstawienie — W. H.], która jest psychologiczna, i przedmiot. Bądź lepiej: nie dopuszczam w ogóle sensu, lecz jedynie ideę [przedstawienie — W. H.] i odniesienie (*reference*) (Russell to Frege 1904) (Frege: 1980: 169).

Sąd w sensie logicznym (*proposition*) nie składa się więc — według Russella — z sensów (jak u Fregego), lecz jest pewnym kompleksem hybrydowym, którego jedne elementy konstytutywne (części składowe) należą do świata zewnętrznego, inne zaś (tj. szczególny element, jakim jest uniwersale — relacja bądź własność) do świata idealnego, platońskiego, czyli do Fregowskiego trzeciego królestwa. Zauważmy ponadto, że mówiąc o Sokratesie, Russell odrzuca w tym wypadku możliwość odróżnienia sensu od odniesienia (*reference*). Wydaje się, że powodem jest traktowanie przez niego Sokratesa jako czegoś prostego, jako że stanowi on korelat prostej nazwy własnej. Tylko tam, gdzie mamy do czynienia z czymś złożonym, Russell zdaje się dopuszczać możliwość mówienia o sensach. Wobec tego nie wyklucza on tego, że można przypisywać sensy zdaniom, które wskazują na sądy w sensie logicznym, będące kompleksami³⁴. Nasuwa się tu pytanie: czy sądy w sensie logicznym są kompleksami, czy też są „o” kompleksach?

Jakie zalety ma podejście Russella? Przede wszystkim zachowany zostaje bezpośredni realizm; sensy nie są pośrednikami między aktem myślenia a światem. Sądy są „o” (swoich) elementach konstytutywnych, które są „osobiście” (cieleśnie, *bodily*) obecne w sądzie. Inaczej mówiąc, osoby i przedmioty świata rzeczywistego (zewnętrznego) występują w sądzie bezpośrednio, a nie przez swoich reprezentantów. Jest to radykalne i inspirujące rozwiązanie problemu intencjonalności. Mimo ontologicznej oszczędności — dzięki usunięciu sensów — Russell zachowuje jednak, co prawda w nieco zmienionej postaci, platonizm. Wydaje się też, że Russell „przerzuca” niejako rys intencjonalny na akty myślenia. Przypisywanie intencjonalności samym aktom myślenia (chodzi tu zapewne o to, co później określił on jako nastawienie sądzeniowe — *propositional attitude*), pozwala pozbyć się Fregowskich sensów, które miałyby jakoś pośredniczyć między aktami myślenia a przedmiotami w świecie zewnętrznym.

Mimo wspomnianych zalet podejścia Russella do zagadnienia natury sądów, jego koncepcja także nie jest wolna od trudności. Zresztą, hybrydalna koncepcja *proposition* była uznawana przez angielskiego filozofa przez dość krótki okres, między 1902 a 1906 — przede wszystkim w takich pracach jak *The Principles of Mathematics* (1903) czy *Meinong's Theory of Complexes and*

³⁴ Podobne rozwiązanie znajdujemy w *Traktacie* Wittgensteina: nazwy oznaczają przedmioty (proste), zdania natomiast posiadają sens (zob. teza 3.3 *Traktatu*, Wittgenstein 1997). Ponadto u Russella pojawia się dwuznaczność: czy sądy logiczne są kompleksami, czy też są „o” kompleksach.

Assumptions (1904) – i to być może nie całkiem konsekwentnie. W nieco późniejszych pracach, takich jak *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* (1911), *Problems of Philosophy* (1912) i *Theory of Knowledge* (1913) porzuca realizm bezpośredni na rzecz realizmu umiarkowanego, a wreszcie w *The Philosophy of Logical Atomism* (1918), jak się zdaje, traktuje sądy w sensie logicznym jako „logiczne fikcje” (por. Russell 1985: 122)³⁵.

W rozwijanych przez Russella teoriach sądu logicznego występują co najmniej dwie trudności. Po pierwsze, rozróżnienie między wiedzą bezpośrednią (*knowledge by acquaintance*) a wiedzą przez opis (*knowledge by description*) skłania Russella do przyznania, że bezpośrednio nie znamy przedmiotów fizycznych i osób, lecz jedynie dane zmysłowe (*sense data*) i uniwersalia (por. Russell 1963: 152-167). Wobec tego przedmioty fizyczne i osoby nie są już dosłownie obecne w sądzie logicznym jako jego elementy konstytutywne. O przedmiotach tych możemy jedynie wnioskować na podstawie wiedzy pośredniej. Russell przyjmuje bezpośrednie sądy percepcji, które nadal mają charakter hybrydowy, ale tym razem ich elementami konstytutywnymi są wyłącznie dane zmysłowe i uniwersalia. Dane zmysłowe występują tu w roli bytów jednostkowych (*particulars*). W sądzie percepcji mamy więc do czynienia z kompleksem typu: *universal + particulars* (Russell 1963: 167). Tego rodzaju koncepcja oznacza odwrót od bezpośredniego realizmu, a dane zmysłowe występują jako byty pośredniczące, które według wcześniejszego ujęcia Russella stanowią „zasłonę” (*veil*), oddzielającą nas od przedmiotów fizycznych i osób (Russell 1963: 160). Sytuacja byłaby zatem nieco zbliżona do tej, w której można zarzucić Fregemu, że sensory (bądź myśli) – podobnie jak idee Locke’a – oddzielają nas od rzeczywistości samej. Aby uniknąć takich konsekwencji, Russell redukuje przedmioty fizyczne do konstrukcji logicznych z danych zmysłowych (por. także Hylton 2010).

Po drugie, w koncepcji sądu logicznego zaproponowanej w *The Principles of Mathematics* występuje założenie dotyczące elementów konstytutywnych sądu. Otóż Russell określa owe elementy jako „terms” (termy, terminy, przedmioty, obiekty) i twierdzi o nich, że są niezmiennie i wieczne (por. Russell 1937: 44). Zawarta jest w tym sugestia, że owe przedmioty (*terms*) są traktowane

³⁵ Niektóre wypowiedzi Russella można rozumieć tak właśnie, że sądy logiczne mają charakter fikcji logicznych, np.: „The first is the impossibility of treating the proposition believed as an independent entity, entering as a unit into the occurrence of the belief, and the other is the impossibility of putting the subordinate verb on a level with its terms as an object term in the belief” (Russell 1985: 91). Z kolei w *Principia Mathematica* czytamy, że sądy logiczne są „symbolami niepełnymi” (*incomplete symbols*) (Russell, Whitehead 1960: 44). Podobnie jest w *Theory of Knowledge* (Russell 1992: 109), co znaczyłoby, że sądy w ogóle nie są po stronie bytów, lecz po stronie języka. Rodzi to dodatkowe komplikacje.

jako obiekty platońskie. W rezultacie sąd w sensie logicznym (*proposition*) zawiera nie tylko uniwersalia (relacje i własności), będące niewątpliwie obiektami platońskimi, lecz także termy, będące członami relacji, które zostają „splatonizowane”. Sąd logiczny nie byłby więc kompleksem hybrydowym, składającym się z elementów rzeczywistych oraz idealnych w sensie platońskim, tj. abstrakcyjnych, lecz kompleksem w pełni idealnym (abstrakcyjnym).

Jeśli jest to trafna interpretacja stanowiska Russella, wtedy jego koncepcja niewiele różni się od tej, której broni Frege. W obu wypadkach sądy logiczne, względnie myśli, zostają utożsamione z faktami, które należałoby konsekwentnie zaliczyć do trzeciego królestwa. Wydaje się wobec tego, że fakty jako korelaty sądów — bądź jako z nimi tożsame — są przez obu filozofów traktowane jako byty abstrakcyjne³⁶.

5. INNE SPOJRZENIE NA FREGOWSKIE ROZRÓŻNIENIE SENSU I ZNACZENIA

Ponieważ podejście Russella do zagadnienia natury sądu oraz relacji sądu do faktu również natrafia na trudności, warto jeszcze raz przyjrzeć się koncepcji Fregego i zobaczyć, czy jest możliwa jej obrona. Kością niezgody w sporze obu filozofów było dokonane przez Fregego odróżnienie sensu i znaczenia (odniesienia)³⁷. Dla Russella jako realisty bezpośredniego myśli, rozumiane

³⁶ To stwierdzenie jest jednak paradoksalne. Aby temu zapobiec, należałoby w tym miejscu odróżnić dwie kwestie: byty abstrakcyjne (w mocnym sensie) oraz byty wyższego rzędu (*higher order objects*); te ostatnie ufundowane są na przedmiotach bardziej podstawowych, czyli na przedmiotach konkretnych. Fakty — przynajmniej tak jak je rozumie Russell — byłyby obiektami wyższego rzędu (podobnie jak obiektywy Meinonga), ale nie obiektami abstrakcyjnymi w ścisłym tego słowa znaczeniu. Szerzej o statusie ontycznym tego, co czyni dany sąd prawdziwym (*truth-maker*), pisze Barry Smith (1989).

³⁷ Celowo umieszczam w nawiasie polski termin „odniesienie”, by zwrócić uwagę na kłopoty i trudności, jakie sprawia niemiecki termin „Bedeutung”. Wolniewicz tłumaczy ten termin jako „znaczenie”, natomiast występują również takie tłumaczenia, gdzie „Bedeutung” oddawane jest przez „odniesienie” bądź „denotację”. Podobne trudności mają tłumacze na język angielski. Np. tytuł artykułu *Sinn und Bedeutung (Sens i znaczenie)* występuje w dwóch wersjach; w tłumaczeniu M. Blacka z 1960 jako *Sense and Reference*, a w jego tłumaczeniu z 1984 — jako *Sense and Meaning*. Dummett skłania się do tego, by „Bedeutung” oddawać przez angielskie „reference”. Angelelli analizuje różne rozumienia terminu „Bedeutung” w tekstach samego Fregego, jako: (1) „*Bedeutung*-importance” oraz (2) „semantic *Bedeutung*”. „Semantic *Bedeutung*” jest bardziej zbliżone do „odniesienia” (*reference*). Wygląda na to, że Fregeemu zależało na zachowaniu obu odcieni znaczeniowych: „It is hardly believable that Frege has not been aware of the ambiguity of the German word as used by him” (Angelelli 1979: 751).

jako sensy, stanowiły coś całkiem odrębnego od faktów, czyli znaczeń zdań, i z tego powodu uniemożliwiały — jego zdaniem — bezpośredni do nich dostęp; okazywały się czymś w rodzaju zasłony. Można mieć jednak zastrzeżenia co do tego, czy jest to trafne rozumienie koncepcji Fregego³⁸.

Inny sposób rozumienia różnicy między sensem a znaczeniem proponuje Ignacio Angelelli (1967). Otóż sens traktuje on jako aspekt znaczenia. W szczególności myśl prawdziwa okazuje się — przy takiej interpretacji — aspektem Prawdy. Wydaje się, że takie podejście pozwala oddalić zarzut Russella, zgodnie z którym sensy stanowią przeszkodę oddzielającą nas od rzeczy i faktów. Innymi słowy, stanowisko Fregego można by łączyć z realizmem bezpośrednim. Sensy okazują się bowiem — przy interpretacji Angelellego — sposobem, w jaki docieramy do faktu, uzyskujemy do niego dostęp. Podejście Angelellego wydaje się w pełni zgodne z zamiarem samego Fregego, który w artykule *Sens i znaczenie* mówi o sensie jako o sposobie prezentacji przedmiotu, o tym, *jak* jest on nam dany³⁹; sposobu tego nie należy rozumieć jako czegoś, co stanowi zasłonę między przedmiotem a poznającym podmiotem. Wprowadzenie sensów nie musi oznaczać, że nie mamy bezpośredniego dostępu do przedmiotów w świecie zewnętrznym (świecie nr 2)⁴⁰. Jeśli sens jest sposobem ujęcia (bądź bycia danym) przedmiotu, nie musi być traktowany jako coś trzeciego, co pośrednicząc „zasłania” nam sam przedmiot⁴¹. Wręcz przeciwnie, jeśli sens jest ze swej natury relacją (jak zasugerowałem w części 1), to właśnie w ten sposób objawia się istotna rola relacji: łączy, czyli umożliwia kontakt poznawczy, ale nie jest przeszkodą, która „zasłania” przedmiot czy też oddziela nas od niego. Fregego chodzi zapewne o to, że zawsze mamy do czynienia z przedmiotem w jakimś perspektywicznie określonym ujęciu. I właśnie ta okoliczność skłoniła Fregego do wprowadzenia sensów, rozumianych jako uogólnione, to znaczy bardziej abstrakcyjne perspektywiczne ujęcia.

³⁸ Szczególnie jaskrawo widoczne jest dezinterpretowanie stanowiska Fregego przez Russella w *On Denoting* (Russell 1956).

³⁹ W stanowisku Fregego zawarta jest pewna subtelność; używa on mianowicie następującego sformułowania: „[...] coś, co nazwałbym sensem, i w czym zawarty jest sposób, w jaki przedmiot jest dany” (Frege 1977a: 62). Na tej podstawie należałoby wnosić, że nie można mówić o ścisłej idyntyeczności sensu i „sposobu, w jaki przedmiot jest dany”, ale że sens — jak sugeruje Frege — jakoś przekracza ów sposób bycia danym przedmiotu.

⁴⁰ Zaprzecza temu również Kremer (2010: 220-292). Przytoczmy stosowny fragment: „sense as »mode of presentation« need not be seen as a »third thing« intervening between speaker and reference. The idea that the »way in which the object is given« is a semantically significant feature of a name need not detract from the idea that objects are given to us »directly«” (Kremer 2010: 260).

⁴¹ Jeszcze bardziej zdecydowanie wypowiada się Howard Wettstein (1990), twierdząc, że zarzut Russella jest w istocie absurdalny.

W tle może się pojawić wątpliwość, czy rozumienie sensu jako relacji nie pozostaje w konflikcie z zaproponowaną wyżej interpretacją sensu jako aspektu znaczenia. Wydaje się, że nie, na poparcie czego można przedstawić następujące uzasadnienie. Zaczniemy od sensu rozumianego jako aspekt znaczenia. Co zawiera stwierdzenie, że sens jest aspektem znaczenia? Aspekt znaczenia należy rozumieć jako znaczenie prezentujące się, to jest dane, w pewnej określonej perspektywie, z pewnego punktu widzenia. Perspektywa bądź punkt widzenia zakłada, że ów punkt może zostać zajęty przez obserwatora, czyli podmiot poznający. Jest to pewna możliwość, że jeśli jakiś konkretny podmiot zajmie ów punkt, wtedy przedmiot, to jest znaczenie (*Bedeutung*), ukaże się mu w pewien określony sposób. Ten sposób to aspekt. Ale aspekt ów jest natury relacyjnej — jest przedmiotem dla podmiotu zajmującego ten punkt widzenia. W ten sposób można wykazać relacyjny charakter sensu jako aspektu znaczenia. Zatem nie ma wyraźnego konfliktu między określeniem sensu jako relacji a jego określeniem jako aspektu znaczenia.

Z drugiej strony, można przyjąć, że intencjonalność aktów poznawczych (aktów myślenia i aktów sądenia) realizuje się dzięki sensom, których nie da się realnie oddzielić od faktów. Sensy wraz ze znaczeniem stanowiłyby więc istotną jedność. Wobec tego sensy należy rozumieć jako pewne możliwości, które mogą się ujawniać, gdy podmiot poznający dokonuje aktów poznawczych skierowanych na fakty (przedmioty w świecie). Dzięki temu zostaje zachowana obiektywność sensów; nie są one arbitralnie narzucane z zewnątrz przez podmiot poznający ani też nie zostają one — jako coś, co istnieje całkowicie autonomicznie (w sensie platońskim) poza przedmiotami — dołączone do nich.

Jest raczej odwrotnie: sensy okazywałyby się tym, co rzeczywiście (ale w sposób niejako ukryty) obecne jest w fakcie i ujawnia się dzięki aktom poznawczym podmiotu. Taki sposób rozumienia sensów pozwala na transcendentną interpretację koncepcji Fregego (Wolniewicz 1977). Wydaje się, że tak właśnie rozumie Frege rolę, jaką spełniają sensy, o czym zdaje się świadczyć następujący fragment *Sensu i znaczenia*:

Jeżeli znaczeniem zdania jest jego wartość logiczna, to wszystkie zdania prawdziwe mają to samo znaczenie, a wszystkie fałszywe też. Jak więc widać, w znaczeniu zdania wszystkie szczegóły ulegają zatarciu. Dlatego nie chodzi nam nigdy o samo znaczenie zdania; nie daje też jeszcze wiedzy sama myśl. Wiedzę daje dopiero myśl wraz ze swym znaczeniem, czyli ze swą wartością logiczną. Akt sądu można ująć jako przejście od myśli do jej wartości logicznej. Nie jest to żadna definicja. Sąd jest bowiem czymś jedynym w swoim rodzaju i do niczego przyrównać się nie daje. Można by powiedzieć, że *sądem jest rozróżnianie części w wartości logicznej*. Dokonuje się go, wracając do myśli. Każdy sens, który przynależy do danej wartości logicznej, odpowiadałby zatem innemu sposobowi rozkładania na czynniki (Frege 1977a: 72, moje podkreślenie).

Wobec tego fakty, rozumiane jako myśli prawdziwe, czyli sensy, są aspektami zawartymi wirtualnie w Prawdzie, które odpowiadają rozmaitym sposobom „rozkładania na czynniki”, względnie — „rozróżniania części w wartości logicznej”. Można przykładowo stwierdzić, że:

„Prawdą jest, że trawa jest zielona”.

„Prawdą jest, że śnieg jest biały”.

„Prawdą jest, że Kraków leży nad Wisłą”.

„Prawdą jest, że bitwa pod Grunwaldem odbyła się 15 lipca 1410 roku”.

Równie dobrze moglibyśmy powiedzieć, że:

„Faktem jest, że trawa jest zielona” itd.

Zastanawiające jest w tym kontekście, że Frege mówi o „rozkładaniu na czynniki”, a więc miałby tu na uwadze działanie podmiotu, to znaczy akt „rozróżniania części w wartości logicznej”, coś, co umysł „robi” z Prawdą. Można rzec: owo działanie polega na wydobywaniu (bądź ujawnianiu) faktów z Prawdy. Nasuwa się przy tym pytanie: czy owo wydobywanie faktów jest ich odkrywaniem (w sensie Platońskim), czy konstruowaniem? Wydaje się, że jedno nie przeczy drugiemu; fakty, które obiektywnie są zawarte w Prawdzie, da się ujawnić, a owo ujawnienie jest działaniem, i w pewnym sensie konstrukcją — jako że z całości, jaką jest Prawda, należy za każdym razem wydobyć pewne jej „części” (aspekty) i ująć je razem jako jeden, poszczególny fakt.

Należy tu podkreślić istotne „przesunięcie”, jakie można zauważyć w koncepcji Fregego — chodzi o odejście od korespondencyjnej teorii prawdy jako zgodności sądu z faktem. Dlatego nie interesuje nas już przede wszystkim zarzut Russella, zgodnie z którym sens jako coś innego od faktu miałby stanowić „zasłonę” odgradzającą nas od samego faktu. Wobec zupełnie nowego i niezwykłego ujęcia, zgodnie z którym myśl prawdziwa zostaje utożsamiona z faktem, w centrum zainteresowania pojawia się zagadnienie związku tak rozumianego faktu z Prawdą samą. Z punktu widzenia teorii prawdy to Fregowskie przesunięcie ma szczególnie dramatyczne konsekwencje. Skoro Frege zdecydowanie odrzuca rozumienie prawdy jako zgodności myśli z faktem, to wspomniana wyżej identyczność myśli prawdziwej i faktu nie jest istotą prawdziwości, lecz punktem wyjścia do głębszego zrozumienia prawdziwości, przez ukazanie charakteru powiązania myśli prawdziwej, czyli faktu, z Prawdą.

Powróćmy do pytania, jak Frege rozumie fakt. Fakt to myśl prawdziwa, czyli sens zdania prawdziwego. Fakt ma więc istotny związek z Prawdą. Faktów jest jednak wiele — tak jak myśli prawdziwych — a Prawda tylko jedna.

Nasuwa się przy tym następująca interpretacja zależności między faktem a Prawdą. Fakty identyfikowane z sensami są czymś lokalnym, ograniczonym, są jedynie aspektami Prawdy. Nasuwać się tu może następująca interpretacja „bycia aspektem”. Otóż relacja między faktem a Prawdą polegałyby na partycypacji: fakty uczestniczą w Prawdzie. Wobec zaproponowanego podejścia do relacji między faktami a Prawdą pojawia się jednak poważna wątpliwość. Partycypacja to dokładnie taka sama relacja jak uczestnictwo przedmiotów zmysłowych w idei (Platon) bądź podpadanie przedmiotu pod pojęcie (Frege). Ale wtedy występuje realna różnica bytowa między przedmiotem zmysłowym a pojęciem (idea), zatem analogiczna różnica musiałaby występować między faktem a Prawdą. Takie rozumienie relacji partycypacji przeczyłoby tożsamości — w mocnym sensie — faktu i Prawdy⁴². Dlatego być może trafniejsza jest interpretacja mereologiczna, polegająca na tym, że fakty zawierają się mereologicznie w Prawdzie, ale nie jako jej części właściwe, bo choć są to części, to nie „kawalki” (*Stücke*), lecz momenty, czyli aspekty. Przy tej drugiej, mereologicznej interpretacji, daje się także zaobserwować dość wyraźne pokrewieństwo między podejściem Fregego a koncepcją Parmenidesa. Prawdę można uznać za Byt bądź tzw. Wielki Fakt (por. Łukasiewicz 1920, Davidson 1969). Można więc przyjąć, że fakty są w sposób ukryty zawarte w Prawdzie, a podmiot poznający ujawnia je, to znaczy aktualizuje, ujmując prawdziwe myśli, czyli fakty. Ale również przeciwko mereologicznej interpretacji można wysunąć nie mniej poważny zarzut: mianowicie myśl (czyli fakt) nie zawiera w sobie Prawdy, o czym Frege pisze wprost w *Szkicu dla Darmstaedtera*:

Prawda nie jest składnikiem myśli. Myśl można ujmować, nie uznając jeszcze tym samym jej prawdziwości, czyli bez jej osądzania. Zarówno ujęcie myśli, jak i jej osąd, są to akty poznającego podmiotu i należą do psychologii. W obu aktach jest jednak coś, co do psychologii nie należy, mianowicie myśl (Frege 1977d: 134).

Spróbujmy jeszcze raz bliżej określić stosunek faktów (myśli prawdziwych) do Prawdy (*das Wahre*). Można postawić pytanie: czy fakty są częściami Prawdy, czy raczej fakty podpadają pod Prawdę? Innymi słowy, czy relacja między faktami a Prawdą jest relacją mereologiczną typu: część (*Teil*) — całość (*das Ganze*), czy też raczej relacją partycypacji (uczestnictwa) faktów w Prawdzie? Pytania te należy uzupełnić uwagą dotyczącą rozróżnienia dokonanego przez Fregego: słowo „prawdziwy” funkcjonuje jako predykat i stosuje się do zdań i myśli, natomiast słowo „prawda” stosuje się do szczególnego przedmiotu, jakim jest wartość logiczna.

⁴² Takie narzucające się rozumienie partycypacji w duchu teoriomnogościowym okazuje się zbyt wąskie, jak potwierdzą to dalsze rozważania w tej części artykułu.

Wspomniane dwie możliwości rozumienia relacji między faktami a Prawdą wyznaczają dwie interpretacje faktów. Jedna (za którą opowiada się m. in. Dummett) sprowadza się do tego, że fakty znajdują się na innej płaszczyźnie niż sama Prawda; jest to płaszczyzna sensów, czyli myśli. Druga interpretacja (jej zwolennikiem jest Eike-Henner Kluge⁴³) jest interpretacją metafizyczną: fakty znajdują się w tej samej płaszczyźnie co Prawda, a więc nie w sferze sensów, lecz znaczeń/odniesień (*Bedeutungen/Referenzen*) czy też samego Bytu. Do tej drugiej interpretacji przychylają się Łukasiewicz i Davidson⁴⁴. W interpretacji metafizycznej fakty rozumiane są mereologicznie: nie jako samodzielne części, czyli Husserlowskie „kawałki” (*Stücke*)⁴⁵, lecz jako momenty, czyli części niesamodzielne. Wydaje się, że również Angelelli podobnie traktuje fakty — jako momenty, czyli aspekty Prawdy.

Jak — w świetle rozmaitych wypowiedzi Fregego oraz konsekwencji dających się wyprowadzić z każdej z obu wymienionych interpretacji faktów — należałoby ocenić, która z nich jest bardziej przekonująca? Za pierwszą interpretacją, zgodnie z którą fakty znajdują się na płaszczyźnie sensu, przemawia wypowiedź Fregego, że fakt to myśl prawdziwa (Frege 1977b: 125), czyli sens. Przeciw interpretacji metafizycznej — zatem pośrednio za interpretacją niemetafizyczną — zdaje się świadczyć również następujący fragment *Sensu i znaczenia*:

w każdym sądzie [...] robi się krok z poziomu myśli na poziom znaczeń, a więc do sfery obiektywnej (Frege 1977a: 70).

Jest przy tym oczywiste, że mówiąc o „poziomie znaczeń” Frege ma tu na myśli Prawdę (*das Wahre*) jako swoisty przedmiot (Frege 1977a: 72) stanowiący znaczenie zdania wyrażającego daną myśl. Płaszczyzna myśli, czyli sensów, zostaje więc wyraźnie przeciwstawiona płaszczyźnie Prawdy (Bytu). Przytoczone argumenty dość wyraźnie przemawiają za niemetafizyczną interpretacją faktów, zgodnie z którą są one sensami, a nie Bytem samym. Niemniej brzmi ona paradoksalnie. Z kolei Kluge argumentuje za interpretacją metafizyczną, opierając się na omawianym już wyżej fragmencie *Sensu i znaczenia*:

sądem jest rozróżnianie części w wartości logicznej. Dokonuje się go, wracając do myśli. Każdy sens, który przynależy do danej wartości logicznej, odpowiadałby zatem innemu sposobowi rozkładania na czynniki (Frege 1977a: 72).

⁴³ Interpretacja ta znajduje się w pracy Klugego *The Metaphysics of Gottlob Frege*, London 1980 (podaję za Kleemeier 1997: 28).

⁴⁴ Nie jest całkiem jasne, czy Davidsona można uznać za zwolennika interpretacji metafizycznej (por. Davidson 1969).

⁴⁵ Szerzej na temat „kawałków” pisze Husserl w rozprawie III „Z nauki o całościach i częściach” *Badan logicznych*; szczególnie w § 1 i 17; por. Husserl 2000: 278-279, 331-335.

A zatem sensy — myśli — należałoby traktować raczej jako „części” Prawdy, co wspierałoby przypuszczalnie mereologiczną interpretację relacji: fakt–Prawda⁴⁶.

Pojawiają się również wypowiedzi Fregego, które same w sobie trudno uznać za jednoznacznie przemawiające za metafizyczną bądź niemetafizyczną interpretacją faktów. Otóż Frege uznaje relację myśli do Prawdy za analogiczną do relacji nazwy do jej znaczenia; zdanie traktuje bowiem jako nazwę dla Prawdy. Z kolei stwierdzenie, że „Prawda nie jest składnikiem myśli” (Frege 1977d: 134) można by na przykład rozumieć jako przemawiające za niemetafizycznym ujęciem faktu. Ale przecież z drugiej strony — odwrotnie: stwierdzenie to nie wyklucza, że myśl może być składnikiem Prawdy, czyli sugerowałoby to nawet interpretację metafizyczną. Należy więc zestawić ze sobą dwie kwestie: (1) kwestię interpretacji faktów — metafizycznej bądź niemetafizycznej — z (2) kwestią relacji między faktem a Prawdą. Chodzi o odpowiedź na pytanie, czy relacja fakt–Prawda jest podobna do klasycznej relacji partycypacji, czy też raczej ma charakter relacji część–całość w rozumieniu mereologicznym.

Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, która z interpretacji relacji fakt–Prawda jest bardziej przekonująca. Powróćmy jeszcze raz do interpretacji Angelellego (i Wolniewicza), w której sens (fakt) traktowany jest jako aspekt Prawdy. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że sens rozumiany jako aspekt znaczenia — w tym wypadku fakt jako aspekt Prawdy — jednoznacznie sugeruje mereologiczną interpretację zależności fakt–Prawda, czyli fakt stanowiłby część (moment) Prawdy. Pojawia się jednak pewna trudność, przed którą staje interpretacja Angelellego. Można ewentualnie próbować podtrzymywać tę interpretację, zwracając uwagę (jak już wcześniej wspomniałem) na relacyjny charakter sensu jako aspektu. Wydaje się, że ów relacyjny charakter sensu wskazuje ponadto na konieczność przyjęcia założenia o obecności podmiotu transcendentnego. Takie założenie trudno pogodzić z mocnym platonizmem, jaki tradycyjnie przypisuje się Fregemu. Wypada jednak zaznaczyć, że nawet ów mocny platonizm Fregego można kwestionować (m. in. Angelelli 1967, Sluga 1980)⁴⁷. Fakt, że Frege uznaje obiektywność sensu nie musi oznaczać, że opowiada się tym samym za mocnym platonizmem, co można uzasadnić na-

⁴⁶ Ponownie pojawia się pytanie: jak należy rozumieć owo „przynależenie” — czy jako należenie do zbioru (w sensie teoriomnogościowym), czy może jakoś inaczej? Do tej sprawy powrócę w dalszej części tego rozdziału.

⁴⁷ Na przykład Angelelli rozróżnia dwa sposoby rozumienia pojęcia obiektywności: (1) istnienie niezależne od umysłu, (2) dostępność poznawcza dla więcej niż jednej osoby. Dlatego Frege nie jest, jego zdaniem, platonikiem, o ile obiektywność jest określona jako „zdolność do bycia dostępnym dla wielu; natomiast jest on platonikiem, jeśli przez obiektywność rozumiemy istnienie niezależne od nas” (Angelelli 1967: 69-70).

stępująco. Otóż Frege, mówiąc o niezależności myśli od podmiotu poznającego, nie twierdzi, że rzeczywistość jest niezależna od Rozumu⁴⁸. Jeśli więc uznamy, że Frege mówi o Rozumie tak, jak to ma miejsce w tradycji kantowskiej i neokantowskiej, wtedy wolno uznać Rozum za transcendentalną władzę podmiotu transcendentalnego, która ustanawia normy transcendentalne. Prawda, czyli wartość logiczna, jest tego rodzaju normą, która obowiązuje.

Jeszcze głębiej analizuje zagadnienie relacji sensu (myśli, faktu) do Prawdy Dirk Greimann (1994). Stara się on dokładnie zbadać i wyjaśnić Fregowską tezę o niedefiniowalności prawdy; zwraca uwagę, że autor *Der Gedanke* umieszcza prawdę wśród kilku pierwotnych pojęć, które nie dają się definiować, lecz odwrotnie – umożliwiają dopiero wszelkie definiowanie. Greimann wykazuje na drodze drobiazgowej analizy wybranych fragmentów pism Fregego i próbnych sformułowań definicji prawdy, że każda z tych prób kończy się błędnym kołem względnie regresem w nieskończoność w stylu Bradleya. Autor ten przeprowadza swe rekonstrukcje argumentów Fregego na trzech płaszczyznach: ściśle językowej, epistemologicznej i logiczno-ontologicznej. Przybliżę krótko to ostatnie, ontologiczno-logiczne ujęcie, które być może w największym stopniu rozjaśnia problem relacji fakt–Prawda. Analiza przeprowadzona przez Greimanna odsłania dwustopniową operację ukazującą związek między myślą a Prawdą. Na pierwszym stopniu mamy do czynienia z relacją podmiot–predykat, której ontologicznie odpowiada podpadanie przedmiotu pod pojęcie. Jeśli przedmiot faktycznie podpada pod pojęcie, wtedy niejako automatycznie następuje przejście na wyższy poziom: myśl prawdziwa, stanowiąca sens danego zdania (w którym jest mowa o relacji między podmiotem a predykatem), zostaje uznana, czyli powiązana z Prawdą. Można więc przyjąć, że o ile relacja podmiot–predykat, względnie podpadanie przedmiotu pod pojęcie, jest zwykłą relacją, to asercja, czyli powiązanie zdania z Prawdą jest

⁴⁸ Por. dwa fragmenty z *Grundlagen der Arithmetik* (GLA): „So verstehe ich unter Objektivität eine Unabhängigkeit von unseren Empfinden, Anschauen und Vorstellen [...], aber nicht eine Unabhängigkeit von der Vernunft” (GLA, 41 § 26); „Man könnte wohl mit Abänderung eines bekannten Satzes sagen: der eigentliche Gegenstand der Vernunft ist die Vernunft. Wir beschäftigen uns in der Arithmetik mit Gegenständen, die uns nicht als etwas Fremdes von aussen durch Vermittlung der Sinne bekannt werden, sondern die unmittelbar der Vernunft gegeben sind, welche sie als ihr Eigenstes völlig durchschauen kann. Und doch, oder vielmehr grade daher sind diese Gegenstände nicht subjektive Hirngespinnste. Es gibt nichts Objektivere als die arithmetische Gesetze” (GLA 104/5 §105, cyt. za: Kleemeier 1997: 143; por. także polskie tłumaczenie: Rotter 1997: 122). Kwestią sporną pozostaje, czy Rozum należy w tym wypadku rozumieć jako starożytny Logos, utożsamiać z logiką (prawami logiki), czy jako władzę podmiotu transcendentalnego. Dwa przytoczone fragmenty z *Grundlagen* dają podstawę do interpretacji transcendentalnej w duchu Kanta bądź neokantystów, ale nie przesądzają jednoznacznie na jej korzyść.

relacją transcendentálną. Tej ostatniej relacji nie da się wypowiedzieć i zdefiniować. Stąd pojawiają się trudności, gdy Frege decyduje się zaznaczyć tę relację za pomocą znaku asercji „ \vdash ”. W konsekwencji transcendentálna jest też relacja między sensem zdania a Prawdą, czyli inaczej relacja fakt–Prawda⁴⁹. Takie dwupoziomowe odczytanie znajduje potwierdzenie we fragmencie *Nachgelassene Schriften*:

jeśli uzupełnimy pojęcie (*name of a concept*) nazwą własną, otrzymamy zdanie, którego sensem jest myśl; zdanie to posiada wartość prawdy jako swe znaczenie. Uznać to znaczenie za Prawdę (*as the True*) to osądzić (*to judge*), że przedmiot wzięty jako argument podpada pod (*falls under*) pojęcie. To, co w przypadku funkcji zwane jest „nienasyconiem” (*unsaturatedness*), to w przypadku pojęcia możemy nazwać jego „predykatywną naturą” (Frege 1979: 119).

Zestawmy raz jeszcze dwa typy relacji: relację partycypacji (w sensie klasycznym, platońskim) z relacją mereologiczną część–całość. Partycypacja przedmiotu zmysłowego w idei jest relacją wertykalną, natomiast relacja mereologiczna jest horyzontalna. W przypadku partycypacji klasycznej mamy do czynienia ze zbiorem rozumianym w sensie dystrybutywnym, to znaczy jego elementy nie są w sensie dosłownym częściami zbioru, lecz zachodzi tu relacja należenia elementu do zbioru „ \in ”. W przypadku tej drugiej relacji część–całość owe całości rozumiane są kolektywnie; relacja ta odpowiada w przybliżeniu relacji zawierania się „ \subset ” (w ujęciu teoriomnogościowym). Za jakim modelem relacji fakt–Prawda opowiada się ostatecznie Frege? Autor *Der Gedanke* odrzuca stanowisko, zgodnie z którym stosunek zdania do Prawdy miałby być relacją typu podmiot–predykat, czyli ostatecznie (na poziomie ontycznym) podpadaniem przedmiotu pod pojęcie. Podkreślmy jeszcze raz, że stosunek między zdaniem a Prawdą bądź Fałszem⁵⁰ jest relacją typu nazwa–znaczenie. Frege powiada:

Prawda [*Wahrheit*] nie jest własnością zdań bądź myśli, jak mógłby sugerować język; te rozważania potwierdzają pogląd, zgodnie z którym myśl jest powiązana z wartością [logiczną] prawdy [*Wahrheitswert*] tak jak sens znaku z jego znaczeniem (*meaning*) (Frege 1979: 234)⁵¹.

⁴⁹ Również o owej transcendentálnej relacji można orzec prawdziwość, np. Greimann (1994) mówi w tym przypadku o „relacji logicznej” (*logisches Verhältnis*). O rozmaitych kontekstach, w których u Fregego występują terminy „prawda”, „prawdziwy”, „prawdziwość”, piszą także Gabriela Besler (2010: 189–201) i Andrzej Rygalski (2004).

⁵⁰ Należy uwzględnić fałsz (względnie Fałsz) jako drugą z wartości logicznych bądź jako szczególny przedmiot.

⁵¹ Angielski termin *meaning* należy traktować jako przekład niemieckiego *Bedeutung*; we wcześniejszych przekładach w tym miejscu występował termin *reference*, czyli „odniesienie”.

Przejście na poziom faktów, czyli myśli prawdziwych, dokonuje się dzięki podpadaniu przedmiotów pod pojęcia; w rezultacie fakty uczestniczą w Prawdzie (ale nie w rozumieniu podpadania pod Prawdę). Uczestnictwo faktów w Prawdzie należałoby raczej traktować jako jej momenty, aspekty, czyli rozumieć mereologicznie⁵².

Fakty jako aspekty Prawdy wydają się więc jej mereologicznymi częściami. Pewną komplikację z tym związaną da się zauważyć, jeśli będziemy usiłowali bliżej zbadać analogię między stanowiskiem Fregego a Platona w tej kwestii. Otóż fakty są sensami, zatem należą one do „trzeciego królestwa”, Prawda jako szczególny przedmiot – również. Fakty są więc podobne do poszczególnych idei, Prawda natomiast do Idei Najwyższej. Pojawia się wobec tego pytanie: czy u Platona poszczególne idee stanowią części mereologiczne Idei Najwyższej, czy też raczej, jako stojące niżej od niej w hierarchii, pod nią podpadają⁵³?

Trudności związane z próbą rozstrzygnięcia, którą z interpretacji faktów oraz ich stosunku do Prawdy należałoby wybrać, mogą świadczyć o tym, że być może Russell miał pewną dozę słuszności zarzucając Fregemu, iż jego teoria sensu i znaczenia prowadzi do „gmatwaniny nie do rozwikłania” (*an inextricable tangle*) (Russell 1956: 50; tłum. polskie: Russell 1967: 266). Albowiem z jednej strony w myśl tej teorii sens należałoby zdecydowanie odróżnić od znaczenia, z drugiej – sens zdaje się być tożsamy ze znaczeniem. Innymi słowy, fakty, czyli myśli prawdziwe, miałyby z jednej strony pozostawać na innej płaszczyźnie niż Prawda, z drugiej – stanowiłyby momenty, tj. aspekty, czyli perspektywiczne ujęcia bądź oświetlenia Prawdy samej, to znaczy pozostawałyby na tej samej płaszczyźnie co Prawda.

⁵² „Uczestnictwo”, „posiadanie udziału w” (niem. *teilhaben*) nie musi być rozumiane jako „podpadanie pod pojęcie”; raczej przeciwnie – wyrażenie „mieć udział” sugeruje nawet interpretację mereologiczną (por. Weizsäcker 1978: 462). Szczególnie interesujące uwagi dotyczące relacji partycypacji u Platona można znaleźć w artykule Mariana Przełęckiego *O paradoksach Platńskiego „Parmenidesa”* (Przełęcki 1986: 47-62). Przełęcki również uważa, że nie należy z góry wykluczać ujęcia partycypacji jako relacji mereologicznej; podkreśla przy tym dwie sprawy: (1) relację mereologiczną część–całość można rozumieć nie tylko wąsko – konkretnie, lecz także abstrakcyjnie; (2) niezależnie od tego, czy przyjmujemy interpretację mereologiczną, interpretację teoriomnogościową (w wersji należenia do zbioru), czy też interpretację w kategoriach podobieństwa do wzorca, każda z nich prowadzi do antynomii. Na potrzebę odróżnienia całości w sensie dystrybutywnym od całości w sensie kolektywnym – bądź też klas i całości – wskazują także Hans Burkhardt i Carlos Dufour (1991: 663-673) oraz Simons (1991: 673-675).

⁵³ Tej niezwykle obszernej i spornej kwestii nie będę tu omawiał. Zwracam jedynie uwagę, że niejasność natury relacji partycypacji oraz zależności między ideami została omówiona w licznych komentarzach; por. m. in. Weizsäcker 1978: 448-510, Stróżewski 1992: 125-141, Kahn 2018: 553-555, Blandzi 1992: 125-132.

6. SĄDY JAKO BYTY ABSTRAKCYJNE

Na koniec należy podnieść jeszcze jedną ważną kwestię dotyczącą statusu bytowego sądów w sensie logicznym, czyli myśli⁵⁴. Zarówno Frege, jak i Russell – a także Meinong i Moore – uznawali sądy logiczne za byty abstrakcyjne. Ten ich abstrakcyjny charakter wiąże się ściśle z platonizmem, który w większym bądź mniejszym stopniu uznawali. Charakter ten przejawia się przede wszystkim w tym, że sądy logiczne są obiektami wyższego rzędu (*higher order objects*), czyli pewnymi kompleksami, tj. strukturami, w których istotny jest przede wszystkim sposób powiązania zachodzący między ich elementami konstytutywnymi. O tym wyraźnie mówi Frege, gdy stwierdza, że fakt (myśl prawdziwa), czyli prawdziwy sąd w sensie logicznym, że np. Słońce wschodzi, jest czymś innym niż zdarzenie, zjawisko fizyczne, proces, w którym Słońce wyłania się nad linią horyzontu. Występuje więc nieuchronny dystans między zdarzeniem rozumianym jako konkretne zjawisko fizyczne a faktem jako sądem.

Konsekwencją założenia o abstrakcyjnym charakterze sądów jest to, że mogą one być „o”, tzn. stosować się do wielu podobnych zajęć, zdarzeń pewnego rodzaju, tzn. stwierdzać je. Sąd pozwala uznać wiele zdarzeń, które są do siebie podobne, na przykład „Słońce wzeszło” (Frege 1977b: 105). W pracy *Kilka tez o logice* (1907) Frege podkreśla:

W myśli jest zawsze coś, co wykracza poza konkretny przypadek, i co sprawia, że uświadamiamy go sobie jako podpadający pod coś ogólnego (Frege 1977c: 132).

Jest więc wiele wschodów Słońca; są to różne numerycznie zdarzenia, ale są one jednego typu. Wtedy jednak pojawia się trudność: czy fakty mamy utożsamiać z zajęciami, czyli konkretnymi zdarzeniami, czy może z sądami logicznymi? A może należałoby fakty odróżnić od jednych i drugich? Zajęcie jest czymś jednostkowym, jednorazowym, ulotnym. Sąd natomiast – czymś ogólnym, nie-czasowym, w pewnym sensie formalnym, pustym, gdzie istotna jest struktura. Choć Frege stara się odróżnić fakty od zdarzeń, to jednak nadal utrzymuje się inne napięcie. Fakt można potraktować jako typ zdarzenia. Autor *Der Gedanke* usiłuje odróżnić sądy od faktów – sądy są „o” faktach. Z drugiej strony, zdaje się utożsamiać jedne z drugimi: myśl prawdziwa = fakt⁵⁵. Jeśli niemiecki filozof chce przy takiej tożsamości obstawać, to fakty

⁵⁴ Tu zakładam dla uproszczenia, że różnica między sądem w sensie logicznym (*proposition*) u Russella a myślą u Fregego jest nieistotna.

⁵⁵ Można do tego zagadnienia podejść w stylu Parmenidesa: mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju dwustronnością tego samego: jedną stroną jest fakt, drugą – myśl. Podobne rozróżnienie można spotkać u Russella, mianowicie odróżnia on uniwersalia od pojęć; pojęcia są to uniwersalia, które sobie uświadamiamy.

nieuchronnie zostają „splatonizowane”, a jako takie różnią się zdecydowanie od zdarzeń.

Istnieje jeszcze jeden istotny punkt sporu Russella z Fregem i dotyczy on fałszywych sądów. Przy założeniach Fregego musimy uznać obiektywne fałsze, czyli obiektywnie fałszywe myśli, które w pewien sposób bytują (subsystują). Tak też początkowo uważał Russell — w *The Principles of Mathematics* z 1903 r. (Russell 1937) i w *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions* (Russell 1904). Później jednak, w artykule *On Denoting* z 1905 r. (Russell 1956), zmienił zdanie, co doprowadziło go następnie do zbudowania nowej teorii sądu. Jeśli teraz — zgodnie z nową propozycją Russella — rozróżnimy akt sądenia (*judgement*) i to, co osądzone (fakt), wtedy — przy założeniu tzw. wieloargumentowej relacyjnej teorii aktu sądenia (*multiple relational theory of judgement*)⁵⁶ — nie musimy już dłużej przystawać na obiektywne fałsze, które miałyby być korelatami aktów sądenia. Są tylko elementy konstytutywne, które syntetyzujemy w akcie sądenia. Jeśli akt sądenia okazuje się fałszywy, wtedy nie istnieje niezależny kompleks, złożony z tych elementów. Dlatego nie musimy przyjmować istnienia — ściślej: subsystencji — obiektywnych fałszów, rozumianych jako autonomiczne byty bądź korelaty sądów fałszywych.

UWAGI KOŃCOWE

Gdy Russell stopniowo odchodził od stanowiska bliskiego poglądom Meinonga, Moore'a i Fregego⁵⁷, kierował się „silnym poczuciem rzeczywistości” (*robust sense of reality*) (Russell 2005: 152). Było to odejście od skrajnego realizmu platońskiego w stronę coraz słabszych wersji realizmu, aż do uznania sądów w sensie logicznym za „symbole niezupełne”⁵⁸. Dla kontrastu, Moore — być może najbardziej konsekwentny platonik — uznawał bezkompromisowo identycznościową teorię prawdy jako tożsamości sądu prawdziwego i faktu. W przyjmowanej przez Moore'a perspektywie rzeczywistość składa się z pojęć, a co za tym idzie — z sądów logicznych jako struktur pojęciowych.

Zarówno Frege, jak i Russell, odchodząc od skrajnego realizmu, zbliżali się do stanowiska, które może się wydawać bliskie Kantowskiemu transcendentizmowi. Ich wcześniejsza krytyka Kanta utrudniała im zauważenie po-

⁵⁶ Pierwszy szkic tej teorii przedstawił Russell w artykule *On the Nature of Truth* (Russell 1906), a rozwinął ją w *The Problems of Philosophy* z 1912 r. (Russell 1973).

⁵⁷ Dotyczy to wczesnych poglądów Fregego.

⁵⁸ W tym nowym podejściu Russella sądy w sensie logicznym nie są w ogóle bytami, lecz symbolami niezupełnymi, czyli czymś po stronie języka.

krewnieństwa, jakie łączy ich późne stanowiska z myślą autora *Krytyki czystego rozumu*. Chodzi tu o rzecz następującą. Można mianowicie przyjąć, że zdarzenia w świecie są czymś nieustrukturyzowanym, natomiast fakty bądź sądy odznaczają się wyraźną strukturą. Przypomina to Kantowskie rozróżnienie między zjawiskami (*Erscheinungen*) a fenomenami; te ostatnie są pojęciowo, to znaczy kategorialnie ujętymi zjawiskami. Rozróżnienie to należałoby być może interpretować następująco: fakty nie są nigdy „surowymi” faktami, jak chcieliby empiryści logiczni, ale czymś, co uzyskuje swą strukturę dzięki czynnikowi podmiotowemu — ale nie w sensie psychologicznym, lecz transcendentálnym, to jest ściśle kantowskim czy neokantowskim, a więc w sensie normatywnym.

Mimo podejmowania rozmaitych prób rozjaśnienia natury sądu logicznego (myśli) oraz faktu, pozostają one czymś trudno uchwytnym i tajemniczym (Coffa 1980). Potraktowanie sensu jako aspektu znaczenia oraz prawdziwości jako uczestnictwa faktu w Prawdzie pozwala — w pewnym stopniu — na omińnięcie trudności stanowiska Fregego⁵⁹. Być może transcendentálna — w duchu Kanta — interpretacja poglądów Fregego i Russella pozwoliłaby w większym stopniu rozjaśnić naturę sądów logicznych i faktów. Pełne przedstawienie argumentów na rzecz takiej interpretacji wymagałoby jednak obszernego omówienia, wykraczającego poza ramy tego artykułu.

BIBLIOGRAFIA

- Angelelli I. (1967), *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht: Reidel. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-3175-1>
- Angelelli I. (1979), *Frege's Notion of "Bedeutung"* [w:] *Logic, Methodology and Philosophy of Science VI*, L. Cohen, J. Łoś, H. Pfeifer, K. Podewski (eds.), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe; Amsterdam–New York–Oxford: North Holland, 735-753. [https://doi.org/10.1016/S0049-237X\(09\)70231-9](https://doi.org/10.1016/S0049-237X(09)70231-9)
- Baldwin T. (1991), *The Identity Theory of Truth*, „Mind” 100, 35-52. <https://doi.org/10.1093/mind/C.397.35>
- Besler G. (2010), *Gottloba Fregego koncepcja analizy filozoficznej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Blandzi S. (1992), *Henologia, meontologia, dialektyka*, Warszawa: IFiS PAN.
- Burkhardt H., Dufour C. (1991), *Part/Whole I: History* [w:] *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. 2, H. Burkhardt, B. Smith (eds.), Munich: Philosophia, 663-673.

⁵⁹ Nie przesądzam przy tym, czy uczestnictwo należy rozumieć w sensie teoriomnogościowym, czy mereologicznym; skłaniam się jednak raczej w stronę interpretacji mereologicznej.

- Carl W. (1994), *Frege's Theory of Sense and Reference: Its Origins and Scope*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172356>
- Chrudzimski A. (1997), *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*, „Principia” XVIII-XIX, 71-94.
- Coffa J. A. (1980), *Russell as a Platonic Dialogue: The Matter of Denoting*, „Synthese” 45, 43-70. <https://doi.org/10.1007/BF00413986>
- Davidson D. (1969), *True to the Facts*, „Journal of Philosophy” 66, 748-764 [przekład polski: *Zgodność z faktami*, przeł. M. Szczubiałka [w:] *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1992, 33-59]. <https://doi.org/10.2307/2023778>
- Dodd J., Hornsby J. (1992), *The Identity Theory of Truth: Reply to Baldwin*, „Mind” 101, 319-322. <https://doi.org/10.1093/mind/101.402.319>
- Dummett M. (1991), *Frege and Other Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.
- Frege G. (1918), *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*, „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus” I: 58-77 [tłum. polskie: Frege 1977b].
- Frege G. (1977a), *Sens i znaczenie* [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 60-88.
- Frege G. (1977b), *Myśl. Studium logiczne* [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 101-129.
- Frege G. (1977c), *Kilka tez o logice* [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 132-133.
- Frege G. (1977d), *Szkic dla Darmstaedtera* [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 133-139.
- Frege G. (1979), *Posthumous Writings*, H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach (eds.), transl. P. Long, R. White, Oxford: Blackwell [oryginał niemiecki: *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, vol. 1, Hamburg: Meiner, 1969].
- Frege G. (1980), *Philosophical and Mathematical Correspondence*, G. Gabriel et al. (eds.), Oxford: Oxford University Press.
- Frege G. (1988), *Die Grundlagen der Arithmetik*, Hamburg: Meiner.
- Gabriel G. (1986), *Frege als Neukantianer*, „Kant Studien” 77, 84-101. <https://doi.org/10.1515/kant.1986.77.1-4.84>
- Greimann D. (1994), *Freges These der undefinierbarkeit von Wahrheit. Eine Rekonstruktion ihres Inhalts und ihrer Begründung*, „Grazer Philosophische Studien” 47, 77-114. <https://doi.org/10.5840/gps19944730>
- Gut A. (2005), *Gottlob Frege i problemy filozofii współczesnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Hempoliński M. (1975), *Thomasa Reida krytyka idealizmu subiektywnego z pozycji filozofii zdrowego rozsądku* [w:] Reid T. (1975), *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hempoliński M. (1989), *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hintikka J. (1992), *Intencje intencjonalności* [w:] *Eseje logiczno-filozoficzne*, przeł. A. Grobler, Warszawa: PWN, 106-152.
- Husserl E. (2000), *Badania logiczne t. II/I*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hylton P. (2010), *Frege and Russell* [w:] *The Cambridge Companion to Frege*, M. Potter, T. Ricketts (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 509-549. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521624282.013>

- Kahn C. (2018), *Platon i dialog sokratyczny*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa: Teologia Polityczna.
- Kant I. (1957), *Krytyka czystego rozumu*, t. I-II, przeł. R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kleemeier U. (1997), *Gottlob Frege. Kontext-Prinzip und Ontologie*, München: Karl Alber.
- Korhonen A. (2018), *Frege, the Normativity of Logic, and the Kantian Tradition* [w:] *New Essays on Frege – Between Science and Literature*, G. Bengtson, S. Säätelä, A. Pichler (eds.), Bergen: Springer, 47-74. https://doi.org/10.1007/978-3-319-71186-7_4
- Kremer M. (2010), *Sense and Reference* [w:] *The Cambridge Companion to Frege*, M. Potter, T. Ricketts (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 220-292. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521624282.007>
- Künne W. (2007), *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Künne W. (2010), *Die Philosophische Logik Freges – Ein Kommentar*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kutschera F. (1989), *Gottlob Frege – Eine Einführung in sein Werk*, Berlin–New York: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110853933>
- Łagosz M. (2000), *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregowskiej semantyce zdań*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Łukasiewicz J. (1920), *Logika dwuwartościowa*, „Przegląd Filozoficzny” 23, 189-205. [przedruk w: J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka*, J. Jadacki (red.), Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 1998, 110-115].
- Moore G. E. (1899), *The Nature of Judgment*, „Mind” 8, 176-193. <https://doi.org/10.1093/mind/VIII.2.176>
- Przełęcki M. (1986), *O paradoksach Platońskiego „Parmenidesa”*, „Studia Filozoficzne” 6, 47-62.
- Reid T. (1975), *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rotter K. (red.) (1997), *Próby gramatyki filozoficznej, F. Brentano, G. Frege, Ch. Thiel*, przeł. i oprac. K. Rotter, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Russell B. (1904), *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions*, „Mind” 13, 204-219, 336-354, 509-524. <https://doi.org/10.1093/mind/XIII.1.509>
- Russell B. (1906), *On the Nature of Truth*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 7, 28-49.
- Russell B. (1937), *The Principles of Mathematics*, London: George Allen & Unwin [pierwsze wyd. 1903].
- Russell B. (1956), *On Denoting* [w:] *Logic and Knowledge*, London: George Allen & Unwin, 39-56 [pierwodruk: „Mind” 14 (1905), 479-493; wyd. polskie: Russell 1967]. <https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479>
- Russell B. (1963), *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* [w:] *Mysticism and Logic*, London: George Allen & Unwin, 152-167 [pierwodruk: “Proceedings of the Aristotelian Society” 11 (1911), 108-128]. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/11.1.108>
- Russell B. (1967), *Denotowanie*, tłum. J. Pelc [w:] *Logika i język*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 253-275.
- Russell B. (1973), *The Problems of Philosophy*, London–Oxford–New York: Oxford University Press. [pierwsze wyd.: London: Williams and Norgate, 1912; wyd. polskie: *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995].

- Russell B. (1985), *The Philosophy of Logical Atomism*, Chicago: Open Court [pierwodruk: „The Monist” 28 (1918): 495-527; 29: 32-63, 190-222, 345-380].
- Russell B. (1992), *Theory of Knowledge*, London–New York: Routledge.
- Russell B. (2005), *Introduction to Mathematical Philosophy*, New York: Barnes and Noble. [pierwsze wyd.: London: Allen and Unwin 1919].
- Russell B., Whitehead A. N. (1960), *Principia Mathematica*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rygalski A. (2004), *Frege o prawdzie* [w:] *Wokół filozofii logicznej*, J. Malinowski, A. Pietruszczak (red.), Toruń: Wydawnictwo UMK, 295-310.
- Searle J. (1995), *Intencjonalność percepcji*, tłum. T. Bigaj [w:] *Filozofia percepcji*, B. Stanosz (red.), Warszawa: Aletheia, 223-263.
- Simons P. (1991), *Part/Whole II: Mereology since 1900* [w:] *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. 2, H. Burkardt, B. Smith (eds.), Munich: Philosophia, 673-675.
- Simons P. (1992), *On What There Isn't: The Meinong – Russell Dispute* [w:] *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Dordrecht: Kluwer, 159-191. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8094-6_7
- Sluga H. (1980), *Gottlob Frege*, London: Routledge.
- Smith B. (1989), *Constraints on Correspondence* [w:] *Traditionen und Perspektiven der Analytischen Philosophie*, W. Gombocz, H. Rutte, W. Sauer (hrsg.), Wien: Hölder/Pichler/Tempusky, 415-430.
- Stróżewski W. (1992), *Wykłady o Platonie*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Weizsäcker F. (1978), *Jedność przyrody*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wettstein H. (1990), *Frege – Russell Semantics?*, „Dialectica” 44 (1-2), 113-135. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1990.tb01654.x>
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolniewicz B. (1977), *Semantyka Fregego* [w:] G. Frege, *Pisma semantyczne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, VII-XXXII.