



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۱ / شماره ۲۰ / بهار و تابستان ۱۳۹۶

نقدی بر ذات حقیقی و ویژگی‌های غیرذاتی اندیشه از دیدگاه فرگه*

میرسعید موسوی کریمی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید

علیرضا ملکی**

کارشناس ارشد فلسفه غرب، دانشگاه مفید (نویسنده مسئول)

چکیده

از جمله موضوعات پُرمناقشه در فلسفه زبان معنای جملات است. فرگه معنای یک لفظ را بر مبنای نحوه بازنمایش لفظ از مصداق خارجی مرتبط با آن تعریف می‌کند. اما وی معنای جمله را در نسبت با صدق و کذب آن معرفی و «اندیشه» را معنای جملاتی می‌داند که حاوی حکم باشند. در این نوشتار ابتدا کوشیده‌ایم تبیین و تحلیلی تازه از موضوع اندیشه و پیش‌زمینه‌های دست‌یابی به آن را در دیدگاه فرگه ارائه کنیم. در ادامه و در مقام نقد نگاه فرگه، پرسشی در باب شیوه تعامل اندیشه با اندیشنده و نیز مراقبت اندیشنده بر اندیشه مطرح شده است. در نهایت و بر اساس نتایج بدست آمده و پاسخ‌های ارائه شده بدین پرسش، به پرسش اصلی این نوشتار و نقد نظر فرگه در باب تقسیمی آشکار در تعاریف «ذات حقیقی اندیشه» و «ویژگی‌های غیر ذاتی اندیشه» پرداخته‌ایم. بر اساس نظر نگارندگان این نوشتار و تعارض این دو تعریف با شاکله نظریات فرگه در باب اندیشه در این مقاله نشان داده می‌شود که تبیین فرگه از این دو مولفه اندیشه ناقص است به طوری که موجب تزلزل ماهیت اندیشه و نقض موضوع آن می‌گردد.

واژگان کلیدی: فلسفه زبان، معناداری جملات، گوتلوب فرگه، معنای گزاره‌ها و اندیشه، ذات

حقیقی اندیشه و ویژگی‌های غیرذاتی آن، نقد تعبیر فرگه.

* تاریخ وصول: ۹۵/۰۲/۰۵ تأیید نهایی: ۹۵/۱۰/۱۳

** E-Mail: armaleki@yahoo.com

مقدمه

زبان را شاید بتوان یکی از پیچیده‌ترین پدیده‌های غیر مادی‌ای دانست که بشر تاکنون با آن مواجه بوده است. در واقع، زبان در گذر زمان صورت‌های متفاوتی را به خود پذیرفته و بشر با استفاده از انواع گوناگون زبان، خواسته‌های خود را به دیگران منتقل کرده و خواسته‌های دیگران را دریافته است. به دلیل گستره حوزه زبان، از زبان نمایشی و زبان تصویری تا تکلم به شیوه امروزی، زبان ویژگی‌ها و کاربردهای خاصی یافته که به واسطه آن دسته‌بندی‌هایی در آن ایجاد شده است.

زبان وضعی یا قراردادی یکی از این دسته‌هاست. در این نوع از زبان، معنا و شکل خاص لفظ مرتبط با آن، یک قرارداد زبانی بین واضعان و استفاده‌کنندگان است. شاید مهم‌ترین بخش ساختاری یک زبان وضعی با وضع قراردادهای گوناگون شکل بگیرد. اما در این بین برداشت صحیح از معنای الفاظ قراردادی، اهمیت خاصی دارد. بدین جهت در برخی دانش‌ها، موضوع «معنای زبانی» مطرح شده است.

گوتلوب فرگه نیز همچون بسیاری از فیلسوفان معاصر، نگاه بسیار ویژه‌ای به زبان و مباحث معناشناسی دارد. وی با بنیان‌نهادن زبان به عنوان پایه اصلی بحث فلسفی-منطقی خود و نیز دریافت و انعکاس ایرادهای زبان طبیعی (ordinary language) در طرح‌ریزی یک زبان علمی و مصنوعی (artificial language) برای فرار از ایرادهای زبان طبیعی و انعکاس این ایرادها در منطق تلاش درخوری کرده است.^۱ دیدگاه وی درباره معنای برخی از جملات که متعلق صدق و کذب قرار گرفته و واجد حکم هستند، از آرای ویژه اوست. وی معنای این دسته از گزاره‌ها را «اندیشه» (Thought; Der Gedanke) می‌نامد.

در واقع بررسی درباره موضوع اندیشه را می‌توان از دیدگاه‌های مختلفی به انجام رساند. از جمله محوری‌ترین موضوعات قابل بررسی در این مبحث، چپستی اندیشه‌هاست. بسیاری از پرسش‌ها و مباحث درباره موضوع اندیشه، از بررسی این امر به وجود می‌آید. در حقیقت، با توجه به ملزومات منطقی نظر فرگه در مورد چپستی اندیشه، بررسی جایگاه اندیشه در نظام فلسفی وی اهمیت فراوانی می‌یابد. اما به نظر می‌رسد توجه فرگه به موضوع اندیشه، موضوعاتی را در فلسفه معاصر پایه‌ریزی کرده است که شاید تا پیش از او، چندان بررسی نشده بود. تمایز میان معنا و مصداق، توصیفی بودن صدق، ارزش صدق بر مبنای معنای جمله، تعریف او از حکم و ...

از این مواردند که اکثر مفسران و فیلسوفان زبان پس از او بدین موضوعات توجه و به این امر اشاره کرده‌اند.

اما به هر روی، این نگاه و ابداع هم در زمان زیست فرگه و هم پس از او، توسط متفکران و فیلسوفان دیگر به چالش کشیده شد. از میان ایرادها و انتقادهای متفاوتی که به نگاه فرگه وارد شد او برخی از آنها را پذیرفت. اما مهم‌ترین تبیین‌ها و بررسی‌ها در باب اندیشه پس از او صورت گرفت. در حقیقت با گسترش دامنه فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان، ضرورت بررسی و نقد چُنین آرای بی‌ش از پیش احساس شد. بررسی تمام و یا حتّاً پاره‌ای از آن ایرادات از حوصله یک مقاله خارج است. کما اینکه در کتب و منابع اصلی این موارد بررسی و تبیین شده‌اند. اما در این نوشتار پس از بررسی و تبیین نگاه فرگه در موضوع اندیشه، که در این بررسی سعی بر نوآوری و نگاه تازه به تحلیل اندیشه بوده است، نگارندگان نقدی بر فرگه را مطرح و مدّ نظر قرار داده‌اند. اساس این نقد این نکته است که فرگه تعریفی از اندیشه و ویژگی‌های آن بدست می‌دهد که با شاکله تفکرات او و همچنین مضمون اصلی مقوله اندیشه از نگاه او متفاوت است. این نقد با توجه به تعبیری از فرگه در انتهای مقاله «اندیشه» صورت پذیرفته است. در این تعبیر، فرگه برای اندیشه ذاتی حقیقی و ویژگی‌هایی غیرذاتی تعریف می‌کند که در تعارض با دیگر آراء فرگه درباره خصوصیات اندیشه است.

صدق و اندیشه

به طور معمول، مباحث فلسفه زبان با سه عنصر اصلی زبان، عالم واقع و استفاده‌کنندگان از زبان مرتبطند. این سه عنصر کنش‌هایی را با یکدیگر برقرار می‌کنند که نتایج آن، موضوعات معناداری، صدق و معرفت را پدید می‌آورند. در حقیقت، از کنش میان زبان و عالم مباحث **صدق**، زبان و استفاده‌کنندگان آن مباحث **معناداری**، و از کنش میان استفاده‌کنندگان زبان و عالم، مباحث **معرفت** مطرح می‌شود. در فلسفه فرگه، به‌ویژه در موضوع اندیشه، از بین این سه عنصر، بر کنش‌های میان زبان و عالم واقع و نیز زبان و استفاده‌کنندگان آن بیشتر تأکید شده است. به نظر نگارنده، فرگه برای پی‌گیری هدف خود، یعنی مبتنی‌ساختن علم حساب به منطق، تنها لازم بود دو عنصر صدق و معناداری را بررسی کند؛ چرا که وی برای پرداختن به موضوع اصلی‌اش می‌بایست به سراغ منطق می‌رفت و می‌دانیم که یکی از مباحث اصلی منطق، صدق و دست‌یابی به آن است. همچنین از آنجا که صدق و کذب در دیدگاه فرگه تنها

در قالب گزاره‌ها قابل بررسی است، پرداختن به موضوع معناداری نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

از این رو، فرگه با طرح بحث صدق، موضوعات معناداری گزاره‌ها و به‌ویژه معناداری گزاره‌هایی را که حامل صدق و کذب می‌شوند را مطرح کرده و به بررسی آنها می‌پردازد (Frege, 1956: 290-291). در حقیقت بررسی زبان و ویژگی‌های آن برای مبتنی‌ساختن علم حساب به منطق مستلزم بررسی صدق و معناداری جملات است. در واقع فرگه در آثار خود همواره در پی تبیین اصول اساسی منطق است (Frege, 1956: 289-290). او در مقاله «اندیشه» صدق را موضوع اصلی منطق معرفی می‌کند؛ بدین معنا که کشف قوانین صدق (Laws of Truth) وظیفه اصلی منطق است (Frege, 1956: 289).

فرگه در مقاله «اندیشه» تعریف صدق به معنای مطابقت (Correspondence Theory of Truth) را رد و مدعی است اگر صدق را به معنای مطابقت بدانیم و آن را به مطابقت موضوع مورد بحث با یک امر خارجی تعریف کنیم، دچار تسلسل خواهیم شد.^۲ (Mendelson, 2005: 138) فرگه در آن مقاله ارائه هرگونه تعریفی از صدق را ناکام می‌داند و می‌کوشد نقش صدق و ماهیت آن را بیان کند. در اینجاست که پای اندیشه به میان می‌آید. در واقع، طرح اندیشه بدان سبب بوده است که نقش صدق و نحوه دست‌یابی به حدودی از آن مشخص شود.

برای اینکه بدانیم اندیشه چگونه می‌تواند ما را به هدف خود رهنمون سازد، پرسش اصلی این است که اندیشه به چه کار ما می‌آید و تفاوت آن با دیگر امور مشابه آن چیست؟ اگر بپذیریم که قادر به انتقال هویت‌های ذهنی خود (Idea/Mental State) به دیگران نیستیم و نیز توانایی خوانش ذهن دیگران را برای دست‌یابی به وضعیت ذهنی آنان نداریم، زیرا محتویات ادراکی ذهن افراد امور خصوصی‌اند و انتقال خود این امور امکان‌پذیر نیست، نیاز به بررسی موضوع اندیشه برای ما جدی می‌شود. به عبارت دیگر، از آنجا که هویت ذهنی از جمله هویت خصوصی‌اند، فرگه معتقد است که انتقال هویت یا مفاهیم ذهنی افراد از شخصی به شخص دیگر امکان‌پذیر نیست.

در این صورت، به نظر می‌رسد باید ارتباط ذهنی افراد و درک متقابل از مفاهیم ذهنی به طور کامل قطع گردد، ولی در واقع چنین نیست و این ارتباط بین افراد وجود دارد. از نشانه‌های

چنین ارتباطی درک مشترک افراد از پدیده‌های پیرامونی و یا قدرت گفت‌وگو کردن میان افراد مختلف است. بنابراین، باید در این میان امری وجود داشته باشد که برقراری این ارتباط را بر عهده گیرد (Frege, 1956: 297-298) از منظر فرگه، اندیشه این وظیفه را عهده‌دار می‌شود و نوعی ارتباط بین‌الذهانی (Inter Subjectivity) را برای افراد پدید می‌آورد. Noonan, 2001: 193) این نوع ارتباط و درک ثابت از امور، پایه‌ای اساسی برای گسترش دانش بشری است. زیرا بدون این امر، علم و آگاهی هر شخص مربوط به حیطه ذهنی خود او خواهد بود و از آنجا که کسی به آن حیطه دسترسی ندارد، در عمل هم نمی‌تواند در رد و اثبات آن سخنی گوید. در این صورت، هر فرد برای خود معیارهایی دارد که یا با دیگران یکسان نیست و یا امکان سنجش هماهنگی و یکسانی آنها وجود ندارد.

در این میان، صدق نیز بی‌ارزش و غیر قابل دسترس خواهد شد. چرا که معیار سنجش صدق و کذب، درونی شده و قابل قیاس و بررسی نخواهد بود. با از میان رفتن امکان سنجش صدق، وجه مشترک برای سنجش ادعاهای دانش‌های مختلف و نیز امکان توسعه علوم را از دست خواهیم داد. به همین دلیل، از منظر فرگه اگر نتوان از یک موضوع خاص، امر ثابت و مشترکی را میان انسان‌ها برقرار کرد، امکان کسب معرفت و گسترش دانش از میان می‌رود. از همین روست که فرگه وجود هویتی به نام «اندیشه» را لازم می‌داند.

تبیین نگاه فرگه در باب اندیشه

برای تبیین اندیشه، نخست باید محل ورود اندیشه به نظام معرفت‌شناسی فرگه را بررسی کنیم. در حقیقت در هر ساختار زبانی، چندین گونه جمله داریم، اما تمام این جملات نمی‌توانند متعلق صدق و کذب قرار گیرند. به عبارت دیگر، تنها جملاتی می‌توانند دارای اندیشه باشند که صدق و کذب بر معنای آنها دلالت کند. به واقع، صدق و کذب زمانی در یک جمله آشکار می‌گردد که جمله دارای قسمت تصدیقی و حکم باشد؛ به این معنا که گزاره امکان حمل صدق و کذب را داشته باشد. از این‌رو، فرگه معتقد است:

بدون آنکه قصد بیان تعریفی را داشته باشم، امری را «اندیشه» می‌دانم که مسئله صدق درباره آن مطرح گردد. بنابراین، می‌توانم آنچه را که کاذب است به همان میزان جزء اندیشه‌ها بدانم که هر آنچه را که صادق است جزو اندیشه می‌دانم. بنابراین، من معتقدم اندیشه معنای جملات است بدون آنکه بخواهیم معتقد شویم که معنای هر

جمله‌ای اندیشه است.^۳ اندیشه در ذات خود محسوس نیست. از این رو، برای قابل فهم شدن برای ما جامعه محسوس جمله را بر تن می‌کند. (Frege, 1956: 292)

در واقع فرگه از میان انواع گوناگون جملات، صرفاً جملات خبری و جملات پرسشی‌ای را که پاسخ آنها «آری» یا «خیر» است، دارای اندیشه می‌داند.^۴ البته فرگه با این تقسیم‌بندی، درصدد انکار معناداری جملات دیگر همچون جملات امری یا دعایی نیست، اما از آنجا که در نظر فرگه، خود جمله نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد و صدق و کذب مربوط به معنایی است که از جمله درک می‌کنیم، پس باید گونه‌ای از جملات را برگزید که معنای آنها ظرفیت پذیرش صدق و کذب را داشته باشد.^۵ در حقیقت، پس از آنکه فرگه مسئله صدق را فقط ناشی از معنای جمله و در نهایت، مبتنی بر حکم موجود در آنها می‌داند،^۶ جملات امری و مانند آن را خارج از حوزه اندیشه می‌داند، زیرا این گونه جملات فاقد حکم‌اند.

در نهایت در نظر فرگه، صدق و کذب ناشی از حکم موجود در معنای جمله است و این حکم جملات است که امکان بررسی صدق و کذب را برای ما فراهم می‌کند. حتی جملات پرسشی نیز بدون در نظر گرفتن پاسخ آنها فاقد این جزء‌اند. از این روست که فرگه تنها جملات پرسشی‌ای را که با «آری» و یا «نه» پاسخ داده شوند واجد اندیشه می‌داند، زیرا این پاسخ حکمی را در معنای جمله پدید می‌آورد که امکان بررسی صدق و کذب را فراهم می‌کند.

درباره ویژگی‌های اندیشه از دیدگاه فرگه باید گفت اندیشه امری است غیرمحسوس، عینی و مستقل از اذهان افراد که به صورت ازلی و ابدی وجود دارد. اندیشه امری ثابت است؛ بدین معنا که هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند و صدق و کذب آن در گذر زمان دست‌خوش تغییر نمی‌گردد. همچنین اندیشه از نگاه فرگه ابداع‌کردنی نیست، بلکه باید آن را کشف و «به فراچنگ» (Grasp) آورد (Albert Newen(ed.), 2001: 49).

اما اگر بخواهیم حصول اندیشه را با امری ملموس مقایسه کرده و تفاوت این دو را بیابیم، باید بگوییم در نظر فرگه آن گونه که ما یک ستاره را می‌بینیم، اندیشه را نمی‌بینیم، بلکه اندیشه را فراچنگ می‌آوریم. برای فراچنگ آوردن اندیشه نیز به قوه اندیشیدن احتیاج داریم. (Frege, 1956: 308-309) اما وجود ستاره و حضور اندیشه با هم تشابهی نیز دارند. وجه تشابه این دو آن است که حتا اگر کسی ستاره‌ای را نبیند و یا اندیشه‌ای را به فراچنگ نیاورد، باز هم آنها وجود دارند؛ همان گونه که شاید میلیون‌ها ستاره در کهکشان‌ها وجود داشته

باشند که بشر تا به حال موفق به رصد آنها نشده باشد. در حقیقت، «به چنگ آوردن یک اندیشه [نیز] مفروض به وجود شخصی است که آن را به چنگ آورد [و به عبارت دقیق‌تر] به آن فکر کند» (Frege, 1956: 308). اما عدم حضور اندیشنده، نشان از نبود اندیشه‌ها نیست. این امر بدین معناست که هم ستاره و هم اندیشه، مستقل از ما و عینی هستند.

دیگر ویژگی اندیشه این است که در ذات خود انتقال‌پذیر است؛ به این معنا که هر کسی می‌تواند بدان دست یابد. در واقع، می‌توان عالم و قلمرو سومی را در نظر گرفت که تمام اندیشه‌ها در آن عالم حضور دارند و برای دستیابی به هر یک از اندیشه‌ها گزاره‌ای مطرح می‌گردد که اندیشه موجود در آن را اندیشنده‌ای در لباس گزاره درک می‌کند. این قلمرو سوم در نگاه فرگه، عینی (Objective) و در عین حال غیرمادی (Non-actual) است. (Beaney, 1997: 204-205)

برخی از ویژگی‌هایی که فرگه برای اندیشه بر می‌شمرد، به صورت مستقیم و بدون واسطه نیست. وی اندیشه را در مقایسه با امور دیگر همچون ایده‌ها و اشیای عالم واقع تبیین می‌کند و ویژگی‌هایی را از آن سلب و یا به آن نسبت می‌دهد. در حقیقت، پرسش اساسی این است که اندیشه متعلق کدام عالم است؟ عالم درونی ما که عالم ایده‌هاست^۷ و یا عالم اشیاء مادی؟ اساساً تفاوت میان این دو چیست؟ موجودات عالم درونی ما چه ویژگی‌هایی دارند که موجودات عالم واقع از آن بی‌بهره‌اند؟ اندیشه و ویژگی‌های آن، شبیه به کدام دسته از این موجودات‌اند؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش‌ها و فهم صحیح موضوع، به بررسی تمایز اندیشه با ایده‌ها می‌پردازیم و از این طریق می‌توان به دیگر ویژگی‌های آن دست یافت.

در نگاه فرگه، اندیشه و ایده از دو عالم مختلف و با ویژگی‌های گوناگونند که نمی‌توان آن دو را با هم یکی دانست. با توجه به چهار ویژگی اصلی که فرگه برای ایده‌ها بر می‌شمارد، آنها را از موجودات عالم واقع و اندیشه‌ها متمایز می‌کند.^۸ حال آیا با توجه به این چهار ویژگی کلیدی، باز هم می‌توان اندیشه‌ها را ایده دانست؟ آیا می‌توان ویژگی‌های اندیشه را مطابق با ویژگی‌های ایده‌ها برشمرد؟ اگر اندیشه (معنای یک جمله کامل) همان ایده باشد، آن‌گاه هر شخصی برای خود مجموعه‌ای از اندیشه‌ها دارد که به حوزه آگاهی هیچ شخص دیگری مربوط نیست و حتماً نمی‌تواند آنها را به شخص دیگری منتقل کند (Newen, 2001: 47-48). در این صورت، دو نفر چگونه می‌توانند در مورد یک موضوع واحد با یکدیگر استدلال کنند، یعنی همان چیزی که توسعه علم بر آن استوار است؟ در واقع در این صورت، حتماً صدق و کذب نیز

به اموری تبدیل خواهد شد که هر کس به شخصه دارنده آنها است و تنها به حیطة آگاهی او تعلق خواهند داشت. در این حالت، درک اینکه چیزی شبیه به حیطة آگاهی هر فرد و مفاهیم آن در حوزه آگاهی دیگران نیز باشد، غیر ممکن می‌شود. به عبارت دیگر، اگر اندیشه همان ایده باشد، پس انتقال‌پذیر نخواهد بود، اما اندیشه قابل انتقال است و شاهد این مدعا گفت‌وگوهایی روزمره میان آدمیان است. در نتیجه نمی‌توان اندیشه را ایده دانست، زیرا در آن صورت، معرفت انسان به ایده‌نالیسم و شکاکیتی دگم خواهد انجامید که هیچ راهی برای برون‌رفت از آن وجود نخواهد داشت.^۹ در نهایت:

به نظر این‌گونه می‌آید که اندیشه‌ها نه از جنس اشیای عالم بیرونی هستند و نه ایده. باید به عالم سومی معتقد شویم. آنچه که به این عالم تعلق دارد، در اینکه نمی‌توان آنها را با حواس ادراک کرد با ایده‌ها مشترک‌اند و از آنجا که هم اندیشه و هم اشیای عالم واقع هر دو به حاملی نیاز ندارند تا مربوط به محتوای آگاهی او باشند، همانند یکدیگرند.^{۱۰} بنابراین، برای مثال، صدق اندیشه‌ای که به شکل قضیه فیثاغورس است، مستقل و بدون در نظر گرفتن زمان، صادق است؛ همچنان که صادق است، از اینکه کسی آن را صادق بداند نیز مستقل است. [در حقیقت، اندیشه] به حامل نیاز ندارد و صدقش مربوط به اولین باری نیست که کشف می‌شود. (Frege, 1956: 302)

بنابراین می‌توان به وجود اندیشه‌ها به عنوان اموری مستقل از من، درست همانند آنکه دیگران نیز می‌توانند آن را درک کنند، معتقد بود. [در نتیجه] من می‌توانم علومی داشته باشم که دیگران نیز در تحقیق آن با من سهیم باشند. (Frege, 1956: 307)

نقد نگاه فرگه در تعبیر ذات و ویژگی‌های غیر ذاتی اندیشه

برای طرح و تبیین نقد اصلی این نوشتار نیاز است تا مقدمات بحث و سیر موضوعی فرگه برای استفاده از دو تعبیر مورد اشاره در عنوان و مقدمه این مقاله، کاملاً مورد بررسی و دقت قرار گیرد. به تعبیر دیگر، تا سیر منطقی مدعیات فرگه در باب تبیین اندیشه را درک نکنیم و همچنین متوجه محدودیت‌های فرگه برای تفسیر اندیشه و چگونگی ارتباط آن با دیگر اجزای سیستم فلسفی او نشویم، نمی‌توانیم به درستی این موضوع را مورد بررسی و کنکاش قرار دهیم که آیا ذات حقیقی و ویژگی‌های غیر ذاتی‌ای که فرگه برای اندیشه مدعی شده است صرفاً یک اختلاف در تعبیر و فهم ما از مطالب فرگه است، یا اینکه به واقع ایرادی اساسی در تبیین اندیشه از نگاه فرگه صورت گرفته است. نگارندگان حالت دوم را درست می‌دانند. اما برای اینکه بتوان این مدعا را به اثبات رساند باید، ابتدا نحوه کسب اندیشه و سپس درک ما از اندیشه در عالم درونی و همچنین رابطه ادراکات ما در هنگامه تبادل ایده و ادراکات با دیگران را بررسی کنیم. در واقع در این مرحله است که نگارندگان مدعی هستند فرگه با ناتوانی در تبیین دقیق و سازگار این ارتباط و همچنین تبعات و لوازم منطقی دیگر مدعیاتش، به ناچار از دو تعبیر ذات حقیقی و ویژگی‌های غیر ذاتی اندیشه صحبت به میان آورده است. در این صورت و با پذیرش چنین تفسیری، آراء فرگه در مورد اندیشه متزلزل خواهد شد. البته برای رعایت عدالت در نقد دو تفسیر درباره دیدگاه فرگه، البته نه به حصر عقلی، طرح شده است. در یکی از این دو تفسیر، نگارندگان موضع خود را بررسی و تبیین می‌کنند و در تفسیر دیگر سعی بر آن است تا با نشستن در جایگاه فرگه و از نگاه او، به این ایراد پاسخ داده شود.

فرگه مدعی است هر فرد با به فراچنگ آوردن اندیشه از طریق دریافت معنای جمله آن را درک می‌کند. اگر این‌گونه باشد تصور کنید دو نفر در باب اندیشه‌ای که از یک گزاره واحد دریافت می‌کنند، در حال اظهار نظر هستند. در این میان، هر کس با توجه به فهمی که از اندیشه حاصل از گزاره در جهان درونی خودش دارد بحث می‌کند. به نظر می‌رسد راهی جز این نیست که ما تنها از طریق اندیشه‌های دریافت شده در جهان درونی خود به بحث پردازیم. به عبارت دیگر، فرگه برای آنکه علم را بین‌الذهانی و عینی بسازد، معتقد می‌شود که اندیشه باید عینی و مستقل از ما باشد، اما وقتی ما به اندیشه دست می‌یابیم باید به نحوی آن را یا ایده‌ای درباره آن را، نزد خود حاضر کنیم و به اصطلاح اندیشه را به عالم درونی خود وارد کنیم. در حقیقت علم ما به موضوع خاصی که از طریق یک گزاره بیان می‌شود، خود آن اندیشه خارجی

و عینی نیست، بلکه این موجود داخلی (ایده‌ما درباره‌آن اندیشه‌عینی) علم ما را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، علم هر فرد از علم فرد دیگر متمایز می‌شود و علم هر کدام متعلق شخصی او می‌شود. به بیان دیگر، بار دیگر به ساجکتیو بودن علم می‌رسیم و این به معنای بیهوده‌شدن تمام کوشش فرگه در تبیین عینی اندیشه است.

از سوی فرگه به این اشکال می‌توان چنین پاسخ گفت که این مرتبه از معرفت خارج از موضوع مورد مناقشه است. همین که در مرتبه‌اندیشه توانسته‌ایم به یک امر ثابت و بدون تغییر دست یابیم، ادعای ما ثابت شده و به هدف خود دست یافته‌ایم. اما این پاسخ در صورتی صحیح است که ما به تبادل یک اندیشه ثابت بین دو و یا چند اندیشنده مختلف، پس از فراچنگ آوردن آن توجهی نکنیم (که صد البته فرگه به این مقام توجه داشته است). به نظر می‌رسد اگر بخواهیم به این تبادل و هم‌فکری میان اندیشنده‌های مختلف که اندیشه واحدی را به صورت جداگانه به فراچنگ آورده‌اند توجه کنیم، که باید چنین کنیم تا به هدف اصلی تبیین اندیشه دست یابیم، اشکال جدی‌ای رخ می‌دهد که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم.

همانطور که اکثر بررسی‌ها پس از فرگه بدین نکته اشاره دارند، باید اعتراف کرد که دریافت اندیشه با ابهام‌های فراوانی همراه است و فرگه روند و شیوه خاصی را برای این موضوع مشخص نکرده است. اما به نظر می‌رسد ادعای او را بتوان این‌گونه تفسیر کرد که فراچنگ آوردن اندیشه به معنای تأثیرپذیرفتن از آن است، نه دریافت آن؛ بدین معنا که وقتی ما یک اندیشه را به فراچنگ می‌آوریم، از آن در ذهن خود تأثیری می‌پذیریم، نه آنکه آن را به درون خود منتقل کنیم. زیرا جایگاه حقیقی و نهایی اندیشه در عالم سوم است. برای مثال، می‌توان این‌گونه بیان کرد که دریافت اندیشه و به فراچنگ آمدن آن، همچون برخورد توپ به بدن است. در این حالت، ما از توپ تأثیری پذیرفته‌ایم، اما خود آن به عنوان امری مستقل از میان نرفته و به درون ما نیز منتقل نشده است.

اما بر این‌گونه تفسیر چند ایراد وارد است:

۱. اگر مقصود فرگه این بود، چرا او اصطلاح «فراچنگ آوردن» را به کار گرفته و از اصطلاح «تأثیرپذیری» بهره نبرده است؟ در واقع، فرگه با طرح این اصطلاح درصدد بیان این نکته است که دریافت اندیشه با انواع دیگر دریافت‌ها، همچون دریافت ایده‌ای از یک امر خارجی، متفاوت است.

۲. فرگه اندیشه را معنای جملات می‌داند. هرچند وی آن را امری مستقل و عینی معرفی می‌کند، اما ماهیت آن را شبیه موجود خارجی نمی‌داند. پس معنای یک جمله، امری غیر فیزیکی است. پس می‌توانیم ادعا کنیم که با به فراچنگ آوردن اندیشه، آن را به درون ذهن خود منتقل کرده‌ایم، نه آنکه تنها تأثیری جداگانه از آن پذیرفته‌ایم که بخواهیم از این طریق میان اندیشه و تأثیر آن بر اندیشنده تفاوت قائل شویم.

در این صورت، می‌توان گفت که اندیشه به عالم درونی ما وارد می‌شود و ما بر اساس آن به تبادل نظر می‌پردازیم. البته افراط در این عقیده نیز سبب می‌شود اندیشه به یک امر خصوصی و غیرقابل دسترس تبدیل شود. باید توجه داشت هنگامی که بیان می‌کنیم اندیشه را به فراچنگ آورده و آن را به عالم درونی خود منتقل کرده‌ایم، باز هم در نظر داریم که اندیشه‌ها باید در عالم سوم حضور داشته باشند و ارتباط بین‌الذهانی ما با افراد دیگر بر اساس درک مشترک دو طرف از عالم سوم برقرار می‌شود.

۳. حال اگر هر فرد حاضر در یک بحث مشترک بخواهد درک خود از اندیشه را به بحث بگذارد، آیا باز هم ایرادهایی شبیه به آنچه که برای تبادل ایده‌ها برشمردیم به وجود نمی‌آید؟ یعنی اگر اندیشه‌ها یا درک و تصویری از آنها که به عالم درونی ما وارد شده‌اند موضوع بحثمان باشد، آیا بحث ما بر اساس فهم شخصی ما از اندیشه نخواهد بود؟ آیا اندیشه نباید یک امر عمومی باشد؟ اگر این‌گونه نباشد که باز هم اندیشه همچون ایده‌ها امری خصوصی و شخصی خواهد شد.

یکی از توجیه‌هایی که ایده را از اندیشه جدا می‌کرد و به نظر فرگه آن را برای بسط دانش بشری مناسب می‌ساخت، این بود که ایده‌ها امری ذهنی و شخصی‌اند و به این دلیل هیچ‌کس توانایی دسترسی به ایده شخص دیگری را ندارد. در صورتی که اندیشه، طبق تعریف، امر مشترکی است. برای مثال، هر فرد یک ایده خاص از دیدن توت فرنگی در ذهن خود دارد که شخص دیگر هرگز نمی‌تواند آن ایده را همان‌گونه که دارنده آن درک می‌کند، ادراک کند. حتا اگر دارنده ایده تمام تلاش خود را معطوف به توضیح و تشریح ایده خود کند، باز هم فرد دوم نمی‌تواند ایده توت فرنگی او را همچون خود او درک کند. (Frege, 1956: 292-294)

اما بنا بر این بود که اندیشه‌ها این‌گونه نباشند. اگر اندیشه پس از درک و فراچنگ آمدن از گزاره به عالم درونی ما وارد می‌شود و ما از آن تأثیر می‌پذیریم، با کدام استدلال و با چه تضمینی

می‌توان ثابت کرد که این اندیشه به همان صورت عینی که هست به اشتراک گذاشته می‌شود و فهم اندیشنده در آن دخالت نمی‌کند؟

به نظر می‌رسد چنین تضمینی در تبیین اندیشه از سوی فرگه ارائه نشده است. گویی فرگه این امر را مسلم گرفته و نیازی به ارائه استدلال له یا علیه مخالفین آن نمی‌بیند. در صورتی که ماهیت این فرایند همانطور که بیان شد، تا حد زیادی مبهم و نامفهوم است. البته تنها توجیه فرگه این است که:

اندیشه [با انتقال یافتن] از کنترل اندیشنده خارج نمی‌شود، زیرا اندیشنده هیچ کنترلی بر آن ندارد. هنگامی که یک اندیشه به فراچنگ می‌آید نخست آنها تغییراتی را در جهان درونی اندیشنده به وجود می‌آورد، اما از حیث ذات واقعی [اندیشه] ثابت [و بدون تغییر] باقی می‌ماند، زیرا تغییرات صرفاً در امور غیر ذاتی [آن] واقع می‌شود.^{۱۱}

این کلام فرگه بسیار مبهم است. از این بیان فرگه که اندیشنده هیچ کنترلی بر اندیشه ندارد، می‌توان به نوعی برای توجیه بخش اصلی نقد به نگاه فرگه استفاده کرد. به نظر می‌رسد فرگه آن قسمتی از اندیشه را در ورای کنترل اندیشنده می‌داند که به امور ذاتی آن مرتبط است و نه امور غیر ذاتی آن؛ زیرا وی در همین بیان به تغییر در امور غیر ذاتی اندیشه تصریح دارد. پس خود وی نیز به نوعی به این دو پاره بودن اندیشه، دست کم در سطح ویژگی‌ها و تقسیم آن به ذاتی و غیر ذاتی، باور دارد. در این صورت، می‌توان مدعی شد که فرگه در این تقسیم دچار ایرادهایی می‌شود که بی‌توجهی به آن سبب نقض تعریف اولیه اندیشه می‌گردد. زیرا در آغاز صحبتی از دو پاره بودن اندیشه در میان نبوده است و با قبول این فرض، اساساً ماهیت اندیشه و نحوه کارکرد آن نقض خواهد شد.

برای توضیح بیشتر، می‌توان عبارت مذکور از فرگه را دوگونه تفسیر کرد. در تفسیر اول، که نگارنده موافق آن است، این اشتباه فرگه به صورت مشخص و بر اساس اصول و چارچوب فلسفه فرگه بررسی و آشکار می‌شود. اما در تفسیر دوم، می‌توان با فرگه همراه شد تا شاید بتوان به نحوی این مشکل را مرتفع نمود.

تفسیر اول: به نظر می‌رسد فرگه در اینجا اشتباهی را مرتکب شده است. در واقع، گویی او اندیشه را دو پاره کرده است.^{۱۲} بدین معنا که یک اندیشه و ماهیت ثابت داریم که در عالم سوم موجود است و اندیشه‌ای نیز داریم که به فراچنگ اندیشنده در آمده است، زیرا او از عبارتهای

«ذات حقیقی» برای اندیشه و «تغییر در ویژگی‌های غیرذاتی» اندیشه سخن به میان آورده است.

با این دو اصطلاح، این‌گونه به ذهن متبادر می‌شود که اندیشه ذات اصلی و امور غیر ذاتی دارد. ذات اندیشه در عالم سوم مستقر است و ویژگی‌های غیر ذاتی آن به واسطه گزاره به فراچنگ اندیشنده در می‌آید. اگر چنین باشد، اندیشه موجود در عالم سوم چه تأثیری بر ما دارد؟! یعنی اگر این‌گونه باشد که اندیشه موجود در عالم سوم، ذات و ماهیت اندیشه باشد و از عالم ما تأثیری نپذیرد، این اندیشه چندان کارا نیست. در اصل، حضور ویژگی‌های ذاتی اندیشه، بدون تعریف دقیق فرگه از چگونگی آن، باعث بروز این ایرادها می‌شود.

شایان ذکر است که فرگه هر چند برخی مطالب را به صورت پراکنده و غیر منظم بیان می‌کند، اما وی هرگز غلط‌نویس نیست و در نوشتارهایش بسیار دقیق و صحیح می‌نویسد. او منظور خود را تا جایی که توان توضیح داشته باشد، دقیق و صحیح ارائه می‌کند. البته سبک نگارش و نوشته‌های او دشوار است، اما همواره اصطلاح‌های خود را به صورت کاملاً بی‌پیرایه و دقیق به کار می‌برد. اما این دو بند از نوشته وی که در انتهای مقاله او نیز واقع شده است، اصطلاح‌ها و واژگانی دارد که با دیگر آرای وی هماهنگی ندارد.

ذات حقیقی اندیشه (True Essence) و ویژگی‌های غیرذاتی اندیشه (inessential Properties) دو اصطلاحی هستند که در مجموعه مقاله «اندیشه» غریب به نظر می‌رسد. «ذات حقیقی اندیشه» چیزی نمی‌تواند باشد جز آنکه آن را به اندیشه موجود در عالم سوم تعبیر کنیم. در حقیقت، باید بیان کنیم که گویی فرگه در اینجا نگاهی افلاطونی پیش گرفته است. افلاطون نیز موجودات عالم مادی را هر چند به گونه‌ای برخوردار از مثل می‌داند، ولی در عین حال اصالت و ذات اصلی را از آن مثال دانسته و موجودات عالم مادی را تنها سایه‌ای از آنها معرفی می‌کند. نظر فرگه نیز شباهت بسیاری با این نظر افلاطون دارد. در حقیقت، بنا به تفسیر اول می‌توان مدعی شد فرگه برای اینکه بتواند از کمند نحوه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری اندیشه و تغییرات آن بگریزد، معتقد می‌شود که اندیشه ذاتی تغییرناپذیر دارد و اگر تغییری رخ می‌دهد در ویژگی‌های غیرذاتی اندیشه است. در واقع، با فرض وجود «ویژگی‌های غیرذاتی اندیشه» می‌توان هر ایراد احتمالی در باب نحوه برخورد و تأثیرپذیری اندیشه را به آن نسبت داد و حیطة تغییرات را در محدوده این ویژگی‌ها تعریف کرد.

این کار در نظام فلسفی افلاطونی توجیه‌پذیر است، زیرا وی نظام فلسفی خود را بر اساس تمایز میان دو سطح ذات و غیرذات تعریف کرده است؛ اما این موضع در فلسفه فرگه جایی ندارد. به نظر می‌رسد در این تعبیرها فرگه راهبردی را برای نجات دیدگاه خود در لحظه آخر به کار برده است. در واقع، بر خلاف رویه جاری در کل مقاله، این اصطلاحات در انتهای مقاله به کار رفته است تا از ایرادات احتمالی بر ماهیت اندیشه جلوگیری شود. در نهایت، اگر بخواهیم این دو کلمه و اصطلاح را بر اساس سایر عبارات و دیدگاه‌های صریح فرگه توضیح دهیم، تفسیر نخست بهترین راه به نظر می‌رسد و توجیهاات فرگه به نظر کارا و کافی نیستند.

تفسیر دوم: بنا به تفسیر دوم می‌توان عبارتهای فرگه را به معنای ذات و غیر ذات ارسطویی تعبیر نکرد. در این تفسیر باید عبارتهای او را هرچند نامناسب و برخلاف ظاهر، در قالب روش تفکر و فلسفه وی تعبیر کنیم و «essence» را نه به عنوان ذات، بلکه به عنوان کلمه‌ای ساده و بدون تأثیر فلسفی تفسیر کنیم و آن را حاکی از حقیقت یک هویت بدانیم. در این صورت، اشکال پیش گفته به دیدگاه فرگه وارد نخواهد شد.

توضیح بیشتر اینکه در تفسیر این دو بند و نیز اصطلاحهای فرگه به جای آنکه توجه خود را به متن اصلی فرگه و نوشته او معطوف سازیم، نظر خود را به شاکله کلی نظام فلسفی وی متوجه کنیم. در غیر این صورت، همان‌گونه که بیان شد این اصطلاحها و عبارتهای فرگه در ناهمخوانی کامل با دیگر مدعیات او قرار می‌گیرد. در حقیقت، ما باید به عنوان یک مخاطب خاص، عبارتهای اصلی فرگه را نه با معنای اصلی آنها، بلکه با توجه به روش تفکر فرگه تعبیر کنیم و آنها را جایگزین عبارتهای اصلی کنیم. در حقیقت، ما باید «ذات حقیقی / واقعی» و «ویژگی‌های غیر ذاتی اندیشه» را نادیده گرفته و این دو اصطلاح مهم و در عین حال مبهم را به واژگانی عادی و بدون بار فلسفی تبدیل کنیم.

اما اشکال تفسیر دوم این است که فرگه به معنای ذات در فلسفه و منطق ارسطویی به خوبی توجه داشته و به نظر می‌رسد درج آنها را به همراه بار فلسفی‌شان در نظر داشته است. از این رو، فرگه ناچار شده است برای اندیشه، ذات حقیقی و ویژگی‌های غیر ذاتی فرض کند. دست کم باید این نکته را در نظر گرفت که فرگه فیلسوف دقیقی است که نوشتاری موجز دارد. پس می‌توانیم بگوییم این تعبیرها و اصطلاحها را به عمد به کار برده است. البته این تفسیر سبب می‌شود نظر فلسفی فرگه درباره اندیشه به مشکلات جدی‌ای دچار شود، ولی شاید او ناچار به

گزینش این‌گونه اصطلاح‌ها بوده است؛ همان‌گونه که ناچار به خلق عالم سوم شده است، هر چند و حتّاً نمی‌تواند در باب ویژگی‌های آن عالم و شرایط اندیشه در آن صحبت کند. در حقیقت، گویی فرگه راهبرد نجات در لحظه آخر را به کار برده است تا اگر به گوشه‌ای از افکار او درباره اندیشه ایرادی وارد شد، پاسخ دهد که این موارد به ویژگی‌های غیر ذاتی اندیشه مربوط است و ذات حقیقی اندیشه از آنها تأثیری نمی‌پذیرد. در نهایت، می‌توان چنین گفت که فرگه با فرض وجود ذات حقیقی برای اندیشه و ویژگی‌های غیر ذاتی برای آن، شاکله و ساختار اندیشه را دچار مشکل جدی ساخته است.

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت که فرگه به وضوح قصد نهایی خود از طرح موضوع اندیشه را نشان داده است. هدف وی از به کارگیری اندیشه این بود که بتواند دانش‌های مختلف را از احاطه‌شدن در حوزه آگاهی شخصی افراد نجات دهد. در واقع، قصد ابتدایی فرگه از تأسیس موضوعی همچون اندیشه را می‌توان دستیابی به روشی یکسان برای فهم امور مشترک میان انسان‌ها دانست. این رویکرد فرگه، یعنی ارائه راه‌کاری مناسب برای حل برخی از مسائل فلسفی از طریق فرض وجود اندیشه، پایه‌گذار مباحث فراوانی در تفکر فیلسوفان پس از او گردید. اما آرای فرگه درباره اندیشه خالی از اشکال نیست. در این نوشتار، تنها به بررسی یکی از این اشکال‌ها پرداختیم و گفتیم که فرگه نمی‌تواند تفسیر درستی از نحوه ارتباط میان اندیشه و اندیشنده به دست دهد. همچنین وی در پایان مقاله خود از دو اصطلاحی استفاده کرده است که در شاکله فلسفی او نمی‌گنجد. با پذیرش این دو اصطلاح در معنای واقعی خود، زیربنای بحث او درباره اندیشه دچار مشکل جدی می‌شود.

باید پذیرفت، همانطور که اکثر مفسران و فیلسوفان تحلیلی بعد از فرگه نیز مستقیم یا غیر مستقیم به این موضوع اشاره کرده‌اند، نگاه فرگه برای برون رفت از مشکل طرح شده نگاه دقیقی است، اما می‌توان راه‌کارهای مناسب‌تر و بهتری را برای آن پیدا کرد و به کار بست. ایراد اصلی‌ای که در این مقاله طرح شد، در کنار نقدها و ایرادات متفاوت دیگری که بر اندیشه از دیدگاه فرگه وارد شده است، این نکته را به ما یادآور می‌گردد که امکان ارتقاء آراء فلسفی و اصلاح پاسخ‌های گوناگون ارائه شده برای چالش‌های پیش رو همواره وجود دارد، حتّاً اگر یکی از این پاسخ‌ها از سوی فیلسوف دقیق‌النظری چون فرگه مطرح شده باشد. در این قسمت پایانی علاوه بر آنچه در متن مقاله به آن پرداخته شد، تنها یک نکته دیگر هم باید مدّ نظر باشد و آن

اینکه بررسی و تبیین ایرادات اندیشه از دیدگاه فرگه می‌تواند راه ما را برای درک، بررسی و تبیین بهتر برخی آراء فلسفی پس از او به خوبی بگشاید. در واقع، از آنجا که فرگه و مباحث طرح شده توسط او آغازگر نگاه نوی در فلسفه تحلیلی و زبان است، بررسی هر چه بیشتر آن موجب قوت ادبیات فلسفه تحلیلی در زبان فارسی خواهد شد.

اما سخن پایانی اینکه نباید تلاش‌های فرگه را برای تشکیل و تدوین فلسفه تحلیلی نادیده انگاشت. به نظر می‌رسد در بستری که نظر فرگه درباره موضوع اندیشه شکل گرفت، یکی از بهترین پاسخ‌های ممکن به ایرادهای موجود، فرض وجود اندیشه باشد. البته درست است که ماهیت اندیشه آن گونه که فرگه بیان کرد، ایرادهایی دارد که برخی از آنها به دلیل ناسازگاری منطقی میان لوازم آن، و برخی دیگر ناشی از بی‌توجهی و توضیح مناسب فرگه درباره آن است، اما باز هم می‌توان در نگاهی فراتر، فرض وجود اندیشه را آغازی مناسب برای رفع برخی از مهم‌ترین ایرادها در حیطه‌های منطق، زبان و معرفت‌شناسی دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. این انتقادات در قرن نوزدهم با ورود مباحث ریاضی به منطق اوج می‌گیرد و در قرن بیستم تکمیل می‌شود. در باب نحوه چرخش منطق ارسطویی به منطق فرگه نک: Sullivan (ed.), 2003: 82-87

۲. همچنین برای بررسی این ادعا و استدلال نک: Frege, 1956: 290-292.

۳. فرگه با تمایز نهادن میان معنا و مصداق جملات، به نوعی نحوه دلالت جمله را اندیشه آن می‌داند. در نظر فرگه، معنای هر جمله که متشکل از کلمات است، مجموعه‌ای از معنای کلمات است که یک اندیشه واحد را پدید می‌آورد (در این زمینه، نک: Mendelsohn, 2005: 37-38). این جمله فرگه نیز به همان موضوعی اشاره دارد که بر اساس آن فرگه معتقد است تمام جملات نمی‌توانند دارای اندیشه باشند. در حقیقت، فرگه معتقد است که معنای جملات دعایی، دستوری و ... را نباید اندیشه به‌شمار آورد. از این رو، وی در تعریف خود بیان داشته است که هر اندیشه معنای جمله است، اما معنای هر جمله‌ای اندیشه نیست.

۴. تفاوت این دو در این است که جملات خبری دارای بخش «تصدیقی کلام» هستند، ولی جملات پرسشی فاقد این بخشند.

۵. برای فهم نظر فرگه درباره گزاره‌هایی که اندیشه ندارند، نک: Textor, 2011: 201-203.

۶. برای آگاهی بیشتر نک: Frege, 1956: 290-292.

۷. فرگه انطباعات حسی، اوهام، خیال، تمایلات، خواهش‌ها و اموری از این دست را جزو ایده‌ها و علم درونی ما می‌داند. نک: Frege, 1956: 299.

۸. برای اطلاع بیشتر از نوع نگاه فرگه به ایده و عالم درونی، نگاه کنید به: Frege, 1956: 299-300

۹. باید در نظر داشته باشیم که فرگه تصمیم یا همان اراده را از جرگه ایده‌ها خارج می‌داند. او توضیح دقیق و روشنی برای این موضوع بیان نمی‌کند که چرا این امر را جزو ایده‌ها نمی‌داند، با وجود اینکه تبعات و آثار آن، همچون دیگر مواردی است که فرگه آنها را ایده می‌نامد (خیال، وهم و...). به نظر می‌رسد این عمل فرگه برای آن است که قصد دارد اندیشه را وارد عالم درونی کند و سپس از طریق اراده اندیشنده و پس از دریافت اندیشه در عالم درونی اندیشنده و تأثیرپذیری از آن، بر عالم بیرون نیز تأثیر گذارد. از این رو، فرگه اراده را از جرگه ایده‌ها خارج می‌کند. برای فهم بیشتر نحوه درک اندیشه و تأثیر اراده بر عالم واقع، نک: Frege, 1956: 307-308.

۱۰. به عبارت دیگر، اندیشه از آن جهت که قابل درک با حواس ما نیست به ایده‌ها شباهت دارد و از آن جهت که مستقل از ماست، به اشیای واقعی شباهت دارد.

۱۱. برای درک بهتر این پاراگراف، متن اصلی آن را نیز در اینجا بیان می‌کنیم:

“It does not leave the control of the communicator by being communicated. For after all a person has no control over it. When a thought is apprehended it at first only brings about changes in the inner world of the apprehender, yet it remains untouched in its true essence, since the changes it undergoes involve only inessential properties.” Frege, 1956: 311

در نظر نگارنده its به اندیشه برمی‌گردد.

۱۲. به نظر می‌آید این دیدگاه بیشتر تحت تأثیر نگاه افلاطون به عالم مُثُل و موجودات مثالی در رابطه با موجودات عالم مادی است. در نظریه افلاطون نیز انفعالات موجودات مادی بر مثل آنها اثر ندارد.

منابع

- Beaney, Michael (1996), *Frege: Making Sense*, London: Duckworth.
- Frege, Gottlob (1956), “The Thought: A Logical Inquiry,” *Mind*, New Series, Vol 65, No. 59, pp. 289-311.

- Mendelsohn, Richard L. (2005), *The Philosophy of Gottlob Frege*, New York: Cambridge University Press.
- Newen, Albert & Ulrich Nortmann & Rainer Stuhlmann-Laeisz (ed.) (2001), *Building on Frege: New Essay on Sense, Content, and Concept*, Stanford: Center for Study of Language and Information (CSLI).
- Noonan, Harold W. (2001), *Frege, A Critical Introduction*, Cambridge: Polity.
- Sullivan, Arthur (ed.) (2003), *Logicism and the Philosophy of Language: Selection from Frege and Russell*, Mississauga: Broadview Press.
- Textor, Mark (2011), *Routledge Philosophy Guidebook to Frege on Sense and Reference*, New York: Routledge.