

ANDRZEJ STEFAŃCZYK

STATUS ONTYCZNY STOICKICH *LEKTA*

WPROWADZENIE

Najpierw bowiem należy uzbroić rozum, by nieugięcie czuwał nad tym, co mu zostało powierzone, a właśnie dział dialektyczny służy umocnieniu intelektu; po drugie dołączyć etykę w celu doskonalenia charakterów; wolne bowiem od niebezpieczeństw jest jej przyjęcie, gdy wcześniej stała się obecna siła logiki; w końcu dołączyć należy rozważania przyrodnicze, są one bowiem raczej boskie i domagają się głębszej rozważań¹.

Dr hab. ANDRZEJ STEFAŃCZYK, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: andrzej.stefanczyk@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5621-0777>.

¹ Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, vii, 23–24 (Sektus Empiryk *Przeciw logikom*, tłum. Izidora Dąbska [Warszawa: PWN 1970], ks. I, s. 7). Grupa pism Sektusa Empiryka *Adversus Mathematicos* występuje w tłumaczeniu na j. polski pod kilkoma tytułami: *Przeciw uczonemu*, ks. I–VI (przekł., wstęp i przypisy Zbigniew Nerczuk [Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007]); *Przeciw fizykom. Przeciw etykom*, ks. IX–XI (przekł., wstęp i przypisy Zbigniew Nerczuk [Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2010]); *Przeciw logikom*, ks. VII–VIII (przekł., objaśnienia Izidora Dąbska [Warszawa: PWN 1970]). Księgi VII i VIII (w polskim wydaniu *Przeciw logikom*) stanowią jedno z głównych źródeł na temat doktryny stoickiej w zakresie ich logiki i filozofii języka; w polskim wydaniu *Przeciw logikom* numeracja jest niezależna od pozostałych ksiąg wchodzących w skład *Przeciw uczonemu*, stąd adresem podawanego w tekście fragmentu przekładu z księgi VII lub VIII jest przekład Izydory Dąbskiej. Numeracja stosuje się do powszechnie stosowanej numeracji u Longa i Sedleya (1987) oraz w *Stoicorum Veterorum Fragmenta* Hansa von Arnima, tzn. księgom VII i VIII *Adversus Mathematicos* odpowiadają w przekładzie polskim księgi I oraz II *Przeciw logikom*. Zapis odniesień do cytowanych źródeł w artykule przedstawia się następująco: DL – Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski (Warszawa: PWN 1984); AM – Sektus Empiryk, *Adversus Mathematicos*; UP – Sektus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie*, przekł. i wstęp Adam Krokiewicz (Warszawa: AKME 1998); SVF – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 2, red. Hans von Arnim (Stuttgart: Teubner 1903, reprint: 1964); Simpl., in Ar. cat. –

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

Przytoczone świadectwo Sekstusa Empiryka wskazuje bardziej na procedurę metodologiczną badań i metodę dydaktyczną niż na rzeczywistą hierarchię ważności i znaczenia poszczególnych działów filozofii w doktrynie stoików. Oto bowiem, aby zrealizować główny postulat stoików, tj. znalezienie spokoju ducha (*ἀταραξία*), należy najpierw rozstrzygnąć problemy kosmoontologiczne, czyli ustalić miejsce człowieka we wszechświecie, opracowując tym samym zagadnienia fizyki, a na tej podstawie można dopiero formułować dyrektywy działania w etyce². Niemniej, aby mieć adekwatny obraz rzeczywistości w badaniach z zakresu fizyki i na tej podstawie budować etykę, należy dysponować zestawem odpowiednich narzędzi, które zapewnią pewność i niezawodność wyników naszych badań. Tego może dostarczyć jedynie logika, stąd ona stoi na początku wszelkich badań filozoficznych³. W zakres tego, co stoicy nazywali „logiką”, tj. znajomością funkcji logosu, czyli rozumu, wchodziło bardzo szerokie spektrum dyscyplin, które obejmują analizę form argumentacyjnych, lecz także retorykę, gramatykę, teorię pojęć i percepcji oraz status myśli i status wypowiedzi językowych, m.in. sądów czy twierdzeń. W ten sposób stoicka logika obejmowała zarówno to, co nazwalibyśmy logiką, jak również filozofię języka i epistemologię (zob. BALTZLY 2019)⁴. Stoicy nazywali w swoich pismach logikę „dialektyką” i według Diogenesa Laertiosa dzielili dialektykę na część, która zajmuje się rzeczami oznaczanymi (*τὰ σημαίνόμενα*) i część, która traktuje o rzeczach oznaczających (*τὰ σημαίνοντα*) oraz o elementach języka⁵. W ramach

Simplicius, *In Aristotelis Categoriam*. Moje autorskie przekłady są oznaczone zapisem w nawiasie kwadratowym [tłum. AS]; wyróżnienia (rozstrzelone znaki) są wprowadzone przeze mnie.

² DL, vii, 40 (s. 388): „Inni przyrównują filozofię do jaja: skorupką jest logika, to, co pod skorupką (białko) – to etyka, a to, co znajduje się wewnątrz najgłębiej (żółtko) – to fizyka. Inni wreszcie przyrównują filozofię do urodzajnej roli: ustawione dookoła ogrodzenie – to logika, owoce – to etyka, ziemia i drzewa – to fizyka”.

³ Stoicy traktowali te działy filozofii integralnie, istnieje silna wzajemna współzależność rozstrzygnięć w jednej dyscyplinie z wnioskami w innej, stąd filozofowie stoicy wykładali wszystkie łącznie. Zob. też DL, vii, 40 (s. 388): „Żadna z tych części nie jest oderwana od innych, jak niektórzy twierdzą, ale wszystkie są ze sobą złączone. I dlatego wykładano je łącznie”.

⁴ Zob. także BARNES, 1999, 65: „Logic is the study of inference, and hence of the items upon which inference depends – of propositional structure (or ‘grammar’), of meaning and reference. That part of their subject which the Hellenistic philosophers called *λογική* (*logike*) was a larger discipline; for *logike* was the science which studies *λόγος* in all its manifestations, and logic is included in *logike* as a part. Indeed as a part of a part. For the Stoics divided *logike* into two subparts, rhetoric and dialectic; and logic is a part of dialectic”.

⁵ DL, vii, 43 (s. 389): „Dialektyka dzieli się na naukę o przedmiocie mowy i języku. Przedmiot mowy obejmuje wyobrażenia i oparte na nich wypowiedzi, zdania niezależne oraz predykaty tudzież wypowiedzi proste i odwrócone, a także rodzaje i gatunki, argumenty, tropy i sylogizmy oraz sofizmaty, odnoszące się do tych słów, bądź do rzeczy”. Por. także DL, vii 62 (s. 399).

dystynkcji w obrębie dialektyki odróżniali: głos – φωνή, słowo – λέξις, które jest mową artykułowaną, ale może nie mieć znaczenia, np. słowo „blitri”⁶, oraz mowę (albo dyskurs) w sensie ścisłym – λόγος, która jest nośnikiem znaczenia (KNEALE i KNEALE 1962, 139)⁷. Z językiem, a z logiką w szczególności, wiąże się waloryzacja sądów na prawdziwe i fałszywe; stoicy jednak odrzucali pogląd, że prawda i fałsz są w mowie czy wypowiedzi, jak również pogląd, że są w procesie myślenia (O'TOOLE i JENNINGS, 2004, 439–440). Stawiali tezę, że prawda i fałsz są w „tym, co oznaczane” (σημαινόμενον), a tym, co oznaczane, jest *lekton* (λεκτόν).

1. CIELESNE (σώματα) I NIECIELESNE (ἄσώματα) W STOICKIM ŚWIECIE

Świat z całą jego zawartością tworzy pasywna materia i czynny Logos-bóg. Te dwie zasady całkowicie się przenikają, a ich interakcja leży u podstaw wszelkich zmian. Czynną zasadą jest Logos-bóg, boska siła przyczynowa, która nasycza cały świat racjonalnością; jest rodzajem zasady, która rozumnie i planowo organizuje świat, nadając mu formę jako całości, i określa cel każdego elementu w świecie. Logos jest zasadą jedności świata jako norma poznania i języka, co jest przedmiotem logiki; jako zasada ontologiczna wszechświata jest przedmiotem nauki o naturze – *physis*; jako reguła wyznaczająca cel, w tym cel działania człowieka, jest przedmiotem etyki (zob. REALE 1999, 333). Te dwa podstawowe komponenty – materia i Logos – są cielesne. Jest to fundamentalna zasada stoicka, że tylko ciała są zdolne do interakcji przyczynowych, a bóg nie mógłby kształtować świata, gdyby brakowało mu przyczynowych mocy. Materia jest czymś dodanym, ponieważ bóg jest całkowicie aktywną siłą sprawczą i dlatego musi być coś biernego, na co on działa. Materia jest więc konstrukcją czysto teoretyczną, nie mającą żadnych własnych cech, które mogłyby mieć jakiś wkład, poza samą

⁶ DL, vii, 57 (s. 395): „Między głosem a wyrazem jest różnica, bo głosem jest także echo, podczas gdy wyrazem może być tylko głos artykułowany. Wyraz tym się różni od zdania, że zdanie zawsze coś znaczy, wyraz zaś może nie mieć znaczenia, np. ‘blitri’, co w wypadku zdania w żaden sposób nie może mieć miejsca”. DL, vii, 57.3–57.8: [...] διαφέρει δὲ φωνὴ καὶ λέξις, ὅτι φωνὴ μὲν καὶ ὁ ἡχὸς ἐστὶ, λέξις δὲ τὸ ἐναρθρὸν μόνον. λέξις δὲ λόγου διαφέρει, ὅτι λόγος ἀεὶ σημαντικὸς ἐστὶ, λέξις δὲ καὶ ἄσημαντος, ὥς ἡ βλίττρι, λόγος δὲ οὐδαμῶς.

⁷ Pierwszą z tych dwóch ostatnich dystynkcji znajdujemy już u Arystotelesa w *Historia animalium*, (IV, 9) 536b 19, a druga znajduje się u Platona w *Teajecie* 163B. Adresy odniesień do Arystotelesa i Platona podaję tu za w/w pracą, s. 139, przyp. 7.

biernością⁸. Materia zatem i bóg są raczej elementami pojęciowymi niż empirycznymi (por. SEDLEY 1998). Na najniższym możliwym do zaobserwowania poziomie, na którym faktycznie można badać kosmiczne procesy zmian, materia i bóg są już przez swoje wzajemne oddziaływanie ukonstytuowane w cztery „elementy”: ziemię, wodę, powietrze i ogień. Spośród nich powietrze i ogień tworzą aktywną i wszechobecną siłę życiową zwaną *pneuma* (πνεῦμα), która poprzez swoją obecność w rzeczach konstytuuje ich właściwości. *Pneuma* jest nośnikiem boskiego Logosu; przenika cały świat i każdą rzecz z osobna; w istocie sposób zorganizowana świata jest efektem napięcia (τόνος) *pneumy* w poszczególnych bytach: im ruch toniczny jest większy, tym określony byt jest wyżej zorganizowany. Na przykład w człowieku jako istocie rozumnej ruch ten jest największy, gdzie natomiast napięcie *pneumy* jest słabsze, tam *pneuma* tym rzeczom zapewnia spójność jako pojedynczym przedmiotom, jak to ma miejsce w przypadku kamienia. W tym całkowicie materialnym i cielesnym świecie istnieją jednak pewne wyjątki, tj. elementy niecielesne: czas (χρόνος), miejsce (τόπος), próżnia (κενόν) oraz *lekton* (λεκτόν)⁹. Dopuszczając istnienie w świecie przedmiotów niecielesnych stoicy musieli zaproponować nową organizację i kategoryzację rzeczy. Ponieważ bytami w sensie ścisłym są tylko ciała, którym przysługuje zdolność działania i doznawania, wprowadzając przedmioty niecielesne, stoicy musieli zrezygnować – jak się wydaje – z terminu „τὸ ὄν” już dobrze ugruntowanego w terminologii filozoficznej przynajmniej od Parmenidesa z Elei, czyli znaleźć inne i nowe pojęcie na oznaczenie najwyższego rodzaju.

Niektórzy zaś wysuwają też wątpliwości w związku z najwyższym rodzajem, bytem w ogóle. Owo „coś” bowiem jest rodzajem obejmującym wszystkie przedmioty, a samo nie jest niczemu innemu podporządkowane (AM, viii, 32, [s. 125]).

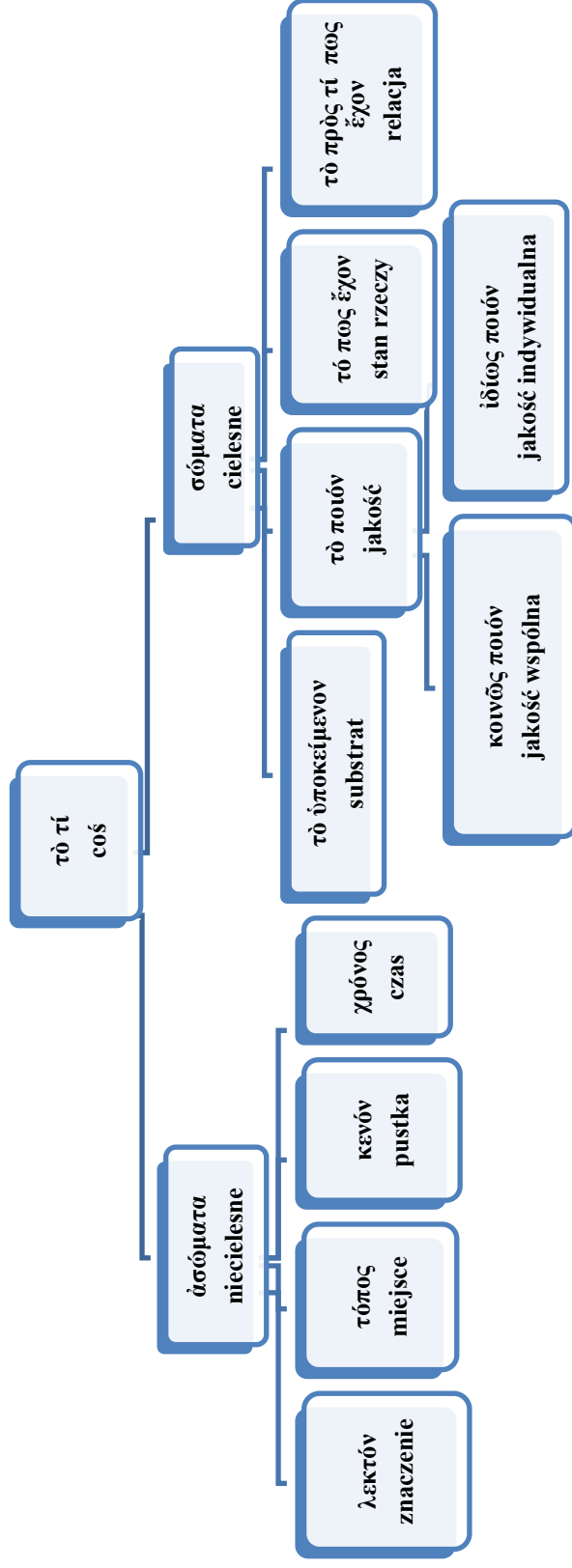
Stoicy więc jako najwyższą kategorię ontyczną wprowadzają „τὸ τί” – ‘coś, które obejmuje zarówno *somata* (σώματα), jak i *asomata* (ἄσώματα)’; rodzaj „coś” obejmuje więc wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje. Filozofowie

⁸ Każde ciało jest materią zawsze połączoną z jakością w sposób nierozdzielny. Istnieje więc w istocie jedna zasada, z której wszystko zostaje wyprowadzone; zasada czynna (τὸ ποιοῦν) i bierna (τὸ πάσχον) – Logos-bóg i materia – nie są dwoma bytami od siebie oddzielonymi; daje się je odróżnić logicznie i pojęciowo, ale ontologicznie właściwie nie można ich od siebie oddzielić, są zatem jedyną rzeczywistością. Jednostkowość, konkretność i różnicowanie rzeczy w świecie jest ontologicznym współistnieniem dwu form – czynnej i biernej – jednej materii.

⁹ Cechą charakterystyczną i wyróżniającą ἄσώματα jest fakt, że nie mają determinacji, tzn. są nieskończone; istnieją w oparciu o jakieś ciało. Pewna niejasność nauki stoickiej w odniesieniu do statusu ἄσώματα zrodziła tu wiele interpretacji, m.in. jako wytworów umysłu albo jego fikcji.

stoicycy w odniesieniu do τὸ τί posługują się kilkoma terminami, mianowicie: εἶναι (być, istnieć) oraz ὑφεστάναι i ὑπάρχειν; dwa ostatnie terminy oznaczają istnienie w oparciu o coś innego, fizycznego, są więc stosowane do *asomata*. Terminu εἶναι z kolei używają jedynie w stosunku do rzeczy cielesnych, co wiąże się z faktem, że czasownik εἶναι w języku greckim supone rozumienie w sensie ‘być gdzieś’, tzn. ‘zajmować jakieś miejsce’ (zob. KAHN 2008, 84–85), a zatem ‘być zdolnym do działania lub doznawania’; te warunki spełniają jedynie *somata*. Z kolei terminy ὑπάρχειν i ὑφεστάναι są stosowane w kontekstach, w których jest mowa o *asomata*; takie użycie tych czasowników wskazuje, że w intencji stoików miały one oznaczać ‘słabszy sposób istnienia’, tzn. oznaczały istnienie w oparciu o jakiś podmiot fizyczny. Czasownik ὑφεστάναι znaczy ‘być’, ‘istnieć’, a także ‘podstawić’, ‘podłożyć’ (por. ABRAMOWICZÓWNA 1965, 482–483), a więc można domniemywać, że *lekton* w intencji stoików istnieje jako „podstawienie” czy odbicie stanów rzeczy w świecie. Z kolei czasownik ὑπάρχειν znaczy ‘dawać początek’, ‘zaczynać’, ‘rozpoczynać’, ‘trafiać się’, jak i ‘wynikać’ (por. ABRAMOWICZÓWNA 1965, 400); stosowanie więc do *lekton* tego terminu nasuwa jego interpretację w szerszej perspektywie, mianowicie jako ‘istnieć’ w sensie ‘stawać się’, czyli bycia w procesie; *lekton* jako sąd (*axioma*) jest więc odzwierciedleniem stawania się świata, zdarzeń w nim i zarazem wynikiem tych zdarzeń; dlatego też może zmieniać swoją wartość (z prawdy na fałsz), a także ginąć, gdy przestają istnieć (εἶναι) dane fakty. Podany poniżej schemat ilustruje dystynkcje ontologiczne, które pozwalają zrozumieć miejsce *lekton* w stoickim uniwersum¹⁰:

¹⁰ Ten schemat z drobnymi modyfikacjami podają za: LONG i SEDLEY 1987, 163.



Ujmując rzecz krótko, należy stwierdzić, że stoickie rodzaje oznaczają aspekty trwałego substratu (τὸ ὑποκείμενον), które, poza jakością (τὸ ποιόν), są w jakiś sposób przygodne i które można od niego oderwać bez niszczenia jego istoty; te rodzaje są wertykalne, przechodzą z niższych do wyższych poziomów konkretności, czyli szczegółowości „bycia tym oto bytem”. Żaden z rodzajów nie jest przypadkowy, wszystkie muszą być obecne w danej rzeczywistości, jeśli ta rzeczywistość ma być ujęta w całej swojej indywidualności. Substrat oznacza materialność rzeczy, jakość oznacza sposób, w jaki materia jest zorganizowana w celu uformowania indywidualnego bytu; stany obejmują czasy, miejsca, działania, rozmiar i kolor; stan zatem opisuje konkretną sytuację i cechy jednostki. Wszystkie cechy objęte kategorią stanu są uważane przez stoików za nieodłączne od jednostki. Pogląd ten harmonizuje z doktryną fizyki stoickiej, że ciała tworzą swoje własne rozciągłości oraz swój własny czas i przestrzeń dzięki napięciom ruchu tonicznego i własnej aktywności. Relacje oznaczają sposób, w jaki dana rzecz jest powiązana z innymi zjawiskami. Żadna z czterech stoickich kategorii nie może być usunięta z jednostki bez zaprzestania jej bycia sobą, tzn. „tym oto jednostkowym fizycznym obiektem”. Takie rozumienie stoickiego bytu stoi w wyraźnej sprzeczności z paradygmatem arystotelesowskiej metafizyki, której jądrem jest trwała i stabilna substancja jako podmiot zmian, podczas gdy stoicki kosmos jest procesem, światem zdarzeń i dynamicznych układów. Na każdym poziomie szczegółowości kategorie odnoszą się do czegoś integralnego z rzeczywistością jednostki. Kategorie odzwierciedlają fizykę konkretnych pojedynczych wydarzeń; choć formalnie wchodzą w zakres logiki, kategorie stoickie są naprawdę istotne dla fizyki, ponieważ są sposobami wyrażania się rzeczywistości (BOCHEŃSKI 1963, 87).

2. LEKTON

W orbicie podanych rozróżnień dotyczących kategorii oraz rodzajów jakości stoicy umieszczają pojęcie *lekton*. Nie zawsze jasne świadectwa dotyczące doktryny stoików w tej kwestii skłaniają do postawienia podstawowych pytań: (a) jak należy interpretować znaczenie terminu *lekton*? (b) czy *lekton* było rozumiane przez stoików jako konstrukt umysłu (c) czy jako coś mającego bardziej namacalny status? Precyzyjna odpowiedź na postawione pytania będzie możliwa wtedy, gdy umieścimy problem *lektonu* w konkretnym dziale

filozofii stoickiej i określimy zakres przedmiotowy tego działu, czyli w tym przypadku logiki¹¹.

2.1. DIALEKTYKA A RETORYKA, CZYLI GDZIE JEST *LEKTON*

Niektórzy stoicy twierdzą, że logika dzieli się na dwie nauki, tj. na retorykę i na dialektykę. [...] Retorykę nazywają stoicy umiejętnością dobrego mówienia o rzeczach wymagających wyjaśnienia, a dialektyką – należyte rozprawianie za pomocą pytań i odpowiedzi; dlatego też określają ją jako wiedzę o tym, co prawdziwe i fałszywe, jak również o tym, co nie jest ani takie ani takie (DL, vii, 41-42 [s. 389])¹².

Dialektyka jako „rozprawianie” dotyczy języka, czyli tego, co składa się na język: słów i pojęć, a konkretnie dotyczy „znaków i tego, co one oznaczają” (DL, vii, 62 [s. 399]). W efekcie dialektyka dzieli się na dwie części: jedna z nich zajmuje się studium „znaków”, czyli językiem i jego strukturami, druga ma za przedmiot „to, co znaki oznaczają”, tj. formy myślenia: (i) przedstawienia (φαντασίαι) oraz (ii) „to, co wypowiedane” (λεκτόν), w tym także sądy (ἀξιώματα) i sylogizmy zbudowane z tych sądów. Pierwsza więc część tego podpodziału, czyli badanie przedstawień, to zasadniczo epistemologia; z kolei badanie „tego, co wypowiedane” jest zasadniczo logiką i obejmuje badanie różnych rodzajów wypowiedzi od strony gramatyki i semantyki, a także zajmuje się badaniem argumentów i form argumentacyjnych. Jonathan Barnes (1999, 67) podaje tu następujący schemat dla zilustrowania stoickich dystynkcji w obrębie logiki:

¹¹ Jednoznacznie wskazuje na logikę stoicką jako naukę o *lekton* J.M. Bocheński, który trafnie także mówi, że stoicka logika jest wyrazem stoickiej filozofii, więc tym samym logika u stoików utraciła „arystotelesowską neutralność”. BOCHENSKI 1962, 127: „Nur ist das Lekton in der Stoa zum Hauptgegenstand der Logik und zum einzigen Gegenstand der formalen Logik geworden. Damit ist freilich die aristotelische Neutralität der Logik preisgegeben und ein bestimmter philosophischer Standpunkt eingenommen; dies schließt aber eine bahnbrechende philosophische Einsicht ein, die um so mehr zu bewundern ist, als sehr viele Philosophen und Logiker, bis in die neueste Zeit, das Lekton mit psychischen Gebilden, ja mit psychischen Vorgängen verwechselt haben. Daß die stoische Logik eine Wissenschaft der Lekta ist, geht aus ihrer Einteilung hervor”. [wyróżnienia AS]

¹² Por. też AM, ii, 6–7: „[...] stoicy przyjmują, że wymowa jest czymś różnym od dialektyki; dialektykę cechuje bowiem zwięzłość, a jej zadaniem jest wymiana argumentów, podczas gdy retoryce właściwe jest długie rozprawianie i szczegółowe opowiadanie”. SEKSTUS EMPIRYK 2007, 94.



Przedstawiony schemat pokazuje główny przedmiot badań logiki w sensie ścisłym, w tym również zasadniczy przedmiot tego artykułu, tzn. *lekton*.

2.2. CZYM JEST LEKTON

Rzeczownikowe określenie τὸ λεκτόν pochodzi od przymiotnika odsłownego (*adiectivum verbale*) λεκτός, który z kolei pochodzi od czasownika λέγειν ('mówić, wypowiadać'). Ponieważ przymiotniki odsłowne w grece mają znaczenie zarówno imiesłowu czasu przeszłego strony biernej (*participium perfecti passivi*), jak i znaczenie możliwości, *to lekton* można tłumaczyć albo jako 'to, co jest wypowiedziane', albo jako 'to, co można (wy)powiedzieć', albo jako 'samą wypowiedź'¹³. Stoicy charakteryzowali *to lekton*

¹³ Szczegółowo i wyczerpująco problem możliwych znaczeń gramatycznej formy *lekton* jako *adiectivum verbale* omawia Michael Frede, który podaje te trzy możliwe rozumienia tego termi-

jako „to, co jest oznaczone”, czyli „znaczenie”, „treść myśli” w wypowiedzi, która coś znaczy (zob. O'TOOLE i JENNINGS 2004, 458). Sekstus Empiryk omawiając problem „tego, co prawdziwe” (περὶ τἀληθοῦς) w doktrynie stoików, podaje obszerną charakterystykę *lekton* w następujący sposób:

Taki oto jest pierwszy rozdział na temat tego, co prawdziwe; lecz był też inny między nimi spór, na zasadzie którego jedni umieszczali to, co prawdziwe, i to, co fałszywe, w treści znaku (τῷ σημαινόμενῳ), inni w dźwięku mowy, inni wreszcie w poruszeniu intelektu. A pierwsze mniemanie sformułowali stoicy mówiąc, że trzy rzeczy są ze sobą sprzężone: treść znaku, znak i to, co realnie istnieje (τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον). Z tych zaś znakiem jest np. „Dion”, treścią znaku ta rzecz, którą on odsłania, a którą my spostrzegamy jako obecną w naszym intelekcie, której natomiast nie pojmują barbarzyńcy, chociaż słyszą dźwięk mowy; to zaś, co realnie istnieje, to przedmiot zewnętrzny, jak np. sam Dion. A z tych rzeczy dwie są ciałami, mianowicie dźwięk mowy i rzecz realnie istniejąca, a jedna jest bezcielesna, mianowicie rzecz będąca treścią znaku (σημαινόμενον πρᾶγμα) i znaczenie (λεκτόν), i to staje się czymś prawdziwym lub fałszywym (AM, viii, 11.1–12.10, [s. 120–121])¹⁴.

Nieco dalej Sekstus doprecyzowuje:

nu. Zob. FREDE 1994, 109. Mates sugeruje z kolei przekład λεκτόν jako „that which is meant” – „to, co się ma na myśli”; tę sugestię wspiera skonfrontowaniem w terminologii stoików λέγειν i προστάττειν; pierwszy termin ma znaczyć „wydawać dźwięk będący znakiem myśli”, a drugi czasownik znaczy „nakazywać”. Adresem w tej argumentacji dla znaczenia λέγειν jest AM, viii, 80.1–80.2: πᾶν τε λεκτόν λέγεσθαι δεῖ, ὅθεν καὶ ταύτης ἔτυχε τῆς προσηγορίας· οὐδὲν δὲ λεκτόν λέγεται [każde znaczenie zaś musi być wysłowione, ponieważ jako takie uzyskało swą nazwę, lecz żadne znaczenie nie jest wysłowione (s. 137)]; natomiast dla znaczenia προστάττειν podaje Plutarcha *De Stoicorum repugnantiis* 1037.D.10–1037.E.1: ὁ γὰρ λέγων μὴ κλέψης λέγει μὲν αὐτὸ τοῦτο μὴ κλέψης, ἀπαγορεύει δὲ κλέπτειν, προστάττει δὲ μὴ κλέπτειν [Kto bowiem mówi: „Nie kradnij”, a jednocześnie mówi te słowa: „Nie kradnij”, zabrania także kraść i nakazuje nie kraść (tłum. AS)]. Zob. MATES 1971, 20 przyp. 6.

¹⁴ Ἄλλ' ἢ μὲν πρώτη περὶ τἀληθοῦς διαφωνία τοιαύτη τις ὑπῆρχεν· ἦν δὲ καὶ ἄλλη τις παρὰ τούτοις διάστασις, καθ' ἣν οἱ μὲν περὶ τῷ σημαινόμενῳ τὸ ἀληθές τε καὶ ψεῦδος ὑπεστήσαντο, οἱ δὲ περὶ τῇ φωνῇ, οἱ δὲ περὶ τῇ κινήσει τῆς διανοίας. καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τὸ τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίῳ, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὐ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένῳ διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαίουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίῳ. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνήν καὶ τὸ τυγχάνον, ἐν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.

[...] stoicy sądzili ogólnie, że to, co prawdziwe, i to, co fałszywe, jest w znaczeniu (ἐν λεκτῷ). Mówili zaś, że znaczenie wypowiedzi jest tym, co jest ugruntowane według racjonalnego przedstawienia, a przedstawienie jest racjonalne wtedy, gdy można rozumem ustalić, czym jest przedmiot przedstawiony (AM, viii, 70.2–70.6, [s. 135])¹⁵.

Z przytoczonych świadectw Sekstusa wyłania się kilka ważnych zagadnień. W pierwszym passusie – według przekazu Sekstusa – stoicy twierdzą, że trzy rzeczy są ze sobą sprzężone: (i) to, co znaczy (τὸ σημαῖνον), czyli – w tłumaczeniu Izydory Dąbskiej – znak, (ii) to, co oznaczane (τὸ σημαίνόμενον), czyli znaczenie lub treść znaku, oraz (iii) to, co realnie istnieje (τὸ τυγχάνον)¹⁶, tj. zdarzenia lub rzeczy w świecie. W drugim passusie z kolei pada stwierdzenie, że to, co wypowiedziane (λεκτόν), tj. znaczenie wypowiedzi, w którym jest to, co prawdziwe i fałszywe, jest w racjonalnym przedstawieniu (λογικὴ φαντασία), a to, czym jest przedmiot przedstawiony (τὸ φαντασθὲν), i w ogóle jego realne istnienie ustala rozum (λόγῳ παραστήσαι).

W pierwszym ustępie element (i) to znak jako fizyczna reprezentacja, czyli dźwięk głosu, (ἢ φωνή), np. słowo „Dion”; element (ii) jest treścią znaku, którą dźwięk mowy odsłania, a my postrzegamy jako obecną w naszej myśli, czego jednak nie rozumieją inni, którzy nie znają danego języka¹⁷; element (iii) jest tym, co realnie istnieje po stronie świata jako obiekt zewnętrzny (τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον), tj. Dion jako jednostka. Elementy (i) i (iii) są przedmiotami fizycznymi, tj. ciałami (σώματα); element (ii) nie jest ciałem, jest niecielesny (ἄσώματον).

Bliższego wyjaśnienia wymaga termin „σημαίνόμενον”, który został oddany w przekładzie polskim jako „treść znaku”. Robert R. O’Toole i Raymond E. Jennings charakteryzują *semainomenon* jako „rzecz samą w sobie” (αὐτὸ τὸ πράγμα), tzn. realny stan rzeczy albo omawiany stan rzeczy, tj. wyrażany w mowie. *Pragma* więc w cytowanym passusie oznacza ‘współistnienie z myślą’. *Pragmata* w tej argumentacji są racjonalnymi prezentacjami, czyli

¹⁵ οἱ Στωικοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος. λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ’ ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστήσαι.

¹⁶ Wymaga krótkiego wyjaśnienia termin „τὸ τυγχάνον” [to tunchanon], który oznacza ‘to, co przygodne’, ‘to, co się przytrafia’, ‘to, co jest (przygodnie) przedmiotem odniesienia’; u stoików wydaje się oznaczać świat zdarzeń wraz z elementami- rzeczami tego świata, który jest rozumiany jak dynamiczne continuum.

¹⁷ Mates tłumaczy „*pragma*” – w polskim przekładzie oddane jako ‘treść znaku’ – jako „the actual entity”, tzn. „realną istność” [...]. Zob. MATES 1971, 21.

„procesami myślenia”¹⁸, które mają obiektywną treść, którą można wyrazić w mowie¹⁹; przy czym treścią przedstawienia jest stan rzeczy oznaczany przez wypowiedź²⁰.

Drugi ustęp z kolei nasuwa pytanie, czym są racjonalne przedstawienia poznawcze²¹ (φαντασίαι λογικαί) i jaka jest rola rozumu w ustalaniu ich adekwatności ze stanami rzeczy w świecie. Pojawia się tu więc temat kryterium prawdy i tego, co prawdziwe. Kwestię „racjonalnych przedstawień” stoików należy rozumieć jako odpowiedź na wysuwany przez wszystkie filozoficzne szkoły epoki hellenistycznej postulat dotyczący kryterium prawdy. Kryterium albo kanon prawdy jest narzędziem do ostatecznego określenia, że coś jest prawdziwe. Stoicy uznawali za takie kryterium przedstawienie kataleptyczne (φαντασία καταληπτική), które charakteryzuje się tym, że jest ono „przedstawieniem, które pochodzi od przedmiotu istniejącego i jest utworzone zgodnie z samym tym przedmiotem” (AM, viii, 86 [s. 139]). Niemniej, jeżeli nawet to przedstawienie kataleptyczne pochodzi od przedmiotu istniejącego, to dodatkowo jest ono obwarowane warunkiem wyrażenia zgody lub odmowy zgody przez władzę kierowniczą duszy (πῶς ἔχων ἡγεμονικόν). Fakt możliwości odmowy, która zawsze istnieje, oznacza jednocześnie możliwość uniknięcia błędu, o ile zostają spełnione warunki „przedstawienia kataleptycznego” (φαντασία καταληπτική)²². Nie oznacza to jednak, że jesteśmy zdolni do zdobywania wiedzy, ponieważ mogą nie istnieć żadne wraże-

¹⁸ Podobne świadectwo znajdujemy u Diogenesa Laertiosa w DL, vii, 51 (s. 393): „Ponadto jedno wyobrażenia są rozumowe, inne nierozumowe (Ἐτι τῶν φαντασιῶν αἱ μὲν εἰσι λογικαί, αἱ δὲ ἄλογοι) [...] Rozumowe są myślami ...” (αἱ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν...). Przytoczony tu passus w zestawieniu z kolejnym opisem doktryny stoików przez Laertiosa wydaje się dobrze charakteryzować znaczenie *pragma* i *lekton* jako korelatów (DL, vii, 57, s. 396): „...bo wypowieda się głosy, a mówi się o przedmiotach, którym przysługuje znaczenie”. (...προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα, ἃ δὴ καὶ λεκτὰ τυγχάνει).

¹⁹ AM viii, 70 (s. 137): „Każde znaczenie zaś musi być wysłowione, ponieważ jako takie uzyskało swą nazwę”.

²⁰ Zob. O'TOOLE i JENNINGS 2004, 437.

²¹ DL, vii, 54 (s. 394): „Za kryterium prawdy stoicy uważają wyobrażenie kataleptyczne, tj. takie, które pochodzi od przedmiotu rzeczywiście istniejącego. [...] kryterium są wrażenia zmysłowe i antycypacja (*aisthesis kai prolepsis*). Antycypacja jest to naturalne pojęcie ogólne (*ennoia phusike ton katholou*). Niektórzy zaś przedstawiciele starszej szkoły stoików uważają za kryterium prawdy rozum (*orthos logos*).”

²² DL, vii, 45-46 (s. 390-391): „Są dwa rodzaje wyobrażeń: wyobrażenie kataleptyczne i wyobrażenie akataleptyczne. Wyobrażenia kataleptyczne, które – jak twierdzą stoicy – stanowią kryterium rzeczy, pochodzą od przedmiotu rzeczywiście istniejącego i jako całkowicie z nim zgodne w nas się odbiły i odcisnęły, akataleptyczne natomiast nie pochodzą od przedmiotu rzeczywiście istniejącego albo, jeśli pochodzą od przedmiotu istniejącego, to w każdym razie nie samoistnego; nie są one ani jasne, ani wyraźne”.

nia, które można bez zastrzeżeń zaakceptować. W epistemologii stoickiej wrażenia poznawcze kataleptyczne miały umożliwiać definitywne stwierdzenie, że dana rzecz jest prawdziwa. Stoicy nie utrzymują jednak, że samo posiadanie wrażenia poznawczego stanowi wiedzę (ἐπιστήμη); w istocie nawet brak zgody na takie wrażenie jest równoważne wiedzy. Prawdziwa wiedza (ἐπιστήμη) wymaga poznania, które jest pewne i niezmiennie w osądzie rozumu oraz połączone w systematyczną całość z innymi rodzajami tego typu poznania (por. BALTZLY 2019).

Stoickie *lekta* więc istnieją w połączeniu z racjonalnymi przedstawieniami, a racjonalne przedstawienia są możliwe do wyrażenia w języku; te racjonalne przedstawienia są procesem myśli²³. Podsumowując, jeżeli dysponujemy ugruntowanymi racjonalnymi przedstawieniami, to tym samym mamy prawdziwe przesłanki; jeżeli mamy prawdziwe sądy (ἀξιώματα) i poprawnie stosujemy reguły wnioskowania, to otrzymujemy zdania prawdziwe i posiadamy prawdziwą wiedzę (ἐπιστήμη).

Przedstawiony wyżej szkic pozostawia jednak pewne niejasności. Mamy nadal jedynie wiedzę negatywną o *lekton*, tzn. wiemy, czym *lekton* nie jest: nie jest więc czymś cielesnym, nie jest przedstawieniem kataleptycznym, nie jest też słowem, bo słowo jest cielesne, ani też wypowiedzią, czyli sekwencją słów, bo wypowiedź językowa również jest cielesna. Pewien trop podsuwa świadectwo Sekstusa Emipryka na temat ujmowania przez stoików prawdy i tego, co prawdziwe.

Niektórzy, a w szczególności stoicy, przyjmują, że prawda (ἡ ἀλήθεια) różni się od tego, co prawdziwe (τὸ ἀληθές), w trojaki sposób [...] prawda jest ciałem, a to, co prawdziwe, jest niecielesne. [...] tym bowiem [co prawdziwe] jest sąd, sąd zaś jest znaczeniem [wypowiedzi] (τὸ λεκτόν), a znaczenie wypowiedzi jest czymś niecielesnym (AM, vii, 38–43, [s. 12]).

Tak więc prawda jako coś psychicznego w duszy, a zwłaszcza jako myśl, jest dla stoików ciałem. Niemniej *lekton* nie jest myślą, nie jest pojęciem subiektywnym (*conceptus subiectivus*) scholastyków. Józef M. Bocheński uważa, że jest to sens wyrażenia (der Sinn des Ausdruckes), scholastyczny *conceptus objectivus*, to, co rozumie się obiektywnie (BOCHEŃSKI 1962, 127). *Lekta* więc, które wprowadzają stoicy, są czymś innym niż wypowiadane znaki językowe oraz myśli w duszy. *Lekta* zatem istnieją jako obiektywnie

²³ Zob. DL, 7, 51 (s. 393): „Ponadto jedne wyobrażenia są rozumowe, inne – nierozumowe [...]. Rozumowe są myślami, nierozumowe nie otrzymały żadnej nazwy”.

różne od nas, od naszej praktyki językowej i od naszych myśli, niemniej muszą istnieć, aby można je było powiedzieć, niezależnie od tego, czy rzeczywiście mówimy, czy nie; podobnie istnieją również rzeczy, o których myślimy, kiedy myślimy, ale różnią się one od naszych myśli, choć są po to, by je pomyśleć, niezależnie od tego, czy ktoś je kiedykolwiek pomyśli, czy nie.

Czym więc są te *lekta*, które możemy wypowiedzieć lub pomyśleć, ale które istnieją niezależnie od tego, co my robimy, mówimy lub myślimy? Jeżeli *lekta* są niezależne od naszych umysłów i od naszych praktyk językowych, to nie mogą mieć koniecznego związku ze słowami, ani powiązania wyznaczanego przez skojarzenia myśli, które moglibyśmy mieć. Paradoksalność tej sytuacji polega na tym, że *lekton*, które jest wypowiedziane, kiedy mówimy, nie może być określone przez wypowiedziane przez nas słowa, a jednak wyraża się przez nasze wypowiedzianie. Jak wskazuje Ada Bronowski, jedyne rozwiązanie jest takie, że *lekton* nie odpowiada słowom, ale temu, co ostatecznie oznacza ciąg wypowiedzanych słów, a zatem *lekton* jest sensem. Innymi słowy, istnieje rozróżnienie między wypowiedzeniem słów, co jest zależne od nas i od zasad praktyki językowej pewnej wspólnoty, a tym, co jest powiedziane przez tę wypowiedź, czyli tym, co jest komunikowane i co można przetłumaczyć na inne języki (BRONOWSKI 2019); mówimy więc sensy, a wypowiadamy słowa. Takie rozwiązanie koresponduje z twierdzeniem Bocheńskiego, który stosuje do *lekton* scholastyczne określenie *conceptus obiectivus*²⁴.

Czym jest *lekton* można spróbować lepiej pokazać poprzez konfrontację z perypatetyckim ujęciem języka. Bliższe przyjrzenie się krytyce teorii *lekta* pozwoli lepiej zrozumieć innowacyjność filozofii stoików w zakresie ich ontologii. Przedstawione wyżej ujęcie *lekton* rodziło zarzut ze strony perypatetyków, cytowanych przez komentatorów Arystotelesa, że rozwiązanie stoików jest obarczone błędem redundancji albo w ogóle jest nieporozumieniem²⁵. Jądrzem krytyki ze strony perypatetyków jest rozbijanie przez stoików

²⁴ *Conceptus obiectivus* należy tu po prostu rozumieć jako pewien przedmiot, czyli rzecz, na którą zorientowana jest intencja naszego umysłu, o ile jest ona obiektem naszego aktualnie zachodzącego poznania.

²⁵ Przykładem są komentarze do *Kategorii* i *Hermeneutyki* Ammoniusza, Boecjusza, Simpliciusza, a także Temistiusza komentarz do *Analitik pierwszych*. Temistiusz w tym komentarzu stwierdza, że „Stoicy, którzy mają tendencję do wprowadzania nowości, nazywają rzeczy (*pragmata*), «tunchanonta» [to, co się spotyka/na co się natrafia – to, co się zdarza], ponieważ chcemy spotkać/(na)trafić rzeczy (*tychein*), myśli (*noemata*) natomiast nazywają «ekforika» [«wypowiedzianymi»], ponieważ wypowiadamy głośno to, co myślimy w naszych umysłach, słowa/głosy zaś nazywają «lekta»». [tłum. AS] Themistius, *In An.Pr.* 92.1-3: οἱ δὲ Στωϊκοὶ καὶ νεωτέρων βαδίζοντες τὰ μὲν πράγματα τυγχάνοντα ὀνόμασαν, διότι τῶν πραγμάτων τυχεῖν βουλόμεθα, τὰ

trójkąta semantycznego Arystotelesa, tj. związku między rzeczą, myślą i znakiem rozumianym jako dźwięk mowy.

Arystoteles najpierw uczy nas w tych wersach, co jest przez nie [nazwy i czasowniki] zasadniczo i bezpośrednio oznaczane, a mianowicie myśli, i że te myśli są pośrednikami, przez które są oznaczane rzeczy; i nie ma nic innego do rozważenia poza tymi, które są między myślą a rzeczą, to właśnie jednak, według stoików, należało postulować i nazwać *lekton*²⁶ (Ammonius, *In de Interpretatione* 17. 24–28; tłum. AS).

W tej rekonstrukcji Ammoniusz przedstawia związek między słowem, rzeczą i myślą w kategoriach mediacji: myśli (νοήματα) pośredniczą między słowami a rzeczami w taki sposób, że słowa oznaczają rzeczy poprzez myśli, tzn. słowa bezpośrednio oznaczają myśli, a pośrednio rzeczy. Według Ammoniusza w ostrym kontraście do tego poglądu stoicy umieszczali *lekta* jako pośrednika między rzeczami i myślami. Ammoniusz podkreśla bezpośredniość odniesienia słów do odpowiadających im myśli, „zasadniczą i bezpośrednią” (προηγουμένως καὶ προσεχῶς) relację znaczenia oraz naturalność, z jaką myśli prowadzą do rzeczy. Chociaż sama ta korespondencja między myślą a rzeczą nie jest w szczególności sposób akcentowana w tekście *Hermeutyki* Arystotelesa, niemniej stała się ona ważnym punktem interpretacji w późniejszej tradycji perypatetyckiej. Formuła „nazwy oznaczają rzeczy poprzez myśli” weszła na stałe do katalogu tez, które są powtarzane w całym korpusie komentarzy do Arystotelesa²⁷. Stoicy, którzy wprowadzają *lekton* pomiędzy myśl i słowo, są przedstawiani jako autorzy próbujący rozbić tę zwartą Arystotelesowską triadę. Ponieważ według Ammoniusza stoicy wstawiają zbędnego pośrednika w solidny schemat Arystotelesowski, w ogóle nie traktuje on wprowadzenia *lekta* jako propozycji zupełnie innego schematu. Ammoniusz ujmując *lekta* jako część procesu językowego, wydaje się formułować zarzut, że *lekta* są podwojeniem roli, jaką myśli odgrywają w odniesieniu do słów. Jest oczywiste, że z perspektywy szkoły perypatetyckiej istnienie *lekta* jako czegoś odrębnego od naszych myśli z konieczności

δὲ νοήματα ἐκφορικά, διότι, ἅπερ ἐν αὐτοῖς νοοῦμεν, ταῦτα εἰς τὸ ἔξω προφέρομεν, τὰς δὲ φωνὰς λεκτά.

²⁶ “πρότερον ἡμᾶς ὁ Ἀριστοτέλης διδάσκει διὰ τούτων, τίνα ἐστὶ τὰ προηγουμένως καὶ προσεχῶς ὑπ’ αὐτῶν σημαίνόμενα, καὶ ὅτι τὰ νοήματα, διὰ δὲ τούτων μέσων τὰ πράγματα, καὶ οὐδὲν ἕτερον δεῖ παρὰ ταῦτα ἐπινεῖν μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος, ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἡξίουσιν ὀνομάζειν”. AMMONIUS 1897.

²⁷ Szerzej i dość dokładnie te komentarze do tekstu Arystotelesa u Simpliciusza, Boecjusza i Dexippusa analizuje A. Bronowski (2019).

prowadzi do destrukcji modelu triady językowej. Istotą napięcia między modelami Arystotelesowskim a stoickim jest inny sposób myślenia o języku i racjonalności: stoicy proponują bowiem przemodelowanie relacji umysłu do świata, czego wynikiem jest zupełnie inna ontologia. Stąd stoickie *lekta* okazują się nie do pogodzenia z modelem perypatetyckim, ponieważ *lekta* wprowadzane przez stoików są czymś odmiennym od języka i umysłu. Dzięki zaprezentowanej krytyce perypatetyckiej wyraźniej można dostrzec, że poprawne zrozumienie teorii *lekta* musi iść w innym kierunku niż ten wyznaczony paradygmatem teorii w duchu arystotelesowskim (BRONOWSKI 2019).

2.3. LEKTON JAKO NIECIELESNE ZNACZENIE

Można postawić pytanie: czym jest to, co mówimy, kiedy mówimy? Diogenes Laertios relacjonuje koncepcję stoików w sposób następujący:

Dlatego istnieje różnica między „mówieniem” a „wypowiadaniem”, bo wypowiada się głosem, a mówi się o przedmiotach, którym przysługuje znaczenie (ἃ δὴ καὶ λεκτὰ τυγχάνει) (DL, vii, 57.6–57.8, [s. 395–396])²⁸.

Natomiast na innym miejscu podaje:

Dział o rzeczach (τῶν πραγμάτων) i o tym, co oznaczane (τῶν σημαινομένων), obejmuje naukę o wypowiedziach, o zdaniach niezależnych, o sądach i sylogizmach, dalej o wypowiedziach niepełnych, obejmujących orzeczenia proste i odwrócone. Mówią, że to, co wypowiadane (*to lekton*), jest zgodne z rozumnym wyobrażeniem. Jedne z tych rzeczy wypowiadanych, jak twierdzą, są pełne, inne niepełne. Niepełne są te, które nie wyrażają czegoś w pełni, np. „Pisze”, bo pytamy „Kto pisze?” Pełne zaś są te, które wyrażają coś w pełni, np. „Sokrates pisze”. Tak więc w niepełnych wyrażeniach mieszczą się tylko orzeczenia, w pełnych zaś mamy sądy, sylogizmy, pytania i dociekania (DL, vii, 63, [s. 399]).

W pierwszym ustępie zwraca uwagę fakt, że stoicy rozróżniają dwa rodzaje działania w obszarze języka i dwa odpowiadające im przedmioty. Z jednej strony mamy wypowiadanie na głos (προφέρεσθαι), z drugiej mówienie lub wypowiadanie w sensie ścisłym (λέγειν). Przedmiotem wypowiadania na głos

²⁸ διαφέρει δὲ καὶ τὸ λέγειν τοῦ προφέρεσθαι προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα, ἃ δὴ καὶ λεκτὰ τυγχάνει.

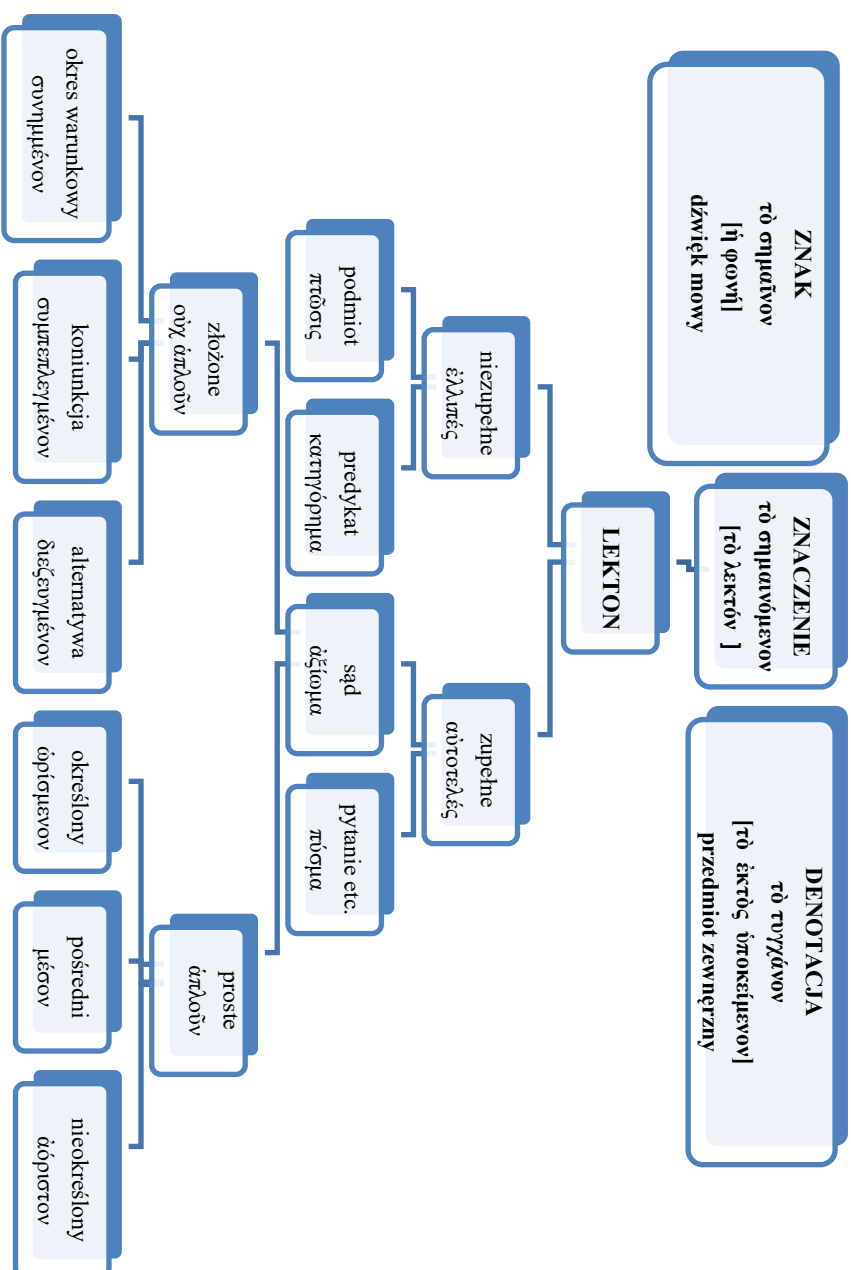
są „głosy” (φωναί), ponieważ „są wypowiedane” (προφέρονται αἱ φωναί), a rzeczy lub stany rzeczy (τὰ πράγματα) są „tym, co mówione”. To właśnie te rzeczy okazują się „tym, co mówione”, czyli *lekta* (por. BRONOWSKI 2019). Wypowiadanie na głos jest czynnością fizyczną, tzn. dźwięk czy głos też jest ciałem, ponieważ „głos jest wypchnięciem powietrza” (DL, vii, 55, [s. 394]) i wywołuje skutek, a „wszystko, co wywołuje jakiś skutek, jest ciałem” (DL, vii, 56, [s. 395]). Z kolei mówienie jest mówieniem o rzeczach lub stanach rzeczy, ich zaś refleksem są *lekta*, czyli znaczenia albo sensy jako skutki zdarzeń w świecie, który jest organizowany przez Logos. Taką interpretację wydaje się potwierdzać zastosowanie czasownika τυγχάνειν w odniesieniu do *lekta*, który to czasownik wyraża aspekt przygodności i tego co jednostkowe²⁹. Zatem *lekta* są inteligibilnym i semantycznym refleksem stanów rzeczy, tzn. działania Logosu w świecie; *lekta* są ujęciami intelektu i odzwierciedlają stany rzeczy w dynamicznym kontinuum rozwoju stoickiego świata, który przenika Logos.

Z drugiego przytoczonego ustępu z Diogenesa Laertiosa, a także z innych świadectw (zob. DL, vii, 51; także Seneca, *Epistulae*, 117, 13), wyłaniają się inne istotne własności *lekta*: (i) *lekta* występują w wypowiedzi, która ma znaczenie, (ii) *lekta* dzielą się na zupełne i niezupełne, (iii) *lekta* zupełne obejmują sądy oraz pytania i dociekania; (iv) jeżeli zaś *lekta* zupełne obejmują sądy, to takim *lekta* musi przysługiwać cecha bycia prawdziwymi albo fałszywymi (por. KNEALE i KNEALE 1962, 141). Pytaniom, dociekaniom, zwrotom zaklinającym, rozkazom i innym podobnym zwrotom, choć są wypowiedziami zupełnymi (λεκτὰ αὐτοτελές), nie przysługuje ocena ze względu na prawdę lub fałsz³⁰; jedynie sądy, proste lub złożone, mogą ostatecznie być prawdziwe lub fałszywe. Podana charakterystyka *lekta* i dysfunkcje w obrębie tej kategorii dają się przedstawić w schemacie, który podaje za Bensonem Matesem³¹:

²⁹ Podobnie czasownik τυγχάνειν w tym kontekście interpretuje Bronowski: „there is the use of ‘tunchanein’, which has a more emphatic force, compared with just ‘einai’, as ‘manifestly is’, compared to just ‘is’, when it comes to indicating an identification, as here between *pragmata* and *lekta*”. Zob. BRONOWSKI 2019.

³⁰ DL, vii, 66 (s. 400–401): „Istnieje różnica między sądem, pytaniem, dociekaniem, zwrotem rozkazującym, zaklinającym, przypuszczającym, wołającym oraz zwrotem podobnym do sądu. Sądem bowiem jest to, co mówiąc orzekamy i co może być albo prawdziwe, albo fałszywe”.

³¹ Zob. MATES 1971, 26; podobnie Dąbska, w: SEKSTUS EMPIRYK 1979, 272, przyp. 16.



Fundamentem tego podziału jest stoickie rozróżnienie na fonetyczne i semantyczne aspekty języka. Zasadnicza dystynkcja w tym schemacie dotyczy odróżnienia fizycznej formy znaku ($\tau\acute{o}$ σημαῖνον), którym może być wypowiedziany dźwięk, słowo zapisane lub obraz, od tego, co ten znak oznacza ($\tau\acute{o}$ σημαίνονμενον), którą to funkcję pełni *lekta*; trzecim elementem jest odniesienie, czyli relacja nazwy do jej desygnatów. Kluczowym pojęciem jest tu $\tau\acute{o}$ σημαίνονμενον, tj. to, co oznaczone przez znaki językowe i co zarazem, jest tym, co wypowiedzane ($\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$). Tego rodzaju przedmioty są charakteryzowane jako „stan rzeczy sam w sobie” ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ τὸ πράγμα) – stan rzeczy wyrażany w mowie. Tak więc *lekta* są to przedmioty umieszczone między dźwiękami mowy, z jednej strony, a światem realnym, z drugiej. *Lekta* zatem są podstawowymi znaczeniami we wszystkim, co mówimy lub myślimy; leżą one u podstaw każdego racjonalnego przedstawienia ($\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ λογική), jakie posiadamy (AM, viii, 70). Ale mogą one się utrzymywać (istnieć w oparciu o coś cielesnego) także wtedy, gdy nikt ich nie wypowiada ani o nich nie myśli, ponieważ są „możliwe do powiedzenia”³².

Zgodnie z przedstawioną klasyfikacją *lekta* dzielą się na zupełne ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ -τελής) i niezupełne ($\acute{\epsilon}\lambda\lambda\iota\pi\acute{\epsilon}\varsigma$). Niektóre *lekta* zupełne są sędami ($\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\omega\mu\alpha$)³³, jak „Sokrates pisze”. Sądy dalej dzielą się na proste ($\acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\upsilon\nu$)³⁴, które tworzy

³² Susanne Bobzien wskazuje, że interpretację *lekta* jako „możliwych do wypowiedzenia”, a więc jako niezrealizowanych wypowiedzi przyjmują m.in. J. Barnes i M. Frede. Symptomatyczne, że Bobzien posługuje się terminem „assertibles” na ten rodzaj *lekta*, który jest sądem – *axioma*. Zob. BOBZIEN 2003, 86, przyp. 2. Takie rozumienie *lekta* potwierdza także to stwierdzenie: „Assertibles can be asserted or stated, but they are not themselves assertions or statements. They subsist independently of their being stated, in a similar way in which sayables in general subsist independently of their being said. This notwithstanding, it is the characteristic primary function of assertibles to be stated. On the one hand, they are the only entities which we can use for making statements: there are no statements without assertibles. On the other, assertibles have no other function than their being stated”. Zob. BARNES I IN. 1999, 93.

³³ Mates analizując stoicką teorię zdań przytacza opinię Gelliusza, który miał twierdzić, że sądem (*axioma*) stoicy nazywają „każdą pełną, zamkniętą myśl, która jest tak wyrażona w słowach, że jest z konieczności albo prawdziwa albo fałszywa”. Zob. MATES 1971, 44. Por. także AM, viii, 70 (s. 135): „[...] stoicy sądzili ogólnie, że to, co prawdziwe, i to, co fałszywe, jest w znaczeniu. Mówili zaś, że znaczenie wypowiedzi jest tym, co jest ugruntowane według racjonalnego przedstawienia, a przedstawienie jest racjonalne wtedy, gdy można rozumem ustalić, czym jest przedmiot przedstawiony. Ze znaczeń zaś jedne nazywają niezupełnymi, inne samoistnymi”. Definicja podana przez Gelliusza znajduje potwierdzenie w świadectwie UP, ii, 104: $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$ αὐτοτελὲς ἀπόφαντον ὅσον ἐφ’ αὐτῷ; a także w tekście DL, vii, 65: $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ αὐτοτελὲς ἀπόφαντον ὅσον ἐφ’ αὐτῷ. U Diogenesa $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ ma jednak tę samą denotację, co $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$ – jak słusznie zauważa MATES (1971, 45).

³⁴ Proste sądy są definiowane negatywnie jako te asercje, które nie są nieproste. Zob. BOBZIEN 2003, 88.

połączenie podmiotu (πρῶσις) i predykatu (κατηγορημα), oraz złożone, tzn. zdania proste połączone spójnikami zdaniowymi (σύνδεσμος). Z kolei sądy proste – według świadectwa Sekstusa Empiryka – dzielą się na (i) określone, jak „Ten idzie”, „Ten siedzi”, (ii) pośrednie³⁵, np. „Sokrates idzie”, „Człowiek siedzi” i (iii) nieokreślone „Ktoś idzie”³⁶. Sądy złożone (οὐχ ἀπλοῦν) są klasyfikowane według spójników, które w nich występują, stąd stoicy podają ich trzy rodzaje: (i) okres warunkowy (συνημμένον), którego przykładem jest zdanie „Jeżeli jest dzień, jest światło”; (ii) koniunkcja (συμπεπλεγμένον), np. „Jest dzień i jest światło” oraz (iii) alternatywa (διαζευγμένον), czego przykładem jest zdanie typu „Albo jest dzień, albo jest noc”.

Podstawowe pytanie, które się wyłania z analizy różnych typów sądów, dotyczy ich statusu ontycznego. W jaki sposób istnieją *lekta* jako sądy, oprócz tego, że są niecielesne? Co to znaczy, że niecielesny sąd jest przedmiotem inteligibilnym?³⁷ Według Sekstusa wszak prawdziwe i fałszywe sądy różnią się statusem ontycznym: prawdziwe twierdzenie przeciwstawia się czemuś, tj. czemuś fałszywemu, i jest ono rzeczywiście istniejące (τὸ ὑπάρχον), podczas gdy fałszywe twierdzenie przeciwstawia się czemuś, tj. czemuś prawdziwemu, ale nie istnieje rzeczywiście (τὸ μὴ ὑπάρχον)³⁸. Trudność polega na ustaleniu, co rozumie się tutaj przez „bycie prawdziwym”.

³⁵ Nazwa „pośrednie” (*meson*) opiera się na fakcie, że te sądy czy asercje nie są ani nieokreślone, ponieważ definiują swój przedmiot, ani określone, ponieważ nie są deiktyczne. Zob. AM vii, 97. Diogenes sąd pośredni nazywa „kategorycznym”. Zob. DL, vii, 69.

³⁶ Zob. AM. viii, 96-97 (s. 142): „Ze zdań prostych jedne są określone, inne zaś nieokreślone, inne wreszcie pośrednie; określone są te, które są wypowiedziane ze wskazywaniem, np. „ten się przechadza”, „ten siedzi”; wskazują bowiem jakiś poszczególnych ludzi. Nieokreślone są podług nich te zdania, w których rządzi jakaś nieokreślona partykuła [morion], jak np. „ktoś siedzi”; pośrednie zaś są te, które taką mają postać: „człowiek siedzi” albo „Sokrates się przechadza”. Mates twierdzi, że brak sądów ogólnotwierdzących w formule „Każde X jest P”, wynika z domniemanego nominalizmu stoików. Benson wyraża przypuszczenie, że „to, co my kwalifikowalibyśmy jako sąd ogólny, stoicy interpretowali jako sąd o odpowiedniej klasie; możliwe wreszcie, że traktowali takie sądy jako po prostu równoważne negacjom sądów nieokreślonych”. Przywołuje dalej świadectwo Sekstusa Empiryka, który mówi, że „definicja ‘człowiek jest śmiertelnym zwierzęciem rozumnym’ ma to samo znaczenie, co ‘Jeśli X jest człowiekiem, to X jest śmiertelnym zwierzęciem rozumnym’” (AM xi, 8). Zob. MATES 1971, 50, przyp. 31.

³⁷ Por. AM, viii, 10: [...] ὅπερ ἀσώματων ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι.

³⁸ Por. AM, viii, 10: „[...] ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ’ αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ [μὴ] ἀντικείμενόν τι ὅπερ ἀσώματων ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι”. Mocniejszą interpretację daje w swoim tłumaczeniu Dąbbska, która oddaje ten passus następująco (s. 120): „Prawdziwe jest więc podług tego to, co istnieje i co sprzeczne jest z czymś innym, a fałszywe to, co nie istnieje i co jest sprzeczne z czymś [innym]. To zaś będąc bezcielesnym sądem (ἀσώματων ἀξίωμα), jest przedmiotem noetycznym”.

Być może sądy, które są prawdziwe, służą jednocześnie jako stany rzeczy, które zachodzą, podczas gdy nie ma odpowiadającej identyczności między zdaniem fałszywym a stanami rzeczy, które nie zachodzą, ponieważ stoicy nie dopuszczali niczego takiego, jak stany rzeczy, które nie zachodzą (zob. BARNES I IN. 1999, 95).

3. PRAWDA I TO, CO PRAWDZIWE

Według ujęcia Sekstusa, stoicy wyraźnie odróżniają prawdę (ἀλήθεια) od tego, co prawdziwe (τὸ ἀληθές):

Niektórzy, a w szczególności stoicy, przyjmują, że prawda różni się od tego, co prawdziwe, w trojaki sposób: istotą, strukturą i możliwością – istotą o tyle, o ile prawda jest ciałem, a to, co prawdziwe, jest niecielesne. I mówią słusznie; tym bowiem [co prawdziwe] jest sąd, sąd zaś jest tym, co wypowiedane (*lekton*), a z kolei to, co wypowiedane, jest czymś niecielesnym. Przeciwnie zaś prawda jest ciałem o tyle, o ile wydaje się poznaniem stwierdzającym wszystkie rzeczy prawdziwe; wszelkie zaś poznanie jest w pewien szczególny sposób czymś, co przysługuje kierującej części duszy, tak jak rozumiemy, że pięść w jakiś szczególny sposób przynależy do ręki; ich [stoików] zdaniem część kierująca duszy jest ciałem; dlatego i prawda ze względu na swój rodzaj jest cielesna (AM, vii, 38–40, [s. 11])³⁹.

Z przedstawionego ustępu wynika, że (i) intelekt jako część duszy jest materialny; „prawda” więc odnosi się do wiedzy, jaką może posiadać osoba; (ii) z kolei „to, co prawdziwe” jest przymiotnikiem stosowanym do sądu, a mówiąc ogólniej, predykaty „prawdziwe” i „fałszywe” stosuje się do przedmiotów trzech rodzajów: sądów, przedstawień (φαντασίαι) i argumentów (λόγοι) (zob. AM, viii, [s. 11])⁴⁰. Wydaje się, że stosowanie tych predykatów w odniesieniu do sądów było w ujęciu stoików podstawowe (zob. KNEALE i KNEALE 1962, 150). Prawda zatem jest materialna, ponieważ jest własnością duszy, która też jest materialna; co więcej, prawda jest „stanem kierującej części duszy” (πῶς ἔχον ἡγεμονικόν) i jest zbiorem, jako wiedza, wielu elementów, jest więc czymś złożonym. Sekstus wskazuje na różnicę między prawdą a tym, co prawdziwe, w znaczeniu (δυνάμει). Należy to zapewne rozumieć w ten sposób, że prawda czyni człowieka mądrym, będąc jego wiedzą, tzn. zbiorem stwierdzonych i trafnie zaakceptowanych przekonań

³⁹ Por. także UP, ii, 81nn.

⁴⁰ Jako przedstawienie (*phantasia*): UP, ii, 138; DL, vii, 79; AM, vii, 244.

o rzeczywistości, podczas gdy to, co prawdziwe, ponieważ jest logiczną treścią zdania, nie musi być przez nikogo stwierdzone, nie ma konieczności, żeby było treścią aktów poznawczych kogokolwiek (zob. SEKSTUS EMPIRYK 1970, 271, przyp. 12; DĄMBSKA 1984, 41). Zachodzi dalej różnica w strukturze, ponieważ to, co prawdziwe, charakteryzuje się jednorodną i prostą naturą, jak to, że w danym momencie „jest dzień”, podczas, gdy prawda jako poznanie jest złożona (AM, vii, 40–41).

Stoicy natomiast mówią, że niektóre z przedmiotów zmysłowych i niektóre z przedmiotów noetycznych są prawdziwe, zaś te zmysłowe nie bezpośrednio, lecz przez odniesienie do przyporządkowanych im przedmiotów noetycznych. Prawdziwe jest więc podług tego to, co istnieje i co sprzeczne jest z czymś innym, a fałszywe to, co nie istnieje i co jest sprzeczne z czymś innym. To zaś, będąc bezcielesnym sądem, jest przedmiotem noetycznym⁴¹ (AM, viii, 10 [s. 120]).

W cytowanym passusie pojawia się kilka wątków zasadniczych dla zrozumienia nauki stoików na temat tego, co prawdziwe. Pierwszym tropem dla zrozumienia cytowanego ustępu jest użycie czasownika *ὑπάρχειν*. Dąmbska tłumaczy go jako „istnieć”, co jednak nie w całości oddaje jego sens, ponieważ jego znaczenie waha się między „istnieć” lub „być rzeczywiście” a „być prawdziwym” w przypadku zdań (por. O'TOOLE i JENNINGS 1962, 151). Stoicki argument przedstawiony w tym passusie jest próbą zdefiniowania prawdziwości sądu za pomocą tego znaczenia. Głównym punktem jest tu wskazanie jako podstawowego wyróżnika tego, co prawdziwe i fałszywe, relacji sprzeczności. Dla każdego przedmiotu, o którym mówimy, że jest prawdziwy, możemy jednocześnie wskazać na coś, co jest fałszywe. W tym miejscu pojawia się temat negacji w języku. Trzeba podkreślić, że negacja sądu dla stoików ma zawsze formę negacji całego zdania. Mówiąc konkretniej, negacja polega na zanegowaniu treści zdania, czyli określonego stanu rzeczy, nie zaś jakiegoś jego elementu (zob. MATES 1971, 49). Tak więc zaprzeczeniem dla zdania „Platon pisze list VII” nie jest „Platon nie pisze listu VII”, ani „Platon pisze nie list VII”, ale „Nie: Platon pisze list VII”. To ostatnie zdanie jest zaprzeczeniem, jakoby taki stan rzeczy miał miejsce. Inaczej jeszcze mówiąc, nie ma przyczyny, jaką jest pisanie listu przez Platona, która mogłaby spowodować zaistnienie skutku, tj. prawdziwość sądu.

⁴¹ οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινὰ καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ, οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τοῖσι νοητά. ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενον τινι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ [μὴ] ἀντικείμενον τινι ὅπερ ἀσώματον ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι.

Pojawia się tu *iunctim* pomiędzy stoicką logiką a ontologią, do czego powrócimy w dalszej części.

Jeśli chodzi o kryterium prawdziwości przedstawień, to z cytatu Sekstusa wynika, że zmysły jako takie nie mogą informować o sprzeczności (zob. KNEALE i KNEALE 1962, 151), a właśnie zmysły tworzą przedstawienia. Wyjaśnieniem prawdziwości przedstawień jest teza, że przedstawienia zmysłowe są prawdziwe nie bezpośrednio, „lecz przez odniesienie do przyporządkowanych im przedmiotów inteligibilnych”. Tak więc prawdziwość przedstawień jest sprzęgnięta z pewnym działaniem rozumu, który niejako opracowuje dane zmysłowe i tworzy przedstawienie rozumowe (φαντασία λογική), z naciskiem na rozumowe. Rozum bowiem jako „władza kierująca” jest też instancją wydającą przyzwolenie, czyli akceptację dla określonych przedstawień, a dla innych nie. Te przedstawienia rozumowe są ujmowane jako *lekta*; są one więc skutkiem stanów rzeczy w świecie, które mogą być prawidłowo odczytane przez rozum.

Kto bowiem mówi: „Jest dzień”, zdaje się, że przyjmuje, że jest dzień. Jeżeli więc jest dzień, wypowiedziany sąd jest prawdą (ἄξιωμα ἀληθές), jeżeli zaś nie jest dzień, sąd jest fałszywy (DL, vii, 65).

Sądy różnią się od zdań swoim stosunkiem do czasów gramatycznych. Najdalej idąca różnica polega na tym, że prawdziwość i fałszywość są czasowymi własnościami sądów. Każda z tych własności może należeć do sądu w jednym czasie i nie należeć do niego w innym czasie. Staje się to oczywiste, gdy określimy warunki prawdziwości sądu: sąd „Jest dzień” jest prawdziwy, gdy jest dzień, a „Pada deszcz w Milecie”, kiedy deszcz w Milecie właśnie pada. Takie rozumienie prawdziwości jest z pewnością bliskie zwykłej, codziennej praktyce: można powiedzieć, że zdanie „Pada deszcz w Milecie” jest prawdziwe teraz, kiedy pada, co jednak sugeruje, że później może być fałszywe. Jeżeli więc stoicy mówią „*p* jest prawdziwe”, należy to zrozumieć jako „*p* jest prawdziwe teraz”. Ta „czasowość” wartości prawdziwości sądów, które wyrażają asercję określonych stanów rzeczy w danym czasie ma szereg konsekwencji dla logiki stoickiej (BARNES I IN. 1999, 95)⁴². Sądy, które zmieniają albo mogą zmieniać swoją wartość logiczną, stoicy

⁴² Autorzy artykułu dostrzegają pewne trudności, które wynikają z twierdzenia, że czas jest w pewien sposób właściwością nieodłączną od sądów; jedną z trudności jest problem statusu indeksów czasu w asercjach, np. „Jutro będę żył”; jeszcze inny związek między twierdzeniem o przyszłości wyrażonym teraz i odpowiednim teraźniejszym stwierdzeniem w odpowiednim czasie przyszłym. Zob. BARNES I IN. 1999, 96, przyp. 53.

nazywali „zmieniającymi się sądami”⁴³. Temporalna koncepcja prawdy rodzi pytania o status czasu gramatycznego i czasu w ogóle w odniesieniu do sądów. Stoicy standardowo rozróżniali przeszłe, obecne i przyszłe sądy; były one wyrażane w czasie przeszłym, teraźniejszym lub przyszłym. Przykładami są: „Sokrates chodził”, „Jest noc”, „Dion będzie żywy”. Stoicy według Sekstusa⁴⁴ rozróżniali między czymś, co jest w przeszłości lub w przyszłości, a wypowiedzią o czymś przeszłym lub przyszłym; Sekstus wyjaśnia, że przeszłe i przyszłe twierdzenia same w sobie nie są przeszłością ani przyszłością, ale dotyczą przeszłości lub przyszłości, choć istnieją w teraźniejszości, podobnie jak twierdzenie teraźniejsze. Stąd ich wartość logiczna przysługuje im w teraźniejszości, wtedy, kiedy są stwierdzane. Cechy, takie jak „być o przeszłości” i „być o przyszłości”, były więc uważane za właściwości samych twierdzeń, a nie tylko za zależne od kontekstu części struktury językowej zdań, które wyrażają te twierdzenia (BARNES I IN. 1999, 95).

Kwestia stosowania czasów w sądach pozwala wnioskować, że zdolność do zmiany (μεταπίπτειν) była uważana za właściwość sądów, taką jak prawdziwość i fałszywość, możliwość i niemożliwość. Przykładem na zmianę wartości sądu jest analiza okresu warunkowego „Jeżeli Dion jest żywy, Dion będzie żywy”; celem tego przykładu jest pokazanie, że nadejdzie czas, kiedy ten okres warunkowy będzie fałszywy, ponieważ poprzednik będzie prawdziwy, zaś następnik fałszywy (zob. KNEALE i KNEALE 1962, 154). Inną z kolei ewentualnością zmiany wartości sądu jest możliwość jego zniszczenia, na co przykładu dostarcza argumentacja Chryzypa przeciwko Diodorowi, w której Chryzyp dowodzi, że niemożliwe może wynikać z możliwego⁴⁵.

⁴³ Por. UP, ii, 234: „[Sofizmat] wnioskowania o tym, co nieoczywiste”, jak twierdzą, należy do rodzaju błędów polegających na zmianie znaczenia” [tłum. AS]. (ἡ δὲ ἐπὶ τὸ ἀδηλον ἀπαγωγὴ, φασίν, ὅτι ἐκ τοῦ γένους τῶν μεταπιπτόντων ἐστίν.)

⁴⁴ Zob. AM, viii, 255 (s. 186–187): „Lecz ci, którzy mówią, nie wiedzą, że czymś innym od tego są rzeczy przeszłe i przyszłe, oznaka bowiem [i to, co oznaczone], są i w tych wypadkach czymś teraźniejszym względem tego, co teraźniejsze. Bo w pierwszym [wypadku]: „Jeśli ten ma bliznę, to miał ranę”, rana istniała kiedyś i przeminęła, lecz to, że on miał ranę, jest sądem, który teraz istnieje i jest orzekany o czymś, co istniało [dawniej]; w tym zaś [drugim wypadku] „Jeśli ten oto został zraniony w serce, umrze”, śmierć jest czymś przyszłym; to jednak, że on umrze, jest sądem w chwili obecnej orzekanym o tym, co będzie w przyszłości, dlatego i teraz jest prawdziwe”.

⁴⁵ Aleksander z Afrodyzji, *On Prior Analytics I*. Wallies, M. (ed.), 1883, Vol. 2.1, 177 nn.. Definicja „możliwości” Diodora ma następującą formułę: „Możliwe jest to, co jest albo będzie” [wyd. Wallies’a. 184]. Mates wprowadza korektę do tej formuły podając ją w następującej formie: „Możliwe jest to, co jest albo będzie prawdziwe”. Boecjusz podaje definicję Diodora pokrewnych terminów (Boethius, *In librum Aristotelis de Interpretatione*- secunda editio, Meiser, C. (ed.) (1880), Leipzig, 234): „Niemożliwe jest to, co będąc (teraz) fałszywe, nie będzie prawdziwe; „Konieczne jest to, co będąc (teraz) prawdziwe, nie będzie fałszywe; „Niekonieczne jest

W. Kneal i M. Kneal rekonstruuja tę skomplikowaną argumentację w sposób następujący: Chryzyp stwierdza, że sąd „Ten człowiek nie żyje” jest niemożliwy, podczas gdy „Dion nie żyje” jest możliwy, choć w przypadku, gdy „ten” odnosi się do Diona, to pierwsze zdanie wynika z drugiego. Chryzyp prawdopodobnie argumentował, że dopóki Dion żyje, sąd „Ten człowiek nie żyje” jest niemożliwy, ponieważ jest wewnętrznie sprzeczny, a po jego śmierci nie istnieje, tak że nie powstaje pytanie dotyczące jego prawdziwości lub fałszywości; z tego wynikałoby, że „Dion nie żyje” nigdy nie może być prawdziwe, podczas gdy „Ten człowiek nie żyje” było fałszywe, tak że okres warunkowy mający pierwsze zdanie jako poprzednik, a drugie jako następnik, byłby poprawny zgodnie z definicją Diodora, a także według samego Chryzypa⁴⁶.

Te dwie charakterystyczne własności sądów stoickich, tj. zmiana wartości prawdy oraz możliwość destrukcji sądu, mają swoje źródło w fakcie, że sądy (albo szerzej *lekta*) traktuje się jako formuły indeksacyjne⁴⁷, czyli takie, których interpretacja i waloryzacja w kategoriach prawdziwości lub fałszywości jest z konieczności związana z kontekstem wypowiedzi. Tym też należy tłumaczyć wymóg wskazania (δείξις) przy kwalifikacji sądów prostych (ἀξιώματα ἀπλά) jako określonych⁴⁸. Sądy określone są orzekane ze wskazaniem przez mówiącego na dany przedmiot, czyli są orzekane deiktycznie: „Ten człowiek spaceruje” czy „Ten siedzi”. Sądy nieokreślone rozpoczyna zaimek nieokreślony: „Ktoś spaceruje”. Sądy pośrednie wreszcie nie są nieokreślone, bo odnoszą się do konkretnego przedmiotu, ale nie są też określone, ponieważ nie są orzekane deiktycznie: „Sokrates spaceruje”. Pomiędzy tymi sądami według stoików zachodzą związki następujące: sąd nieokreślony jest prawdziwy, jeżeli jest prawdziwy odpowiadający mu sąd określony, np. sąd

to, co jest albo będzie fałszywe”. Mates analizując te definicje od strony formalnej twierdzi, że spełniają one „pewne istotne warunki poprawności” oraz że „zachodzą pomiędzy nimi prawidłowe zależności logiczne” [tłum. AS]. Zob. MATES 1971, 57–58.

⁴⁶ Należy tu zauważyć, że sąd (*axioma*) „Dion jest martwy” najwyraźniej nie podlega zniszczeniu (φθείρεται). Słowo „Dion” oznacza indywidualną jakość, która jest zawsze możliwa do wyrażenia, podczas gdy to, co jest wyrażone słowem „ten” w jakiejś konkretnej sytuacji, nie może być wyrażone w zmienionych okolicznościach. Zniszczenie sądu polega na tym, że przestaje być możliwy do wyrażenia, ponieważ nie koresponduje z aktualnym stanem rzeczy. Zob. KNEAL i KNEAL 1962, 154.

⁴⁷ U części współczesnych autorów pojawia się w tym miejscu zwykle termin ‘tokeny-refleksywne’ (ang. token-reflexives). Por. KNEAL i KNEAL 1962, 155.

⁴⁸ Źródła podają, że stoicy wyróżniali (1) trzy typy sądów afirmatywnych: określone, nieokreślone i pośrednie; oraz (2) trzy typy przeczące: negacja, zaprzeczenie i prywacja. Zob. DL, vii, 69–70; AM viii, 96–100.

„Ktoś spaceruje” jest prawdziwy, jeżeli jest prawdziwy sąd „Ten spaceruje” w odniesieniu do konkretnej osoby (AM, viii, 98); sąd pośredni jest prawdziwy, gdy prawdziwy jest sąd określony odpowiadający mu w odniesieniu do konkretnej osoby, np. „Sokrates spaceruje” jest prawdziwe, gdy jest prawdziwe „Ten spaceruje” w odniesieniu do Sokratesa właśnie⁴⁹. Sekstus wprost wyjaśnia, że nieokreślone są nazywane prawdziwymi, kiedy określone są uznane za prawdziwe i dowodzi, że dopóki określone nie jest prawdziwe, żadne zdanie nie może być prawdziwe, z czego należy wnosić, że stoicy uważali sąd określony za podstawowy (KNEALE i KNEALE 1962, 146). Sąd bowiem określony, oprócz wymogu formalnego odpowiedniej swojej konstrukcji i dołączenia elementu $\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$, ma być efektem postrzeżenia kataleptycznego, tj. rozumnego przedstawienia ($\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\alpha\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$).

W przedstawionej wyżej klasyfikacji sądów prostych ($\acute{\alpha}\xi\iota\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\alpha}\pi\lambda\tilde{\alpha}$) uderzają dwie osobliwości. Po pierwsze, nie ma tu rozróżnienia między sądami wyrażonymi przez zdania mające nazwy własne a sądami, które są wyrażone przez zdania posiadające w nazwie rzeczowniki pospolite; można domniemywać, że wynika to z przyjętego systemowego założenia, że nazwy tego typu oznaczają ogólnie jakości ($\pi\omicron\iota\acute{\alpha}$), zarówno wspólne ($\tau\omicron\ \kappa\omicron\iota\nu\omega\varsigma\ \pi\omicron\iota\omicron\nu$), jak i szczegółowe, tj. indywidualizujące ($\tau\omicron\ \iota\delta\iota\omega\varsigma\ \pi\omicron\iota\omicron\nu$), a więc ogólnie należą do jednej kategorii czy rodzaju stoickiego, zatem nie ma tu różnicy istotnej. Po drugie, nie znajdujemy wśród prostych *axiomata* przykładu zdania ogólnego typu arystotelesowskiego; nie ma żadnego przykładu ze słowem „każdy” ($\pi\acute{\alpha}\varsigma$ lub $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ – por. KNEALE i KNEALE 1962, 146). Tę osobliwość tłumaczy również przyjęcie przez stoików tezy fizykalizmu, że stricte istnieją tylko konkretne przedmioty materialne. Ilustruje to fragment z Sekstusa⁵⁰, gdzie przypisuje stoikom pogląd, że definicja od sądu ogólnego

⁴⁹ Zastrzeżenie do prawdziwości sądu pośredniego wedle podanej reguły wysunął Chryzyp z Soloi (279 - 207/4 przed Chr.), który – według świadectwa Aleksandra z Afrodyzji w komentarzu *In Anal. Pr.*, wyd. Wallies, s. 177.25–178.4 – zbudował następujący paradoks (w rzeczywistości przeciw perypatetykom). Jeżeli prawdziwy jest sąd „Dion jest w Atenach”, to prawdziwy jest sąd deiktyczny z odniesieniem do Diona „Ten jest w Atenach”. Chryzyp jednak dowodzi, że w przypadku sądu pośredniego „Dion zmarł”, niemożliwe jest wskazanie, aby sąd „Ten zmarł” był prawdziwy. Zob. MATES 1971, 48. Bobzien podaje ten przykład natomiast w bardziej przystępnej formie: „W przypadku sądów „Dion nie żyje” i „Ten jest martwy” (ze wskazaniem na Diona) wypowiedzianych w tym samym czasie, jeden może być prawdziwy, drugi nie. Dla tego ostatniego twierdzenia mówi się, że jest fałszywe, gdy Dion żyje, ale ulega zniszczeniu, gdy Dion jest martwy, podczas gdy to pierwsze twierdzenie po prostu zmienia swoją wartość prawdziwości z fałszywej na prawdę w momencie śmierci Diona. Powodem zniszczenia sądu określonego jest to, że gdy Dion umarł, przedmiot wskazania, tj. Dion, już nie istnieje”. Zob. BOBZIEN 2003, 90.

⁵⁰ AM, xi, 8 (s. 186–187): „O definicji specjaliści piszą, że różni się od ogólnego sądu jedynie konstrukcją, a pod względem znaczenia (*dunamei*) jest tym samym. I słusznie: kto bowiem mówi

(καθολικόν) różni się jedynie sposobem wyrażania treści. Wyjaśnienie Sekstusa nie wydaje się do końca trafne, ponieważ jądrem problemu są tu poglądy (meta)fizyczne stoików, którzy uznawali istnienie jedynie materialnych konkretów; zatem w takim przypadku, jeżeli chce się być konsekwentnym, należy przyjąć raczej sąd w formie „jeśli coś jest człowiekiem, to jest zwierzęciem rozumnym, śmiertelnym”, niż „człowiek jest rozumnym, śmiertelnym zwierzęciem”; pierwszy wariant w sposób oczywisty wprowadza konkretyzację, tj. wskazuje warunek dla danego konkretnego obiektu i eliminuje tym samym powszechnik⁵¹.

Na podstawie tych ustaleń można sformułować wniosek, że stoicka logika i epistemologia daje się zrozumieć jedynie w świetle rozwiązań z zakresu (meta)fizyki, w tym zwłaszcza w świetle ich koncepcji przyczynowania.

4. PROBLEM ISTNIENIA SKUTKÓW I PRZYCZYN

Z dotychczasowych ustaleń wynika, że według stoików w sensie ścisłym istnieją tylko ciała, które mają zdolność doznawania i działania, czyli bycia przyczyną. Natomiast byty niecielesne istnieją w oparciu o rzeczy fizyczne, czyli ich istnienie jest uzależnione i oparte o istnienie bytów cielesnych. Treści albo znaczenia, którymi są *lekta*, należą do bytów niecielesnych. Jest w takim razie prawdopodobne, że jeżeli *lekta* nie mogą być przyczynami, to są one skutkami. Zasadnicze więc pytanie brzmi: w jaki sposób istnieją niecielesne skutki cielesnych przyczyn?

Stobajos w *Antologii* w dwóch fragmentach podaje ważny trop dla rozwiązania tej aporii:

[fr. 89] Zenon mówi, że przyczyną jest „to, przez co”, podczas gdy to, czego jest przyczyną, jest atrybutem; i że przyczyna jest ciałem, podczas gdy to, czego jest przyczyną, jest orzecznikiem. [Twierdzi, że] jest niemożliwe, aby przyczyna była obecna, a to, czego jest przyczyną, nie istniało jako istniejące rzeczywiście (μη

„człowiek jest zwierzęciem rozumnym, śmiertelnym, pod względem znaczenia głosi to samo, co ten, kto mówi, że „jeśli coś jest człowiekiem, to jest zwierzęciem rozumnym, śmiertelnym”, ale pod względem brzmienia coś innego”.

⁵¹Por. BARNES I IN. 1999, 113: „[...] w kontekście stoickiej teorii definicji i podziału mówi się, że sąd „Każdy człowiek jest racjonalnym, śmiertelnym zwierzęciem” zostało przeformułowane w znormalizowanej formie: „Jeśli coś jest istotą ludzką, ta rzecz jest racjonalna, śmiertelne zwierzę”. To znaczy, ogólnie rzecz biorąc, ‘Wszystkie S są P’ stały się ‘Jeśli coś jest S, to ta rzecz jest P’. Termin używany dla takich uniwersalnych twierdzeń wydaje się być ‘uniwersalny’ (καθολικόν)” [tłum. AS].

ὑπάρχειν). Teza ta ma następujący sens: przyczyną jest to, z powodu czego coś się dzieje, jak np. z powodu roztropności pojawia się roztropność, z powodu duszy pojawia się bycie żywym, a z powodu wstrzemięźliwości pojawia się bycie umiarkowanym.

[fr. 336] Chryzyp mówi, że przyczyną jest „to, przez co”; i że przyczyna jest bytem i ciałem (podczas gdy to, czego jest przyczyną, nie jest ani bytem, ani ciałem) i że przyczyną jest „ponieważ”, podczas gdy to, czego jest przyczyną, to „dlaczego”. Mówi, że wyjaśnienie jest stwierdzeniem przyczyny lub stwierdzeniem dotyczącym przyczyny jako przyczyny⁵². [tłum. AS]

Przytoczone fragmenty mają wyjaśnić stoickie ujęcie relacji pomiędzy przyczynami a skutkami. Z pierwszego passusu wynika, że przyczyna jest ciałem, więc jest jedyną prawdziwą rzeczywistością, jest podmiotem i substratem, skutek natomiast jest atrybutem, który jest niecielesny; stąd skutki są orzecznikami, a orzeczniki, jak wiemy, są „tym, co wypowiedane” (*lekta*). Ta dziwna sytuacja daje się wyjaśnić, jeżeli uświadomimy sobie, że jeżeli zakłada się tylko istnienie bytów cielesnych, to jednocześnie należy przyjąć, że mogą istnieć jedynie byty jednostkowe. Skoro treści myśli wyrażają własności wielu jednostek (np. „człowiek”, „niebieski” itp.) i stąd są orzekane o większej ilości obiektów, nie są jednostkowe, a więc nie są cielesne; są one niecielesne „w sensie negatywnym, wskazującym na brak cechy typowej dla rzeczywistości i bytu, którą to cechą – według stoików – jest jedynie cielesność” (REALE 1999, 347). Predykaty są więc skutkami istnienia i działania jednostkowych bytów cielesnych, których efektem są na początku „rozumowe prezentacje” (φαντασῖαι λογικαί) w umyśle, który je „opracowuje”⁵³,

⁵² Stobajos, *Anthologium*, I, 138, 14 - 139, 4 (SVF, I, 89 i II, 336): Ζήνωνος αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ, οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγορημα. ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρ εἶναι, οὗ δὲ ἐστὶν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν. τὸ δὲ λεγόμενον τοιαύτην ἔχει δύναμιν· αἰτίον ἐστὶ δι' τὴν ψυχὴν γίνεται το ζῆν καὶ διὰ τὴν σωφροσύνην γίνεται τὸ σωφρονεῖν.

[...] Χρῦσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὃ. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα (οὗ δὲ αἴτιον μήτε ὄν, μήτε σῶμα) καὶ αἴτιον μὲν ὅτι, οὗ δὲ αἴτιον διὰ τι. Αἰτίαν δ' εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου.

⁵³ Stoicy wyróżniali prezentacje percepcji zmysłowej i prezentacje myśli; świadectwem tego jest rozróżnienie między „peryptozą” i „metabazą”, tj. między bezpośrednim poznaniem za pomocą zmysłów (np. coś jest białe lub czarne, słodkie lub gorzkie), a formacją idei, która polega na swoistym przejściu od percepcji zmysłowej do procedury opracowania materiału dostarczonego dzięki percepcji zmysłowej; metabaza jest czymś charakterystycznym dla człowieka. Por. AM, viii, 276, 288; także Epiktet, *Diatryby*, I, 6, 10. Ta twórcza moc ludzkiego umysłu sprowadza się do zdolności scalania, przenoszenia, powiększania lub zmniejszania udostępnionego przez zmysły materiału. Zob. AM, viii, 58, 60. Inne przykłady metabazy można znaleźć u Sekstusa pod adresami: AM, i, 25; iii, 40; viii, 59; ix, 393; xi, 250.

a następnie *lekta*, czyli znaczenia i sądy. Tak więc *lekta* w szerokim sensie są skutkami istnienia ciał i zdarzeń w cielesnym świecie. Predykat (κατηγορία), definiowany przez Diogenesa jako ‘to, co wiąże się z jedną lub z wieloma rzeczami’⁵⁴, wydaje się wyrażać i wskazywać relacje, jakie zachodzą między cielesnymi rzeczami, i w tym sensie jest ich skutkiem. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala usytuować funkcję predykatu w stoickiej teorii przyczynowości. Michael Frede (1987, 137) pisze, że kanoniczna reprezentacja relacji przyczynowej w stoicyzmie przedstawiała ją jako relację między ciałem a innym ciałem i orzeczeniem prawdziwym tego drugiego ciała. To zgadza się z podawanymi przykładami, które mają ilustrować teorię przyczynowości stoików, że nóż jest przyczyną dla cięcia ciała (AM, ix, 211), a ogień jest przyczyną dla płonienia drzewa. Przedstawiając w ten sposób relację przyczynową, stoicy bez wątpienia korzystali ze swojej koncepcji wszechświata jako dynamicznego kontinuum. Taki pogląd zdaje się zakładać teorię przyczynowości, w której zdarzenia, nie zaś poszczególne byty, są postrzegane jako skutki przyczyn. Zgodnie z tą koncepcją wszechświat jest po prostu całością zdarzeń, które zachodzą w wyniku interakcji przyczynowych między ciałami. Potwierdza to świadectwo Sekstusa, który przypisuje stoikom twierdzenie, że „wszelka przyczyna jest ciałem i że staje się ciałem czegoś niecielesnego poprzez ciało [...] – mianowicie predykatu [...]”⁵⁵. Skutkiem tej interakcji między ciałami jest coś, co dzieje się z ciałem w wyniku działania innego ciała; to „coś, co się dzieje”, samo w sobie nie jest ciałem, ale jest czymś niecielesnym, czyli predykatem, zdarzeniem lub stanem rzeczy⁵⁶.

Na podobnej zasadzie sądy są skutkami zdarzeń w świecie, stawania się świata. Są one zatem prawdziwe, jeżeli są realnymi skutkami rzeczywistych przyczyn w świecie zdarzeń, a fałszywe, jeżeli wyrażają treści, które w świecie nie zachodzą. Istnieje więc *iunctim* między ontologią, rozumianą jako teoria bytu, a logiką, pojmowaną jako nauka o tym, co prawdziwe. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, można także rozstrzygnąć kwestię interpre-

⁵⁴ DL, vii, 64.1-3 Ἔστι δὲ τὸ κατηγορία τὸ κατὰ τινος ἀγορευόμενον ἢ πρᾶγμα συντακτὸν περὶ τινος ἢ τινῶν, [...], ἢ λεκτὸν ἐλλιπὲς συντακτὸν ὀρθῇ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν.

⁵⁵ AM, ix, 211.2–212.1 (s. 61): οἱ Στωικοὶ μὲν πάντες αἰτίον σῶμά φασι σώματι ἀσωμάτου τινὸς αἰτίον γίνεσθαι, οἷον σῶμα μὲν τὸ σμιλίον, σώματι δὲ τῇ σαρκί, ἀσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος, καὶ πάλιν σῶμα μὲν τὸ πῦρ, σώματι δὲ τῷ ξύλῳ, ἀσωμάτου δὲ τοῦ καίεσθαι κατηγορήματος. [...] na przykład ciało, nóż [który jest] ciałem, w odniesieniu do ciała, [jakim jest] mięso, [jest przyczyną] czegoś niecielesnego – mianowicie predykatu „być ciętym”; i dalej: ogień, [który] jest ciałem, w odniesieniu do ciała, [jakim jest] drewno, [jest przyczyną] tego, co niecielesne – mianowicie predykatu ‘być spalonym’.”

⁵⁶ Zob. O’TOOLE i JENNINGS 2004, 442.

tacji i rozumienia samego *lekton*. Otóż *lekton* należy rozumieć zarówno jako „to, co (wy)powiedziane”, czyli jako skutek rzeczywistego działania, tj. zdarzeń czy stanów rzeczy w świecie (przeszłych, teraźniejszych lub przyszłych), jak i jako „to, co możliwe do (wy)powiedzenia”. To drugie znaczenie należy rozumieć w ten sposób, że te określone treści są ciągle możliwe do ujęcia jako przedstawienia i są potencjalnie „wypowiedzalne”, jeżeli nawet nie istnieje podmiot, który o nich myśli albo je wypowiada. Stoicka doktryna w tym punkcie wydaje się więc dość konsekwentna i wewnętrznie spójna.

Źródłem koncepcji *lekton* jest w istocie (meta)fizyka stoicka. Centralną zasadą całej filozofii stoickiej jest zasada Logosu, który z jednej strony jest zasadą jedności świata, a z drugiej jest zasadą, łączącą trzy działy filozofii stoickiej, mianowicie: w logice jest zasadą prawdziwości, w fizyce zasadą twórczą kosmosu i w etyce zasadą normatywną. Logos zatem jest zasadą, która w sposób rozumny organizuje świat, czyli nadaje mu formę według określonego projektu i każdemu elementowi w tym świecie wyznacza jego miejsce i cel. W efekcie działa jako opatrność ($\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$) i zarazem jako przeznaczenie ($\epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$). Logos zatem z tytułu tworzenia świata również rządzi w kosmosie, a więc i w człowieku jako rozumnym elemencie tej rozumnej organizacji. Człowiek jest w stanie uchwycić rozumem znaczenie świata i zrozumieć sens zdarzeń w świecie, a ostatecznie poznać swoje przeznaczenie, tj. na podstawie zrozumienia kosmicznego stawania się sformułować zasady i dyrektywy działania w tym świecie (POHLENZ 1967, 54–55). Człowiek jest częścią Logosu, uczestniczy w tej kosmicznej zasadzie, jest więc w stanie poznać działanie Logosu w świecie i zrozumieć jego znaczenie. Składnikami tego znaczenia są *lekta* jako skutki zdarzeń w świecie, umożliwiające zrozumienie sensu rozwoju świata zarówno w ogólności, jak i w szczegółach, tj. w jednostkowych zdarzeniach, które są rozumnie zaprojektowane ($\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ to również projekt) i określone w swoim przeznaczeniu. *Lekta* więc są sensami wynikającymi z realizacji logosu w świecie, z tego powodu są niezależne od ludzkiej werbalizacji i ujęć poznawczych, nie musi więc istnieć podmiot poznający, aby *lekta* istniały.

PODSUMOWANIE

Świat jest fizycznym kontinuum, nieskończenie podzielny, w którym nie ma miejsc pustych, chociaż sam otoczony jest nieskończoną pustką

(κενὸν ἄπειρον). Założenie cielesności świata oraz jego nieustannej dynamiki jako pewnego ciągu zdarzeń wskazuje przy głębszej analizie, że pewne zjawiska i fenomeny nie zaliczają się do bytów cielesnych. Analiza realnego świata zmusiła stoików do uznania istnienia elementów niecielesnych, za które uznali próżnię (κενὸν), miejsce (τοπός) i czas (χρόνος); analiza języka z kolei skłoniła stoików zarówno do przyznania realności *lekton*, jak i do nadania mu statusu ontycznego niecielesności (zob. BRUNSCHWIG 2003, 217). Jeżeli weźmie się pod uwagę stoicką ideę, że świat jest przesycony Logosem i że jest strukturą na wskroś racjonalną, to *lekta* należy rozumieć jako system „obiektywnych parametrów”, które odzwierciedlają lub reprezentują wewnętrzną racjonalność świata. Rozumując w tych kategoriach, należy uznać, że *lekton* w pewnym sensie zajmuje pozycję między rozumnymi podmiotami a światem; jest rodzajem czegoś (τὸ τί), co stanowi jakby medium, w którym zostaje odwzorowany świat w naszych myślach i w naszym języku. Dzięki *lekta* możemy zrozumieć świat, zaś sam świat dzięki nim jest inteligibilny.

Argumentacja w moim artykule ostatecznie zmierzała do odczytania statusu ontycznego *lekta* w kluczu przyczyna–skutek, co jest prawdopodobną interpretacją doktryny stoików. *Lekta*, wraz z całą domeną poznawczą, są skutkiem zdarzeń i stanów rzeczy w świecie, a materialny świat jest ich przyczyną. Wydaje się, że poprawnym odczytaniem doktryny stoików jest jej rozumienie w kategoriach izomorfizmu między cielesną, przyczynową i racjonalną strukturą stoickiego świata, a pojęciowymi i semantycznymi relacjami między *lekta*. Jeżeli rzeczy w świecie mają wpływ na nas i na nasze umysły poprzez wrażenia, które odbieramy, to nasze ujmowanie i rozumienie tych rzeczy jest powiązane z *lekta*, których struktura odpowiada cielesnej naturze rzeczy.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

- AMMONIUS. 1897. *In Aristotelis de Interpretatione commentarium*. Seria: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. T. IV.5. red. Adolfus Busse. Berolinum: Georgius Reimerus.
- ARNIM, Johannes von. 1903. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. T. 2: *Chrisippi fragmenta logica et physica*. Stutgardia: Teubner. Reprint 1964.
- EPIKTET. 1961. *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Tłum. Leon Jachimowicz. Warszawa: PWN.
- DIOGENES LAERTIOS. 1982. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski. Warszawa: PWN.

- LONG, Anthony A., i David N. SEDLEY. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. T. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEKSTUS EMPIRYK. 1979. *Przeciw logikom*. Tłum. Izydora Dąmbska. Warszawa: PWN.
- SEKSTUS EMPIRYK. 1998. *Zarysy pirrońskie*. Tłum. Adam Krokiewicz. Warszawa: Wydawnictwo AKME.
- SEKSTUS EMPIRYK. 2007. *Przeciw uczonym (Adversus mathematicos I–VI)*. Tłum. Zbigniew Nerczuk. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- SEKSTUS EMPIRYK. 2010. *Przeciw fizykom. Przeciw etykom (Adversus mathematicos IX–XI)*. Tłum. Zbigniew Nerczuk. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- SIMPLICIUS. 2002. *On Aristotle Categories 7–8*. Tłum. Barrie Fleet. London: Bloomsbury Academic.

LITERATURA PRZEDMIOTU

- ABRAMOWICZÓWNA, Zofia, red. 1965. *Słownik grecko-polski*. T. 4. Warszawa: PWN.
- BALTZLY, Dirk. 2019 spring. „Stoicism”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta. Plato.stanford.edu. Dostęp: 12.09.2025. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>.
- BARNES, Jonathan. 1999. „A map of logic”. W: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, red. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld i Malcolm Schofield, 65–66. New York: Cambridge University Press.
- BARNES, JONATHAN, Susanne BOBZIEN i Mario MIGNUCCI. 1999. „Logic”. W: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, red. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld i Malcolm Schofield, 77–176. New York: Cambridge University Press.
- BOBZIEN, Susanne. 2003. „Logic”. W: *The Cambridge Companion to the Stoics*, red. Brad Inwood, 85–123. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOCHEŃSKI, Józef M. 1962. *Formale Logik*. Wyd. 2. Freiburg: Karl Alber.
- BRONOWSKI, Ada. 2019. „What is wrong with lekta? Ancient critics of Stoic logic and language”. *Methodos* 19. <https://doi.org/10.4000/methodos.5276>.
- BRUNSWIG, Jacques. 2003. „Stoic Metaphysics”. W: *The Cambridge Companion to the Stoics*, red. Brad Inwood, 206–232. Cambridge: Cambridge University Press.
- DĄMBSKA, Izydora. 1984. *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej: studia i teksty*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- FREDE, Michael. 1994. „The stoic notion of a lekton”. W: *Language*, red. Stephen Everson, 109–128. Cambridge: Cambridge University Press.
- FREDE, Michael. 1987. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KAHN, Charles H. 2008. „Z powrotem do czasownika «być» i pojęcia bytu”. W: Charles H. Kahn. *Język i ontologia*. Tłum. Bartosz Żukowski, 81–113. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- KNEALE, William, i Martha KNEALE. 1962. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- MATES, Benson. 1971. *Logika stoików*. Tłum. Andrzej Kruk. Warszawa: ATK.
- O'TOOLE, Robert R., i Raymond E. JENNINGS. 2004. „The Megarians and the Stoics”. W: *Handbook of the History of Logic*. T. 1: *Greek, Indian and Arabic Logic*, red. Dov M. Gabbay i John Woods, 397–522. Amsterdam: Elsevier.

- POHLENZ, Max. 1967. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Firenze: Nuova Italia.
- REALE, Giovanni. 1999. *Historia filozofii starożytnej*. T. 3. Tłum. Edward I. Zieliński. Lublin: RW KUL.
- SEDLEY, David 1998. „Stoicism. The foundations of physics”. W: Routledge Encyclopedia of Philosophy. Rep.routledge.com Dostęp: 12.09.2025. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/stoicism/v-1/sections/the-foundations-of-physics>.

STATUS ONTYCZNY STOICKICH LEKTA

Streszczenie

Artykuł podejmuje próbę wyjaśnienia kilku niejasnych zagadnień z teorii języka, epistemologii i logiki stoickiej, a mianowicie: (i) status *lekton* w ontologii stoickiej; (ii) relacja *lekton-axioma*; (iii) kwestia prawdziwości sądów (*axioma*) w doktrynie stoików; (iv) problem *lekton* jako bezcielesnego skutku. Kluczem do rozwiązania tych problemów jest ustalenie statusu ontycznego *lekton* w perspektywie stoickich rozwiązań z zakresu ontologii. Stoicka doktryna *lekton*, która stanowi główny przedmiot wykładu, jest analizowana w świetle świadectw starożytnych o filozofii stoickiej oraz w konfrontacji z najnowszymi ustaleniami współczesnych badaczy problemu. Z analizowanych tekstów oraz z przeglądu różnych strategii rozwiązania problemu statusu ontycznego *lekton* daje się wyprowadzić założenie, że optymalnym pojmowaniem *lekton* jest jego rozumienie w paradygmacie przyczyny i skutku. Główna teza artykułu zatem streszcza się w twierdzeniu, że *lekta* są skutkami działań ciał, czyli odzwierciedleniem albo refleksem stanów rzeczy w świecie. Taka interpretacja *lekta* w kluczu przyczyna-skutek wydaje się najlepiej zapewniać systemową spójność stoickiego fizykalizmu.

Słowa kluczowe: lekton; asomata; stoicyzm; przyczynowanie; skutek

THE ONTIC STATUS OF THE STOIC LEKTON

Summary

The paper attempts to clarify several vague issues in the theory of language, epistemology and Stoic logic: (i) the ontic status of *lekton*; (ii) the *lekton-axioma* relationship; (iii) the question of truthfulness of judgments (*axioma*) in the Stoic doctrine; (iv) the problem of *lekton* as an incorporeal effect. The key to solving these problems is to establish the ontic status of *lekton* in the perspective of Stoic solutions in ontology. The Stoic doctrine of *lekton*, the central issue at hand, is analyzed in the light of ancient writings on Stoic philosophy and confronted with the latest findings of modern scholars on this issue. From the analyzed texts and the review of various strategies for solving the problem of the ontic status of *lekton*, it follows that the *lekton* can be best understood in the paradigm of cause and effect. The main thesis of the article, therefore, is summarized in the claim that *lekta* are the effects of the actions of bodies, i.e., the representation or reflection of states of affairs in the world. This causal interpretation of *lekta* seems to best ensure the systemic coherence of Stoic physicalism.

Keywords: lekton; asomata; Stoicism; causation; effect