

**ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΑΤΟΜΙΚΟΙ  
ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ  
ΚΑΙ  
Ο ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ**

Μελέτη του CYRIL BAILEY

Μετάφραση: ΛΕΩΝΙΔΑΣ Α. ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΔΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2020

## Γ. ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΣ

### 1. Η ζωή και τα κείμενα.

Ο ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΣ είναι μια πολύ λιγότερο σκοτεινή μορφή από τον Λεύκιππο και το κλίμα μυστηρίου το οποίο κρέμεται πάνω από τη ζωή του οφείλεται μάλλον στην δική του περιεργή προσωπικότητα παρά στην έλλειψη μας σε πληροφορίες. Δεν υπάρχει λόγος να αμφιβάλουμε για την σχεδόν καθολική παράδοση ότι η γενέτειρα του ήταν τα Άβδηρα<sup>1</sup> στη Θράκη: η άλλη δήλωση ότι ήταν Μιλήσιος πρέπει να οφείλεται είτε σε σύγχυση με τον Λεύκιππο ή στην επιθυμία να τον συνδέσουν με την Σχολή της Μιλήτου, όπως ακριβώς ο ίδιος ο Λεύκιππος λεγόταν ότι είχε γεννηθεί στην Ελέα. Η ημερομηνία είναι πρακτικά καθορισμένη από τον ίδιο του τον ισχυρισμό στο «Μικρότερο σύστημα του Κόσμου»<sup>2</sup> ότι ήταν «νέος όταν ο Αναξαγόρας ήταν γέρος, καθώς ήταν σαράντα χρόνια νεότερος του». Αυτό συμφωνεί αρκετά καλά με τον ισχυρισμό<sup>3</sup> του Απολλόδωρου ότι γεννήθηκε την ογδοηκοστή Ολυμπιάδα (460-457 π.Χ.) και η «άνθιση» του μπορεί τότε να τοποθετηθεί γύρο στο 420 π.Χ., το οποίο μπορούσε να είναι αρκετά σύμφωνο με την πιο πιθανή άποψη των σχέσεων του με τον Λεύκιππο-ότι ήταν μαθητής του και περίπου δέκα χρόνια νεότερος. Ο ισχυρισμός<sup>4</sup> ότι γεννήθηκε το τρίτο έτος της εβδομηκοστής έβδομης Ολυμπιάδας (470-469 π.Χ.), αν και πιο σαφής, θα τον έκανε μάλλον μεγαλύτερο από ότι είναι πιθανό, ενώ η άγρια δήλωση<sup>5</sup> ότι ο Δημόκριτος και ο Αναξαγόρας ήταν και οι δυο σύγχρονοι με τον Ηράκλειτο, γεννημένος στην αρχή του πέμπτου αιώνα, χρησιμεύει μόνο να δείξει πόσο αναξιόπιστη μπορεί να είναι η παράδοση μας στα θέματα της χρονολόγησης.

Πολλές ιστορίες της ζωής του έχουν φτάσει μέχρι σε μας, κάποιες φανταστικές, αλλά άλλες με τις οποίες φαίνεται δυνατό να δημιουργήσουμε αληθοφανείς περιγραφές. Ο πατέρας του, που το όνομα του δίδεται διαφορετικά σαν Ηγήστρατος ή Αθηνόκριτος ή Δαμάσιππος, ήταν προφανώς πλούσιος και κατείχε θέση στα Άβδηρα και λέγεται ότι είχε ψυχαγωγήσει τον Ξέρξη στην πορεία του δια μέσου της Θράκης. Σύμφωνα με την ιστορία<sup>6</sup> ο Ξέρξης άφησε πίσω του κάποιους από τους ακολούθους του με τον οικοδεσπότη του, και αυτοί δίδαξαν τον Δημόκριτο στην νεότητα του ανατολίτικη αστρονομία και «θεολογία»: αλλά εκτός αν υποθέσουμε ότι παρέμειναν στο σπίτι του Ηγήστρατου για τουλάχιστον εικοσιπέντε χρόνια είναι αδύνατον να δόσουμε πίστη σε αυτή την ιστορία και πρέπει να υποθέσουμε ότι έχουν προκύψει για να εξηγήσουν το αρχικό ενδιαφέρον του Δημόκριτου στον οριενταλισμό. Με το θάνατο του πατέρα του<sup>7</sup>, ο Δημόκριτος,

1 D L ix 34. D A 1. Suidas s v. Δημόκριτος. D A 2.

2 D L ix 41.

3 Ομοίως.

4 Του Θρασύλου, ομοίως.

5 Ευσέβ. *Chron Cyrill c Jul 1* 13. D A 4.

6 D L ix 34.

7 Ομοίως 35, & c

που ήταν ο τρίτος γιός, λέγεται ότι πήρε τα έτοιμα χρήματα σαν μερίδιο του από την κληρονομία και ότι τα ξόδεψε όλα στα ταξίδια, για τα οποία είχε πάθος<sup>8</sup>. Λέγεται ότι επισκέφθηκε την Αίγυπτο και έμαθε μαθηματικά από του ιερείς, και μετά γυρνώντας προς τα ανατολικά πήγε στην Περσία και ακόμη και στην Ινδία, όπου συνομίλησε με τους «γυμνοφιλόσοφους». Δεν υπάρχει τίποτα απίθανο σε αυτά τα μακρινά ταξίδια, και η επίδραση τους μπορεί να χαραχθεί αρκετά σαφώς στην πολύ ευρεία σφαίρα των κειμένων τα οποία αποδίδονται σε αυτόν. Ένας μεγάλος αριθμός μαθηματικών έργων<sup>9</sup> δείχνουν την επίδραση της Αιγύπτου, ενώ μελέτες<sup>10</sup> με τίτλους όπως « Σχετικά με τα ιερά κείμενα της Βαβυλώνας», «Σχετικά με πράγματα στην Μερόη», «Περιγραφή της Χαλδαίας», οποσδήποτε υποστηρίζουν την ιστορία του ταξιδιού στην Αφρική και την Ανατολή. Έχει λεχθεί επίσης ότι είχε τη συνήθεια να μπαίνει σε στοχαστικές απομονώσεις<sup>11</sup>, κατά τις οποίες «ζούσε σε μνήματα», μια πρακτική η οποία μπορεί καλά να είχε προέλθει από του σοφούς της Ανατολής, και η απόδοση σε αυτόν της μυστηριώδους γνώσης<sup>12</sup> και του δώρου της προφητείας<sup>13</sup> σε σχέση με τα σημεία του καιρού ξανά στην ίδια κατεύθυνση. Αν και είναι δύσκολο να χαράξουμε κάποια άμεση ανατολίτικη επίδραση στις κύριες έννοιες της φιλοσοφίας του, προσθέτει στην γραφικότητα του χαρακτήρα του να τον σκεπτόμαστε σαν τον πολυταξιδεμένο άνδρα με την απόχρωση στα μάτια των συγχρόνων του του μυστηρίου της Ανατολής.

Σε σχέση με την φιλοσοφική του εκπαίδευση οι πηγές φαίνεται να συμφωνούν ότι ήταν μαθητής του Λεύκιππου, και πράγματι δύσκολα μπορεί να είναι διαφορετικά, είτε υποθέσουμε ότι τον επισκέφθηκε στη Μίλητο ή, όπως είναι πιθανό, ότι ο ίδιος ο Λεύκιππος<sup>14</sup> ήλθε προς το τέλος της ζωής του στα Άβδηρα και ίδρυσε εκεί την Ατομική Σχολή. Υπάρχουν εντούτοις πολλές άλλες αναφορές σχετικά με την εκπαίδευση του που αξίζουν την προσοχή μας. Είχε βεβαιωθεί ότι επίσης είχε «ακούσει» τον Αναξαγόρα<sup>15</sup>, αλλά αν και δεν υπάρχει τίποτα στην διαφορά της ηλικίας τους που να το κάνει αδύνατο, ούτε μπορούμε να συμφωνήσουμε με τον Διογένη ότι η δήλωση του Δημόκριτου ότι ο Αναξαγόρας έκλεψε τις θεωρίες του σε σχέση με τον ήλιο και τη σελήνη από παλαιότερους φιλοσόφους το κάνει αδιανόητο ότι μπορούσε να ήταν μαθητής του, φαίνεται δύσκολο να φανταστούμε πότε μπορεί να είχαν συναντηθεί εκτός κατά τη διάρκεια της πολύ σύντομης επίσκεψης του Δημόκριτου στην Αθήνα. Περισσότερο πιθανόν η δήλωση σημαίνει κάτι περισσότερο από το ότι υπάρχουν ίχνη της επιδρασης του Αναξαγόρα στην θεωρία του Δημόκριτου. Το ίδιο είναι πιθανόν η αληθινή ερμηνεία του

---

8 Δες τη δική του δήλωση D B 247, που αναφέρεται στη σελίδα 205.

9 D L ix 47. D A 33.

10 Ομοίως 49.

11 Ομοίως 38.

12 Ομοίως 42.

13 Κλημ. *Στρωμ.* Iv 32. Plin N H xviii 341. D A 18.

14 Gomperz, *Greek Thinkers*, p. 317, τελικά βεβαιώνει αυτό, αλλά φαίνεται ότι λείπουν οι μαρτυρίες, εκτός από την φανερά λανθασμένη δήλωση ότι ο Λεύκιππος είχε γεννηθεί στα Άβδηρα. Δες Κεφ. B.

15 D L ix 34.

ισχυρισμού<sup>16</sup> που έχει ως πηγή τον σύγχρονο του Δημόκριτου, το Γλαύκο από το Ρήγειο, ότι «άκουσε έναν από τους Πυθαγόρειους»: μια επίσκεψη στην Μεγάλη Ελλάδα είναι βεβαίως κατανοητό συμβάν στα ταξίδια του, και σίγουρα έγραψε ένα έργο που λέγεται «Πυθαγόρας», αλλά μικρό ειδικό ίχνος του Πυθαγορισμού μπορεί να βρεθεί στις θεωρίες του, εκτός απ' ότι ο Πυθαγορισμός ήταν με τη γενική έννοια η πρόδρομος του Ατομισμού. Μια πιο ενδιαφέρουσα ιστορία<sup>17</sup> λέει ότι ήλθε στην Αθήνα και «γνώρισε τον Σωκράτη», ενώ εξαιτίας της σεμνότητας του απέφυγε να γνωριστεί με αυτόν: «Ἦρθα στην Αθήνα», έλεγε στον εαυτό του, «και κανείς δεν με αναγνωρίζει»<sup>18</sup>: η επίδραση του Σωκράτη θα μπορούσε να εξηγήσει την πολύ μεγαλύτερη υπεροχή του ηθικού ενδιαφέροντος στο Δημόκριτο από ότι σε οποιονδήποτε από τους προδρόμους του.

Η καθολική γνώση του κέρδισε για εκείνον ανάμεσα στους συγχρόνους του το ψευδώνυμο «Σοφία»<sup>19</sup> (*Σοφία*), και πράγματι χρησιμοποιείται δίκαια για την εξαιρετικά πλατειά σφαίρα των γραπτών του. Θα ήταν ενδιαφέρον σε αυτή την συνδεση να υποθέσουμε, όπως υπέθεσε ο Θρασύλος<sup>20</sup>, ότι είναι ο φιλόσοφος στο ψευδο-Πλατωνικό έργο *Αντερασταί*, ο οποίος συγκρίνει τον φιλόσοφο με έναν πενταθλητή: «επειδή πράγματι ήταν πενταθλητής στην φιλοσοφία». Ο πιο διάσημος τίτλος του «γελαστού φιλόσοφου»<sup>21</sup> (*Γελασῖνος*), ο οποίος έγινε πολύ δημοφιλής στην Ελληνο-Ρωμαϊκή εποχή, λέγεται ότι οφείλεται στον καλόκαρδη ευθυμία του για «τις μάταιες προσπάθειες» των ανθρώπων και επεξηγούνται με τέτοιες ιστορίες όπως αυτή της συνομιλίας του με τον Δαρείο<sup>22</sup>. Γίνεται γενικά παραδεκτό ότι έζησε μέχρι τα βαθεία γεράματα: οι πηγές τον κάνουν ότι ήταν κάτι μεταξύ 90 και 109 όταν πέθανε<sup>23</sup>. Επίσης ελέγετο<sup>24</sup> ότι πριν από το τέλος της ζωής του ήταν τυφλός, ή ακόμη ότι τυφλώθηκε ο ίδιος, και υποστήριζαν ότι αυτά που μπορούσε να βλέπει με «τα μάτια της ψυχής» ήταν πιο αληθινά και πιο όμορφα από τα πράγματα που γίνονταν αντιληπτά με τα μάτια του σώματος. Υπάρχει μια άλλη χαρακτηριστική ιστορία ότι, όταν αντιλήφθηκε ότι οι ικανότητες του εξασθένιζαν, προτίμησε να πεθάνει και αρνήθηκε τροφή<sup>25</sup>, αλλά ότι κατά τη διάρκεια των Θεσμοφορειών<sup>26</sup>, τα οποία τελέστηκαν τότε, παρέτεινε τη ζωή του καταπίνοντας ζεστό καρβέλι ψωμί, ώστε η αδελφή του να μην εμποδιστεί με το να θρηνήσει τον θάνατο του να πάρει μέρος στην γιορτή. Είτε είναι αλήθεια ή όχι, η ιστορία εξηγεί καλά και την προσωπική του καρτερία και το ευγενικό του αίσθημα για τους άλλους.

---

16 Ομοίως 38.

17 Ομοίως 36.

18 Ομοίως.

19 Suidas D A 2. Κλημ. *Στρωμ.* 1 c.

20 D L ix 37.

21 Suidas 1c. , Hor. Ep. ii 1 194, Juvenal, x 33.

22 Julian Ep. 37, D A 20.

23 "90" Diod xiv 11, D A 5 "πάνω από 100" D L ix 39, D A 1. "109" Hipparchus. D L ibid 43.

24 Κικερ. Τουσκ. v 39 114, D A 22, & c.

25 Λουκρ, iii 1039, *Ath, Epit.* 11 46, D A 29.

26 D L ix 43.

Από τα έργα του Δημόκριτου κατέχουμε έναν πλήρη κατάλογο τον οποίον ταξινόμησε ο Θρασύλος<sup>27</sup> σύμφωνα με το πρότυπο των Πλατωνικών τετραλογιών. Δείχνει ένα εξαιρετικό εύρος ενδιαφερόντων και κάτι σαν εγκυκλοπαιδική προσπάθεια να περιλάβει όλες τις γνώσεις που υπήρχαν τις μέρες του. Αξίζει τον κόπο να σημειώσουμε τους τίτλους ορισμένων από τα έργα τα οποία είχαν μεγαλύτερη φιλοσοφική σπουδαιότητα ή έδειχναν προβλήματα τα οποία αργότερα τα χειρίστηκε ο Επίκουρος: άλλα θα χρησιμεύσουν να εξηγήσουν την ποικιλία των ερευνών του. (1)Υπό τον τίτλο της Ηθικής, εκτός από την πραγματεία που ήδη σημειώσαμε με τον τίτλο «Πυθαγόρας», υπήρχε ένα δοκίμιο για «Τον Κάτω Κόσμο» (*περί τῶν ἐν Ἰδου*), στο οποίο φαίνεται<sup>28</sup> να έχει συζητήσει από την ψυχολογική άποψη τις συνθήκες υπό τις οποίες ένας άνθρωπος φανερά πεθαμένος θα μπορούσε να επανέλθει στη ζωή, και η «Τριτογένεια»<sup>29</sup>, όπου εξηγούσε τον τίτλο της θεάς σαν αλληγορική αναφορά στα τρία δώρα της σύνεσης, τη σωστή σκέψη, τη σωστή ομιλία, τη σωστή δράση. Πιο σημαντικό ήταν το έργο για την «Ευθυμία» (*εὐθυμίη*) το οποίο αντιπροσώπευε το ηθικό ιδεώδες του Δημόκριτου. (2) στον τομέα της Φυσικής υπάρχουν τέσσερις τετραλογίες, που περιέχουν τα έργα μέγιστου ενδιαφέροντος για την έκθεση της Ατομικής θεωρίας. Ο κατάλογος αρχίζει με το «Μεγαλύτερο Σύστημα του Κόσμου», το οποίο ο Θεόφραστος το απέδιδε στον Λεύκιππο: φαίνεται γενικά κατά πάσα πιθανότητα ότι η πλήρης επεξεργασία της ατομικής θεωρίας έπρεπε να ήταν έργο του Δημόκριτου, αλλά, εάν η απόδοση στον Λεύκιππο είναι σωστή, το έργο το «Μικρότερο Σύστημα του Κόσμου» (*Μικρός Διάκοσμος*), το οποίο ακολουθεί στον κατάλογο, μπορεί ίσως να θεωρηθεί σαν η έκθεση του ίδιου του Δημόκριτου για τη θεωρία, καθώς ο τίτλος έχει επιλεγεί με την φυσική ταπεινοφροσύνη ενός μαθητή. Δυστυχώς τέτοια υπολείμματα καθώς μπορούν με βεβαιότητα να αποδωθούν σε αυτό, δεν δίνουν πολλές ενδείξεις για τα περιεχόμενα του<sup>30</sup>. Στο «Η Κοσμογραφία» και το βιβλίο «Για τους Πλανήτες» θα είχε επεξεργαστεί τις κοσμολογικές του ιδέες σε λεπτομέρεια, και μπορεί να σημειωθεί ότι ο τίτλος του τελευταίου βιβλίου υπονοεί ότι, αντίθετα με τον Λεύκιππο, ο Δημόκριτος έκανε διάκριση μεταξύ των πλανητών και των σταθερών άστρων. Στην δεύτερη τετραλογία περιλαμβάνονται τέσσερα σημαντικά βιβλία, (α) το πρώτο βιβλίο για τη Φύση (*περι φύσεως*), που πραγματεύεται τον κόσμο, (β) το δεύτερο βιβλίο για τη Φύση, που πραγματεύεται τον Άνθρωπο, (γ) Για τον Νου, (δ) Για τις Αισθήσεις, αυτά τα δυο τελευταία κάποιες φορές ταξινομούνται μαζί με τον τίτλο «Περί ψυχής». Όλα αυτά τα έργα πρέπει βεβαίως να είχαν πρωτεύουσα σημασία και μαζί περιείχαν την διδασκαλία του Δημόκριτου για τη φυσιολογία και την ψυχολογία. Στη συνέχεια έρχεται μια τετραλογία που πραγματεύεται τις «δευτερεύουσες ιδιότητες» της γεύσης και του χρώματος και τις έσχατες διαφορές του ατομικού «ρυθμού» από τον οποίον προκαλούντο: από αυτά τα βιβλία έχουν διατηρηθεί μερικά από τα πιο σημαντικά αποσπάσματα<sup>31</sup> τα

27 Ομοίως 45 ff.

28 Procl. *In Remp* 11 113, D B 1.

29 *Etym Orion*, p. 153, 5, D B 2 δεξ. Σελ. 196.

30 D L ix 41, D B 5.

31 D B 6-8.

οποία πραγματεύονται την θεωρία της γνώσης. Η τελευταία τετραλογία της Φυσικής ασχολείται κυρίως με την λογική πλευρά της έρευνας και περιείχε τις «Εγγυήσεις» (*Κρατυντήρια*), προφανώς μια κριτική επιβεβαίωση της γενικής θεωρίας, τα «Είδωλα» ή «Σχετικά με την Πρόνοια» (τίτλοι μάλλον δύσκολο να συμφιλωθούν, ενώ το βιβλίο πιθανόν ασχολείτο με την προέλευση της πίστης στην θεία εξουσία του κόσμου εξαιτίας των επισκέψεων των «ειδώλων» υπερφυσικών όντων), τον Λογικό Κανόνα και ορισμένα Προβλήματα: αποσπάσματα από τα αυτά τα βιβλία έχουν ξανά διασωθεί. (3) Στη συνέχεια ακολουθεί ένας αριθμός από αταξινόμητα βιβλία των *Αίτια*, τα οποία φαίνεται ότι έχουν πραγματευθεί αυτά τα διάφορα προβλήματα τα οποία είχαν κυρίως κληρονομηθεί από προηγούμενους στοχαστές, και κυρίως ομαδοποιήθηκαν στο έκτο βιβλίο του Λουκρήτιου: μεταξύ αυτών είναι τίτλοι όπως «Αίτιες στον ουρανό», «Αίτιες στον Αέρα», «Αίτιες στη Γη», και πιο ειδικά θέματα όπως «Ο Μαγνήτης». (4) οι επόμενες τρεις τετραλογίες αφορούν τα Μαθηματικά και την Αστρονομία, και πιθανόν αντιπροσωπεύουν τα ενδιαφέροντα τα οποία ο Δημόκριτος απέκτησε στα ταξίδια του στην Αίγυπτο και στην Ανατολή. Από αυτά πρακτικά έχουν διασωθεί μόνο τίτλοι, εκτός από την περίπτωση του «Παράπηγμα», το οποίο φαίνεται να ήταν ένα είδος Ημερολογίου, στο οποίο ήταν σημειωμένα όχι μόνο τα κύρια αστρονομικά συμβάντα του χρόνου, αλλά μετεωρολογικές παρατηρήσεις σε ότι αφορά τις πιθανότητες του καιρού οι οποίες θυμίζουν τις ιστορίες της μυστηριώδους ικανότητας του Δημόκριτου σαν προφήτη του καιρού. Ένα ευτυχώς διασωθέν απόσπασμα από την «Γεωγραφία»<sup>32</sup> περιέχει την ιδέα του για το σχήμα της γης και δείχνει μια από τις πιο χαρακτηριστικές διαφορές από τον Λεύκιππο. (5) Δυο τετραλογίες για τη «Μουσική» ακολουθούν, στην πρώτη από αυτές πραγματευόταν τους ρυθμούς και τους ήχους, ωραίους και κακόφωνους, και προχωρούσε μια θεωρία ποιητικής έμπνευσης, η οποία μεταγενέστερα έδωσε λαβή για σημαντικές υπερβολές<sup>33</sup>. Στη δεύτερη τετραλογία υπήρχε πρώτα κριτική στον Όμηρο, ή μάλλον όπως φαινόταν από τα αποσπάσματα<sup>34</sup>, στις Ομηρικές λέξεις και τη φρασεολογία, και τέτοια περίεργα προβλήματα όπως «Ποια ήταν η μητέρα του κοπαδιού των χοίρων του Εύμαιου;» όπου το συμπέρασμα του Δημόκριτου ήταν ότι ονομαζόταν «Πενία» (*πενία*) φαίνεται σχεδόν να προτείνει μια αλληγορική ερμηνεία των ποιημάτων. Υπήρχε επίσης μια ενδιαφέρουσα συζήτηση για την προέλευση της γλώσσας, κατά την οποίαν ο Δημόκριτος<sup>35</sup> υποστήριζε ότι τα ονόματα είχαν εφευρεθεί σκόπιμα (*θέσει*) και όχι φυσικά (*φύσει*). Αυτό ήταν παραδοσιακό θέμα διαμάχης και ο Επίκουρος έπρεπε αργότερα να ανατρέψει την απόφαση του Δημόκριτου. (6) Τελικά υπήρχαν ακόμη δυο τετραλογίες με «Τεχνικά Θέματα», από τις οποίες η πρώτη ασχολείτο με ιατρικά θέματα, όπως η διαίτα, η δεύτερη με μια ποικιλία θεμάτων όπως η ζωγραφική, η τακτική και η μάχη με βαρύ οπλισμό

---

32 D B 15.

33 Δες ειδικά Hor. A P 296 "excludit sanos Helicone poetas Democritus" θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να γνωρίζα με περισσότερα για αυτή την εργασία, και να είμαστε σε θέση να κρίνουμε τις σχέσεις της με την *Ποιητική* του Αριστοτέλη.

34 D B 23-5.

35 D B 26

(όπλομαχικόν), και η γεωργία: περιλαμβανόταν στο τελευταίο έργο συζήτηση<sup>36</sup> για την ορθή φύτευση των αμπελιών, η οποία εμφανίζεται ξανά στα *Γεωργικά* και την *Κολουμέλλα* του Βιργήλιου. Στις τετραλογίες έχει επισυναφθεί μια κατάσταση διαφόρων πραγματειών, μερικές από τις οποίες έχουν ήδη επισημανθεί ότι δείχνουν ανατολικά ενδιαφέροντα, αλλά όπως το «Ταξίδι γύρο από τον Ωκεανό» (*περίπλους*) και «Σχετικά με την Ιστορία» (πιθανόν «Έρευνα» με την παλαιά έννοια) διευρύνει ακόμη περισσότερο τα ενδιαφέροντα του Δημόκριτου. Για το ύφος των κειμένων του ο Κικέρων<sup>37</sup> μας λέει ότι ήταν περίκομψο και στην ταχύτητα της κίνησης του και στην διάκριση των φράσεων του «άξιζει περισσότερο να ονομάζεται ποιητικό από τη γλώσσα των κωμικών ποιητών»- περίεργη και κατά κάποιον τρόπο διαφορούμενη φιλοφρόνηση. Μας διαβεβαιώνει επίσης ότι<sup>38</sup>, σε αντίθεση με το ύφος του Ηράκλειτου, δεν ήταν ποτε σκοτεινό, μια κρίση την οποίαν τα διασωθέντα αποσπάσματα μετά βίας επιβεβαιώνουν. Ο Διονυσιος<sup>39</sup> τον κατατάσει με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη σαν έναν αντιπροσωπευτικό τύπο του «μέσου ύφους» της έκθεσης.

Αυτή η σύντομη επισκόπηση των «τετραλογιών» δείχνει αμέσως ότι ο Δημόκριτος ήταν άνδρας πολύ μεγαλύτερης νοητικής τάξης από τον Λεύκιππο, τα θέματα του προέρχονται όχι μόνο από τις παραδοσιακές σφαίρες της φιλοσοφικής σκέψης στην Ελλάδα, αλλά από πολλές άλλες εργασίες και ενδιαφέροντα των συμπολιτών του και από πολλές πηγές τις οποίες είχε συναντήσει στα ίδια του τα ταξίδια στο εξωτερικό. Φαίνεται πράγματι ότι έχει προσπαθήσει να ενσωματώσει στα κείμενα του κάτι σαν την συνολική έκταση της σωζόμενης γνώσης και σκέψης και, όσο είναι δυνατόν, ότι την έχει αναγάγει σε ένα συστηματικό σύνολο. Μακράν το πιο σημαντικό μέρος του συστήματος του είναι χωρίς αμφιβολία η Ατομική του θεωρία την οποίαν έμαθε από τον δάσκαλο του τον Λεύκιππο: αλλά το ευρύ αντικείμενο των ενδιαφερόντων του και της σκέψης του τον έκανε ικανό να θέσει την θεωρία του στις σχέσεις της με τα άλλα μέρη της ανθρώπινης γνώσης και, όπως ήταν, να την δει σε πιο αληθινές διαστάσεις. Κατά συνέπεια, δεν είναι μόνο ικανός να συνδέσει σε αυτήν μια ηθική θεωρία η οποία, αν και κάπως θολή και ανεξάρτητη, ήδη περιείχε τα σπέρματα μιας εύθυμης και καλόκαρδης φιλοσοφίας της αταραξίας, αλλά ασχολούμενος με την ίδια την Ατομική θεωρία έχει συναισθανθεί την σχέση της με άλλα προβλήματα, και ειδικά δείχνει μια πολύ βαθύτερη διορατικότητα από τον Λεύκιππο στις μεταφυσικές δυσκολίες τις οποίες συνεπαγόταν. Επιπλέον, η ακόρεστη περιέργεια του για λεπτομέρειες – ήταν από κάποιες απόψεις ένας επιστημονικός Ηρόδοτος- τον οδήγησε να έχει μεγαλύτερο ενδιαφέρον στην επεξεργασία των μικρολεπτομερειών της Ατομικής θεωρίας και τις συνέπειες που συνεπάγονταν γι' αυτήν. Αυτό είναι ιδιαίτερα αισθητό στην πραγματευση του της φύσης και της ένωσης των ατόμων, των «δευτερευουσών ιδιοτήτων» που αποκτώνται από σύνθετα σώματα, και των ακριβών λεπτομερειών της

36 D B 27.

37 *De Orat.* i 11, 49, *Orat.* 20, 67, D A 34.

38 *De Divinatione* ii 64 133, D A 34.

39 *De Comp. Verb.* 24, D A 34.

διαδικασίας της αίσθησης: σε όλα αυτά τα ειδικά θέματα δείχνει εξυπνάδα και λεπτότητα ή οποία ήταν έξω από το πλαίσιο του πιο απότομου ενθουσιασμού του Λεύκιππου, και από πολλές απόψεις, για όλη του την αγάπη για την λεπτομέρεια που απέδειξε πάρα πολύ για την υπομονή του Επίκουρου. Αν και ανήκει στον Επίκουρο η τιμή να έχει συνδέσει όλα τα μέρη του συστήματος του σε ένα σύνολο που βασίζεται σε μια μεταφυσική αρχή, ήδη σε πολλά τμήματα η φυσική και η μεταφυσική πλευρά του Ατομισμού φτάνουν στο πιο υψηλό σημείο σε λεπτότητα κατανόησης στον Δημόκριτο.

Ένα μεγάλο πλεονέκτημα που έχουμε ασχολούμενοι με τον Δημόκριτο είναι ότι υπάρχει ακόμη διασωσμένο ένα πολύ σημαντικό σώμα από τα ίδια του τα λόγια. Υπάρχει πράγματι αμφιβολία που έχει τεθεί για την αυθεντικότητα κάποιων από αυτά, ειδικά αυτά που πραγματεύονται την ηθική θεωρία, αλλά η εργασία των μελετητών έχει κάνει δυνατή την διάκριση του αληθινού από το ψεύτικο με καλό βαθμό βεβαιότητας. Υπάρχει επίσης ένας πολύ μεγαλύτερος αριθμός αναφορών στις θεωρίες του, που περιέχουν πλούτο λεπτομερειών, οι οποίες δυστυχώς λείπουν στην περίπτωση του Λεύκιππου. Κατά συνέπεια είναι δυνατόν να φτάσουμε πολύ περισσότερο κοντά σε μια λογική περιγραφή της θεωρίας του σαν σύνολο. Θα είναι βολικό να διατηρήσουμε την ίδια σειρά πραγμάτευσης όπως αυτή υιοθετήθηκε για τον Λεύκιππο, αν και, καθώς η θεωρία του Δημόκριτου είναι μια περισσότερο συνεκτική ενότητα, κάποια επικάλυψη από τομέα σε τομέα είναι αναπόφευκτη. Και όσο είναι δυνατόν, θα προσπαθήσω να εξετάσω τις προσθήκες και τις μεταβολές τις οποίες έκανε ο Δημόκριτος στη θεωρία του δασκάλου του, και θα επιστρέψω μόνο στις κύριες αρχές όταν ο Δημόκριτος τις βάζει σε νέο φως, αλλά και εδώ είναι δύσκολα δυνατόν να αποφύγω κάποιες επαναλήψεις.

## 2. Η ατομική θεωρία

Τα κύρια σημεία της Ατομικής θεωρίας παραδόθηκαν από τον Λεύκιππο στον Δημόκριτο χωρίς ουσιαστικές διαφοροποιήσεις, αλλά η έκθεση της είναι αμέσως πιο συστηματική, πιο σαφής, και από κάποιες απόψεις πιο λεπτομερής. Στα θεμέλια της θεωρίας βρίσκεται η ίδια λύση του παλαιού προβλήματος της «έσχατης οντότητας», η αντίληψη απείρων αδιαίρετων σωματιδίων σε ένα άπειρο κενό. «ο Δημόκριτος σκέπτεται», λέει ο Αριστοτέλης<sup>40</sup>, χρησιμοποιώντας την δική του φρασεολογία, «ότι η φύση των αιώνιων πραγμάτων είναι μικρές οντότητες (οὐσίαι) απεριόριστες σε αριθμό, και εκτός από αυτές υποθέτει άπειρο σε έκταση χώρο (τόπος)». Αυτό, αν και συμφωνεί ακριβώς με την άποψη του Λεύκιππου, είναι μάλλον πιο

40 Σιμπλ. Στον Αριστοτ. *Περί Ουρανού*, A 10 279. D A 37. Δες Διογ. Λαέρτ. ix 44. D A 1.



κατηγορηματικό από οποιαδήποτε αναφορά που αποδίδεται σε αυτόν, και έτσι είναι οι όροι που χρησιμοποιεί για τις δυο βασικές. Υιοθέτησε την ονοματολογία του Λεύκιππου και μιλάει για τα έσχατα σωματίδια ως «άτομα» (*ἄτομοι*) και ακόμη για «τα συμπαγή σώματα» (*ναστά*), και για τον χώρο ομοίως σαν «κενό» (*κενόν*): αλλά σε αυτά πρόσθεσε το όνομα «του απείρου»<sup>41</sup> (*ἄπειρον*) για τον χώρο, και, εάν μπορούμε να εμπιστευθούμε τον Πλούταρχο<sup>42</sup>, αυτό των «σχημάτων» (*ιδέαι*) για τα άτομα - ένα όνομα σε πλήρη αρμονία με το σημαντικό μέρος που έπαιζε το σχήμα στο σύστημα του. Πιο ενδιαφέρουσα προφανώς ήταν η στάση του στο παλαιό πρόβλημα της ύπαρξης του κενού χώρου με το οποίο είχε ασχοληθεί ο Λεύκιππος με τόση ευφυΐα. Ακολουθώντας τις γραμμές του δασκάλου του δεν παραδέχθηκε μόνο το σώμα ως την μόνη πλήρη οντότητα, αλλά έδωσε έμφαση στην πεποίθηση του στην ορολογία του, μιλώντας συνήθως για τα άτομα σαν «τα πραγματικά πράγματα»<sup>43</sup> (*ὄντα*): το κενό ομοίως περιγράφεται όχι μόνο με τον Λεύκιππο σαν το «μη πραγματικό» (*τὸ μὴ ὄν*), αλλά ακόμη σαν το «τίποτα» (*οὐδέν*), σε αντίθεση με το οποίο εφεύρε αφελώς τον όρο *δεν*, «πράγμα», σαν περιγραφή του ατόμου. Έτσι η περίφημη άμυνα του Λεύκιππου για την ύπαρξη του κενού σε αντίθεση με την άποψη των Ελεάτων εμφανίζεται στον Δημόκριτο με τη μορφή «το πράγμα δεν υπάρχει περισσότερο απ' ότι το τίποτα»<sup>44</sup>. Ο Αριστοτέλης φαίνεται επίσης να προτείνει μια άλλη έξυπνη παραλλαγή από μέρους του Δημόκριτου, η οποία, εάν μπορεί πραγματικά να αποδοθεί σε αυτόν, αποσαφήνισε πολύ την αντίληψη του κενού. Ο Λεύκιππος αρκείτο να μιλά γι' αυτό, όπως οι Ελεάτες οι οποίοι αρνούνται εντελώς ότι υπήρχε, σαν το «μη πραγματικό» ή «το μη υπαρκτό» (*μὴ ὄν*): σύμφωνα με τον Αριστοτέλη<sup>45</sup>, ο Δημόκριτος, λαμβάνοντας το πλεονέκτημα της διάκρισης μεταξύ των δυο Ελληνικών αρνήσεων, το ονόμαζε «μη πραγματικό» (*οὐκ ὄν*) ή το «τίποτα» (*ουδέν*). Μπορούσε με αυτό τον τρόπο να διακρίνει το κενό του οποίου την ύπαρξη επιβεβαίωνε τόσο θαρραλέα όσο ο Λεύκιππος από το απόλυτο μη υπάρχον (*τὸ μὴ ὄν*), και να ξεφορτώνεται την αντίρρηση των αντιπάλων του με φρασεολογία όπως και με επιχείρημα. Αν και δεν είναι ίσως ασφαλές να δομήσουμε τόσο πολύ στην έκφραση απλών αποσπασμάτων, ο Αριστοτέλης φαίνεται τόσο προσεκτικός στη χρήση του αρνητικού (*οὐ*) που κάνει και η λεπτολογία είναι τόσο χαρακτηριστική στον Δημόκριτο ώστε μπορούμε να πιστέψουμε καλά ότι το έκανε: «ο χώρος» δεν ήταν «το πραγματικό» (*ὄν*), ούτε σώμα, ούτε ήταν το «μη πραγματικό» (*μὴ ὄν*), αυτό το οποίο δεν υπάρχει καθόλου, αλλά μόνο «ανύπαρκτο» (*οὐκ ὄν*). Η διάκριση είναι μια ισχυρή ενίσχυση αυτού που

41 Σιμπλ. 1 c.

42 Προς Κωλωτ. 8 1110. D A 57.

43 Αριστοτ. *Φυσικ.* A 5 188a. D A 4 45.

44 Πλουτ. *Προς Κωλωτ.* 4 1108. D B 156.

45 Οὐδέν Σιμπλ. 1c, *οὐκ ὄν* Αριστ. *Φυσικ.* A 5 188a, D A 45. Δες Hipp. *Refut* 1 13. D A 40. Σαν ενάντια σε αυτή την μαρτυρία στον Αριστοτέλη πρέπει να θέσουμε το *μηδέν* του Πλουτ. *Προς Κωλωτ.* 4 1108 ( D B 156), όπου το αρνητικό *μὴ* μπορεί πολύ να οφείλεται στη σύνταξη (*διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδέν εἶναι*) και *μὴ ὄν* στον Σιμπλίκιο στην. *Φυσική* του Αριστοτέλη. A 2 184 ( 28 15). D A 38, όπου ο Δημόκριτος συνδέεται ιδιαίτερα με τον Λεύκιππο. Νομίζω ότι είναι πιο φυσικό να υποθέσουμε ότι η φρασεολογία του Αριστοτέλη είναι ορθή: δεν φαίνεται να υπάρχει λόγος γιατί θα έπρεπε να έχουμε αλλάξει το αρνητικό, εκτός εάν ο Δημόκριτος το έκανε ο ίδιος.

εννοούσε ο Λεύκιππος. Η αντίληψη του για τον χώρο φαίνεται ακόμη να ταλαντεύεται ανάμεσα σε δυο έννοιες : κάποτε είναι το «κενό» (κενόν), εκεί όπου δεν είναι σώμα, κάποτε «χώρος» (τόπος), αυτός μέσα στον οποίον υπάρχουν τα άτομα.

Ούτε ο Δημόκριτος αρκείτο με αυτούς τους τρόπους να έχει δώσει μια πιο σαφή και πιο καθορισμένη μορφή στην κύρια ιδέα της ατομικής θεωρίας: την ενίσχυσε επίσης με τουλάχιστον τρεις σηματικές προσθήκες. Βρίσκουμε πρώτα να αποδίδεται σε αυτόν η θεμελιώδης αρχή στην οποία το συνολικό φυσικό σύστημα στηρίζεται μεταγενέστερα ότι «τίποτα δεν γίνεται από το μη υπάρχον ή καταστρέφεται στο μη υπάρχον»<sup>46</sup>. Η ιστορία αυτής της αρχής είναι σημαντική: είχε διατυπωθεί πριν από τον Δημόκριτο από τον Μέλισσο. «Αυτό το οποίο ήταν, πάντοτε υπήρχε και θα υπάρχει πάντοτε»<sup>47</sup>. Επειδή εάν είχε γεννηθεί, είναι ανάγκη πριν αυτό γεννηθεί να μην υπήρχε τίποτα. Εάν όμως δεν υπήρχε τίποτα τότε δεν θα μπορούσε με κανένα τρόπο να έχει γεννηθεί κάτι από το μηδέν. Εφόσον λοιπόν, δεν γεννήθηκε, τότε και είναι και πάντοτε ήταν και πάντα θα είναι». Στο στόμα του Μέλισσου αυτό είναι μια εμφαντική εκ νέου δήλωση του Παρμενίδειου Μονισμού: «ότι υπάρχει», το υλικό σύμπαν είναι ένα, αιώνιο και αμετάβλητο. Και όταν ο Δημόκριτος το τοποθετεί στην προμετωπίδα του Ατομισμού, φαίνεται αμέσως να διακηρύσσει την σχέση του με την Ελεατική σχολή και την διαφορά του από αυτούς. Από την μια μεριά αποδέχεται πλήρως την αντίληψη της μονάδας και της αιωνιότητας του σύμπαντος: τίποτα δεν μπορεί να προστεθεί σε αυτό, τίποτα δεν μπορεί να αφαιρεθεί από αυτό, το έσχατο υπόστρωμα της ύλης ούτε γεννιέται ούτε καταστρέφεται. Ήδη για όλα αυτά είναι προετοιμασμένος να δείξει ότι αυτή η ενότητα και η αιωνιότητα δεν είναι αντιφατικές, όπως οι Ελεάτες είχαν θεωρήσει, με την πολλαπλότητα και την ποικιλότητα των φαινομένων: με δεδομένο ότι το αμετάβλητο Ένα είναι διαιρετό και ότι τα μέρη του μπορούν να κινούνται, χάρις στην ύπαρξη του κενού χώρου, μπορεί τότε να αναπτύξει όλη την ποικιλία του κόσμου της εμπειρίας. Από την εποχή του Δημόκριτου ο αφορισμός φαίνεται σαν το σημείο εκκίνησης του Ατομισμού: ο Επίκουρος<sup>48</sup> δεν το διατυπώνει μόνο, αλλά είναι προετοιμασμένος να το αποδείξει με ένα είδος «καθολικής εισαγωγής» από τα φαινόμενα, και ο Λουκρήτιος<sup>49</sup>, ακολουθώντας το παράδειγμα του, του δίνει τη δική του χαρακτηριστική σειρά σαν όπλο ενάντια στην θρησκευτική έννοια της αυθαίρετης δημιουργίας από τα θεία όντα. Στα δυο του μέρη βρίσκεται πράγματι το σπέρμα των σύγχρονων «νόμων» της «καθολικότητας της αιτίας και του αποτελέσματος» και η «διατήρηση της ύλης».

Στενά συνδεδεμένες με αυτή την θεμελιώδη αρχή είναι δυο άλλες, μόλις λιγότερο βασικές, οι οποίες ομαδοποιούνται σε μια ενδιαφέρουσα αναφορά.

---

46 D L ix 44, D A 1.

47 Μέλισσος, D B 1.

48 Επικ. I, παρ. 38.

49 i 150 "nullam rem e nilo gigni divinitus unquam"

«Ο Δημόκριτος<sup>50</sup> έθετε ως αξίωμα ότι το σύμπαν ήταν «άπειρο» (*ἄπειρον*) επειδή δεν είχε δημιουργηθεί καθόλου από οποιονδήποτε (ή από «οτιδήποτε» *μηδαμῶς ὑπό τινος*). Κατόπιν το ονομάζει αμετάβλητο και γενικά περιγράφει σαφώς ότι είναι όλο μαζί. Οι αιτίες των πραγμάτων τώρα καθώς γεννιούνται, λείει, δεν έχουν αρχή, αλλά από άπειρο χρόνο πίσω όλα τα πράγματα που ήταν και είναι και θα έρθουν είναι προκαθορισμένα από την ανάγκη». Η «απειρία» του σύμπαντος δεν είναι εδώ, όπως είναι στον Λεύκιππο και σε άλλα μέρη στον Δημόκριτο, χωρικό άπειρο, αλλά χρονικό άπειρο, αιωνιότητα. Η αιωνιότητα του σύμπαντος είναι βεβαίως άμεσο συμπέρασμα από την πρώτη αρχή, πράγματι, όπως σαφώς φαίνεται στο επιχείρημα του Μέλισσου, χρησιμοποιείται σε αυτό: εάν τίποτα δεν μπορεί να δημιουργηθεί από το τίποτα, τότε το σύμπαν δεν μπορεί ποτέ να έχει δημιουργηθεί, πρέπει να έχει υπάρξει πάντοτε. Ακόμη μια φορά μια Ελεατική έννοια υιοθετείται από τον Δημόκριτο και εφεξής στο Ατομικό σύστημα η αιωνιότητα του σύμπαντος, και με εφαρμογή των συστατικών του μερών, «οι αιτίες των πραγμάτων», τα άτομα και το κενό, λαμβάνει τη θέση της δίπλα-δίπλα στην ιδέα της απειρίας της σε έκταση: καθώς είναι χωρικά απεριόριστο, έτσι είναι χρονικά αιώνιο, χωρίς αρχή και χωρίς τέλος.

Δεύτερον, στην τελευταία πρόταση αυτού του αποσπάσματος και σε στενή σχέση με την έννοια της αιωνιότητας πρέπει να σημειωθεί η εμφαντική δήλωση της υπεροχής της «ανάγκης»: «από ανάγκη προκαθορίζονται όλα τα πράγματα τα οποία ήταν είναι και θα έλθουν». Στις θεωρίες των προηγούμενων φιλοσόφων και σε αυτήν του ίδιου του Λεύκιππου το θέμα της έσχατης αποτελεσματικής αιτίας τέθηκε μόνο σε σχέση με το πρόβλημα της κίνησης: εδώ σαν θεμελιώδης αρχή της φύσης του σύμπαντος υποστηρίζεται μια πλήρης και αδύστακτη αιτιοκρατία. Η αλλαγή είναι χαρακτηριστική και σημαντική. Ήδη έχουμε δει ότι ο Λεύκιππος<sup>51</sup> φαίνεται να έχει υποστηρίξει με μάλλον μισή καρδιά ότι η «ανάγκη» ήταν η κινητήρια αιτία, και ότι με αυτή την δήλωση δεν σκόπευε, όπως είχαν κάνει οι προηγούμενοι στοχαστές, να εισάγει μια ανεξήγητη εξωτερική δύναμη για να ερμηνεύσει αυτό που δεν μπορούσε διαφορετικά να δειχθεί να ακολουθεί από τις βασικές του αρχές, αλλά μάλλον να προδιαγράψει την ιδέα που είναι γνωστή σε μας σαν «φυσικός νόμος»: η έσχατη ρυθμίζουσα αρχή είναι ότι το κάθετι ακολουθεί τους νόμους της ίδιας του της ύπαρξης. Αυτή την έννοια την οποίαν χρησιμοποίησε ο Λεύκιππος με μικρό δισταγμό για να ερμηνεύσει την αρχική έννοια των ατόμων, ο Δημόκριτος τώρα με βεβαιότητα υποστηρίζει με πολύ ευρύτερη, πράγματι, καθολική εφαρμογή: η «ανάγκη» ρυθμίζει όλα τα πράγματα, πράγματι από ανάγκη η συνολική πορεία των πραγμάτων προκαθορίζεται σε όλη την αιωνιότητα: η συνολική ιστορία του σύμπαντος δεν είναι παρά το αναπόφευκτο αποτέλεσμα, βήμα-βήμα, της αρχικής και αιώνιας σύστασης του.

50 Πλουταρχ. *Στρωματ.* 7. D A 39.

51 Κεφάλ. II, p. 85

Υιοθετώντας αυτή την αντίληψη μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Δημόκριτος έχει δυο κύρια θέματα υπόψη. Πρώτον επιθυμούσε, όπως μας λέει ο ίδιος ο Αριστοτέλης<sup>52</sup>, να αντικρούσει την επικρατούσα ιδέα της «τύχης» (τύχη), την οποία θεωρούσε ασαφή μόνο αντίληψη, πνευματικά και ακόμη και ηθικά επικίνδυνη: «επειδή, λένε, τίποτα δεν προκύπτει από τύχη, αλλά για οτιδήποτε υπάρχει μια καθορισμένη αιτία». Αλλά ακόμη περισσότερο επιθυμούσε να απαλλαγεί μια για πάντα από τις μυστηριώδεις, μισοθησκευτικές εξωτερικές δυνάμεις, τις οποίες προηγούμενοι φιλόσοφοι και ακόμη περισσότερο σαφώς οι δικοί του σύγχρονοι είχαν θέσει ως αξίωμα σαν τις αποτελεσματικές αιτίες των συστημάτων τους: ο κόσμος, όπως τον αντιλαμβανόταν, δεν χρειαζόταν την παρέμβαση «της Αγάπης και της Διαμάχης» του Εμπεδοκλή ή του «Νου» του Αναξαγόρα για να τον δημιουργήσει ή να τον κρατήσει σε κίνηση: είναι μια ολικά φυσική οντότητα που η δράση της είναι καθαρά μηχανική, που ελέγχεται από τον νόμο της ίδιας της ύπαρξης και τίποτα μερισσότερο. Όχι λιγότερο έντονα αρνείται μια δεύτερη κληρονομιά από την «θησκευτική» παράδοση της φιλοσοφίας, την ιδέα της «τελικής αιτίας»: το σύμπαν δεν ρυθμίζεται από σχεδιασμό, ούτε υπάρχει, όπως η θρησκεία είχε κάνει τους ανθρώπους να πιστεύουν, σκοπός στη δημιουργία του κόσμου ή οποιουδήποτε μέρους του είτε οργανικό είτε ανόργανο. Η δημιουργία είναι το απροσχεδίαστο αποτέλεσμα της αναπόφευκτης φυσικής διαδικασίας. Η θρησκευτική χροιά η οποία είχε κολλήσει στη φιλοσοφία από την γέννηση της και είχε πρόσφατα δείξει τον εαυτό της σε λιγότερο φανερά θεολογικές, αλλά ακόμη υπερφυσικές, μορφές έπρεπε τελείως να εκδιωχθεί από τον Ατομισμό και να τον αφήσει ένα ανεμπόδιστο σύστημα φυσικής της φύσης. Οι συνέπειες αυτής της απόφασης ήταν σοβαρές. Στη σφαίρα της φυσικής υπόθεσης εισήγαγε για πρώτη φορά την δυνατότητα μιας αυστηρά επιστημονικής αντίληψης του κόσμου, και συνεπώς ισχυροποίησε σημαντικά την Ατομική Θεωρία ως σύστημα. Ο ίδιος ο Δημόκριτος πράγματι κάποιες φορές μάλλον δυσκολευόταν να πραγματοποιήσει τις ίδιες του τις αρχές και έβρισκε ότι είχαν σαν συνέπεια οπωσδήποτε σημαντικά συμπεράσματα στις θεμελιώσεις αντιλήψεις: αργότερα, όταν η ψυχολογία του είχε σαφώς περισσότερο αναπτυχθεί, ο ίδιος ο Ατομισμός βρέθηκε περιστοιχισμένος από πολλές δυσκολίες οι οποίες πρέπει από ανάγκη να συγκεντρωθούν γύρω από μια καθαρά υλιστική θεωρία και οι τρόποι που εφευρέθηκαν για να τις υπερβούν έδειξαν μόνο πιο καθαρά τη θεμελιώδη αδυναμία. Στην ηθική σφαίρα επίσης, αν και ο ίδιος ο Δημόκριτος δεν δείχνει ίχνη ότι έχει αντιληφθεί τις επιπτώσεις του, ο αυστηρός ισχυρισμός του νόμου της αιτίας και του αποτελέσματος οδήγησε αμέσως στην αντίθεση μεταξύ ελεύθερης βούλησης και αιτιοκρατίας, η οποία είναι ακόμη το πιο δύσκολο από όλα τα προβλήματα που αφορούν τις προϋποθέσεις της Ηθικής. Ακόμη μια φορά ο Επίκουρος, επιθυμώντας ζωηρά την αποτελεσματικότητα της ηθικής του θεωρίας, οδηγήθηκε να διαμαρτυρηθεί ενάντια σε μια καθολική «ανάγκη» μέσω μιας αφελούς φυσικής υπόθεσης για τη διατήρηση της ελεύθερης βούλησης. Αλλά για τον ίδιο τον Δημόκριτο αυτές οι έμφυτες δυσκολίες ποτέ δεν προσδιορίστηκαν οι ίδιες: η «ανάγκη»,

---

52 Φυσικ. Β 4 195b. D A 68.

αντιληπτή ως «φυσικός νόμος», πρόκειται να γίνει ο θεμέλιος λίθος του συστήματος του, αναγνωριζόταν με συνέπεια σε ολόκληρη την έκθεση του για τον φυσικό κόσμο<sup>53</sup>.

Εάν λοιπόν-και εδώ δεν φαίνεται λόγος να αμφιβάλλουμε για τις αναφορές από την παράδοση-ο Δημόκριτος σε όλα αυτά τα σημεία ανέπτυξε και σταθεροποίησε τις κύριες ιδέες του Ατομισμού, φαίνεται αμέσως σαν άνδρας πολύ μεγαλύτερου ενδιαφέροντος και αντίληψης από ότι ο Λεύκιππος. Δεν αρκείται σε μια καθαρά φυσική θεωρία ξεκινώντας από μια φυσική προέλευση και ασχολούμενος μόνο με βαθύτερα προβλήματα όταν επιβάλλονται στην προσοχή του, αλλά έχει το μάτι του από την αρχή στις μεταφυσικές εφαρμογές της νέας αντίληψης του σύμπαντος. Με πιο αυστηρή ανάλυση της έννοιας του «κενού» κάνει την συνολική Ατομική ιδέα πιο συγκεκριμένη, και με τον ισχυρισμό του για την αιωνιότητα του σύμπαντος και την βασική έννοια της ανάγκης, έχει διατυπώσει μια μεταφυσική βάση όχι μόνο για τον Ατομισμό αλλά για κάθε επιστημονική άποψη του κόσμου. Και αυτός είναι στην πραγματικότητα ο χαρακτήρας του συνόλου του έργου του. Δεν έχει τον εντελώς συντονιστικό νου ο οποίος θα τον έκανε ικανό να συστηματοποιήσει όλα τα διαφορετικά του ενδιαφέροντα και τις απόψεις σε ένα συσχετισμένο σύνολο, αλλά οι πολύπλευρες δραστηριότητες του τον οδήγησαν σε πεδία άγνωστα στον Λεύκιππο, και ειδικά, καθώς μια πιο στενή γνωριμία με αυτόν δείχνει έντονα, ότι ήταν προετοιμασμένος να μελετήσει προσεκτικά τις προϋποθέσεις της φυσικής θεωρίας την οποίαν είχε υιοθετήσει.

---

53 Μια ενδιαφέρουσα ανάλυση των διαφόρων χρήσεων της *ανάγκη* από τον Δημόκριτο βρίσκεται στον Goedeckmeyer, *Epikurs Verhaeltnis zu Demokrit*, pp.32 ff. Αλλά νομίζω ότι κλείνει να υποεκτιμήσει τη μαρτυρία για μια γενική αντίληψη του «φυσικού νόμου», από την οποίαν οι διαφορετικές σημασίες της *ανάγκη* τις οποίες ανακαλύπτει στον Δημόκριτο είναι στην πραγματικότητα απόψεις, αν και συμπεραίνονται όχι πάντοτε εντελώς λογικά .

### 3. Η Φύση και η κίνηση των Ατόμων: η δημιουργία των πραγμάτων.

Περνώντας από τις γενικές αρχές του Ατομισμού στα ιδιαίτερα μέρη της θεωρίας θα βρούμε ότι ο Δημόκριτος για ακόμη μια φορά κάνει μικρή ή καθόλου αλλαγή στις κύριες ιδέες, αλλά στις λεπτομέρειες των επιχειρημάτων προσθέτει, τροποποιεί, και αλλάζει σημαντικά, πάντοτε με μεγάλη λεπτολογία διορατικότητας και με σαφή κατανόηση των συνεπειών. Είναι σαν μια μάλλον στρυφνή και στενή θεωρία που αναπτύσσεται από τα μέσα να έχει περάσει στα χέρια ενός ανθρώπου του κόσμου που μπορεί να την παρατηρήσει από πολλές απόψεις και να προσθέσει νέα ζωή μέσα σε αυτήν. Η μεταχείριση του χαρακτήρα και της συμπεριφοράς των ατόμων είναι χαρακτηριστική της γενικής του στάσης.

Όπως ακριβώς είχε επιμείνει γενικά στην διατήρηση της ύλης σαν τη βάση της φυσικής έρευνας, έτσι φαίνεται να πιέζει εμφαντικά για την διατήρηση των ιδιαίτερων ατόμων. Αυτό βεβαίως ήταν μέρος από τη διδασκαλία του Λεύκιππου<sup>54</sup>, ο οποίος είχε υποστηρίξει την αφθαρσία των ατόμων, πρώτον εξαιτίας της σκληρότητας τους η οποία τα έκανε «ανίκανα να δεχθούν δράση» (*άπαθεις*), και δεύτερον εξαιτίας της μικρότητας τους, η οποία προερχόταν από το γεγονός ότι «δεν είχαν μέρη» (*τὸ ἀμερές*). Η στάση του Δημόκριτου σε αυτές τις δυο θέσεις είναι ενδιαφέρουσα. Στην απόδειξη από την φύση των ατόμων έδωσε φανερά μεγάλη έμφαση. Παρουσιάζεται<sup>55</sup> να επαναλαμβάνει

54 Δες Κεφάλαιο Β.

55 D L ix 44. D A 1. Πλουταρ. *Προς Κωλώτην* 8. D A 57.

την δήλωση του Λεύκιππου ότι τα άτομα «δεν μπορούσαν να δεχθούν δράση εξαιτίας της σκληρότητας τους» και να κάνει δυο ενδιαφέρουσες προσθήκες σε αυτήν. Η πρώτη είναι για τη φύση μιας ερμηνείας<sup>56</sup>: τα άτομα όχι μόνο «δεν μπορούν να δεχθούν δράση», αλλά είναι «αμετάβλητα»: για το Ελληνικό πνεύμα<sup>57</sup> το να «δρα» ή το να «παθαίνει» συνεπάγεται πάντοτε «αλλαγή», και το νέο επίθετο του Δημόκριτου κάνει συνεπώς την έννοια του Λεύκιππου ολοφάνερη. Δεν εννοούσε ότι ένα άτομο δεν μπορεί να υποστεί δράση σαν σύνολο, καθώς συμβαίνει πράγματι κάθε φορά που μια σύγκρουση με ένα άλλο άτομο το κινεί σε νέα κατεύθυνση, αλλά ότι καμιά εξωτερική δύναμη δεν μπορεί να αλλάξει την εσωτερική του συγκρότηση ή να αλλάξει την υλική του σύσταση ή το σχήμα, ή το μέγεθος. Ο Αριστοτέλης επιμένει ότι η ιδέα που εμπλέκεται ότι η αλλαγή είναι πάντοτε μια μορφή καταστροφής και αργότερα παίζει πρωτεύοντα ρόλο στην ατομική θεωρία<sup>58</sup>. Μια δεύτερη και περισσότερο εντυπωσιακή προσθήκη στην βασική ιδέα αποδίδεται στον Δημόκριτο από τον Πλούταρχο<sup>59</sup>, ο οποίος μιλά για «οντότητες άπειρες σε αριθμό, αδιαίρετες και χωρίς διαφορά, αδρανείς και απαθείς». Η άρνηση της δραστηριότητας καθώς και η παθητικότητα από πρώτη όψη αιφνιδιάζει, αλλά στην πραγματικότητα συνδέεται στενά με την ιδέα της «αλλαγής». Εάν ένα πράγμα μπορεί να αλλάξει, μπορεί επίσης να αλλάξει κάτι άλλο: εάν, για παράδειγμα, μπορεί το ίδιο να γίνει θερμό, θα ζεστάνει οτιδήποτε άλλο με το οποίο έρχεται σε επαφή. Τώρα ήταν ακριβώς αυτή η δυσκολία της ερμηνείας της δράσης και της αποδοχής δράσης ενώ την ίδια στιγμή της προστασίας της διατήρησης στο υπόβαθρό η οποία βρίσκεται στο βάθος πολλών από τα προβλήματα των πρώιμων Ελλήνων φιλοσόφων. Και η λύση που προτείνεται από τους Ατομικούς ήταν ότι στα σύνθετα σώματα δράση και «πάθος» ήταν δυνατά λόγω της ύπαρξης του κενού, το οποίο επέτρεπε τα συστατικά άτομα να μετατοπίζονται τις θέσεις τους και να αλλάζουν τις θέσεις τους: «δρουν και υφίστανται δράση οπουδήποτε συμβαίνει να βρίσκονται σε επαφή»<sup>60</sup>. Αλλά τα ίδια τα αδιαίρετα άτομα τα οποία δεν έχουν μίγμα κενού δεν μπορούν ούτε να αλλάξουν ούτε να αλλάξουν το ένα το άλλο. Σε αυτή τη γραμμή σκέψης η προσθήκη της ενεργητικής ιδέας ότι τα άτομα δεν μπορούν να δρουν δεν είναι παρά το λογικό συμπέρασμα της παθητικής έννοιας ότι δεν μπορούν να υποστούν δράση, «αυτό το οποίο δρα και αυτό που υφίσταται δράση είναι όμοια και τα ίδια»<sup>61</sup>, όπως ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι το έχει πει ο Δημόκριτος. Και οι δυο αντιλήψεις είναι ενίσχυση της ιδέας της μη μεταβλητότητας ή της απόλυτης σκληρότητας του ατόμου.

---

56 D L 1c *ἀναλλοίωτα*

57 Δες Αριστοτ. *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 7 ff.

58 Σύγκρινε τη συχνά επαναλαμβανόμενη αρχή του Λουκρήτιου, i 670, & c:

*Nam quodcumque suis mutatum finibus exit,*

*Continuo hoc mors est illius quod fuit ante.*

59 *Προς Κωλώτην* 8 1110 F. D A 57. *Ουσίας άπειρους τὸ πλῆθος, άτομους τε κάδιαφόρους, ἔτι δ'άποίους καὶ άπαθείς.* Αριστοτ. *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 325b 36 *ἀναγκαῖον άπαθές τε ἕκαστον λέγειν τῶν άδιαιρέτων.... Καὶ μηθενός ποιητικόν πάθους.* μιλά σαν η έννοια να είναι κοινή στους Ατομικούς γενικά. Δες τις σημειώσεις στην H H Joachim έκδοση (Clarendon Press 1922) για πλήρη συζήτηση της όλης ιδέας.

60 Αριστοτ. *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 8 325a 32.

61 Ομοίως A 7 323b, D A 63.

Με όλους αυτούς τους τρόπους είναι η απλή έννοια του Λεύκιππου για την ατομική σκληρότητα επεξεργασμένη στις ευρύτερες συνέπειες της και την ίδια στιγμή πάρα πολύ ισχυροποιημένη. Αλλά η στάση του Δημόκριτου στην δεύτερη απόδειξη της αφθαρσίας που είναι βασισμένη στο μέγεθος των ατόμων είναι εντυπωσιακά διαφορετική. Το επιχείρημα του Λεύκιππου ήταν πράγματι ανοικτό σε αντιρρήσεις. Πρώτον θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το εξαιρετικά μικρό μέγεθος δεν είναι από μόνο του απόδειξη της αφθαρσίας. Αυτή την αντίρρηση ο ίδιος ο Λεύκιππος την είχε μέχρις ενός σημείου συναντήσει δηλώνοντας ότι με την εξαιρετική μικρότητα εννοούσε ότι «το άτομο δεν έχει μέρη», δηλαδή, δεν είχε την ικανότητα για περεταίρω υποδιαίρεση, καθώς η καταστροφή θεωρείτο σαν το σχίσσιμο ενός πράγματος σε μικρότερα κομματάκια ύλης. Αλλά αυτός ο ίδιος ισχυρισμός υπόκειται στην μαθηματική αντίρρηση, η οποία θα μπορούσε καλά να έχει υποστηριχθεί από ένα μέλος της Ελεατικής σχολής, ότι «αυτό το οποίο δεν έχει μέρη δεν έχει μέγεθος»: το άτομο, εάν είναι όπως το περιέγραψε ο Λεύκιππος, δεν είναι πραγματικά καθόλου φυσική οντότητα. Κατά πόσον αυτές οι αντιρρήσεις προβλήθηκαν στην πραγματικότητα ή κατά πόσον ο ίδιος ο Δημόκριτος τις αντιλήφθηκε με σαφήνεια δεν μπορούμε να πούμε: αλλά είναι βέβαιο ότι το επιχείρημα του Λεύκιππου για το μέγεθος πουθενά δεν αποδίδεται σε αυτόν, και πράγματι δεν μπορεί να είχε χρησιμοποιηθεί από αυτόν. Επειδή έχοντας μια φορά εγκαταλείψει την ιδέα της μικρότητας σαν απόδειξη της αφθαρσίας φαίνεται να έχει πάει στο άλλο άκρο, και πληροφορούμαστε ότι δήλωσε ότι «κάποια από τα άτομα ήταν πολύ μεγάλα»<sup>62</sup> και ξανά ότι ήταν «απεριόριστα όχι μόνο σε αριθμό αλλά σε μέγεθος»<sup>63</sup>: έχει μάλιστα δηλωθεί από μια πηγή<sup>64</sup> ότι είπε ότι «θα μπορούσε να υπάρχει άτομο τόσο μεγάλο όσο ένας κόσμος». Σε αυτή την ιδέα ο Επίκουρος αντιλαμβανόταν την αντίρρηση ότι σε αυτή την περίπτωση κάποια άτομα θα μπορούσαν να είναι αντιληπτά με τις αισθήσεις, και είχε οδηγηθεί συνεπώς να επιστρέψει σε μια τροποποιημένη μορφή της άποψης του Λεύκιππου ότι υπήρχαν πολύ μικρά και «χωρίς μέρη». Ο Δημόκριτος φαίνεται να μην έχει αντιληφθεί αυτή τη δυσκολία και μπορούμε να σημειώσουμε σαν απόδειξη της ανεξαρτησίας του από τον δάσκαλο του την ελευθερία με την οποίαν ανατρέπει χωρίς δισταγμό μια αντίληψη όταν δεν χρειαζόταν πλέον. Είναι σαφές ότι ως απόδειξη για την διατήρηση των ατόμων στηρίχθηκε εντελώς στην έννοια της σκληρότητας, την οποίαν εξήγησε και ισχυροποίησε με τις δικές του τροποποιήσεις. Το ότι μια διαφορά σε αυτό το σημείο μεταξύ ποικίλων σχολών των Ατομικών φιλοσόφων αναγνωριζόταν κατά την αρχαιότητα δείχνει με μια ενδιαφέρουσα σημείωση του Γαληνού<sup>65</sup> : «υποστηρίζουν, λέει, ότι τα πρώτα σώματα δεν μπορούν δεχθούν δράση, κάποιοι, όπως οι μαθητές του Επίκουρου, που υποστηρίζουν ότι ήταν άτμητα εξαιτίας της σκληρότητας τους, άλλοι, όπως η σχολή του Λεύκιππου, ότι ήταν αδιαίρετα εξαιτίας της μικρότητας τους». Η παράληψη του Δημόκριτου είναι περιέργη, και η περιγραφή της θέσης του Επίκουρου απέχει από το να είναι σωστή: πράγματι κάποιος σχεδόν αναρωτιέται εάν δεν

62 Dionys apud Eus prep ev xiv 23 2. D A 43.

63 D L ix 44, D A 1.

64 Αετ. i 12 6. D A 47.

65 *De Elem. sec.* Ιππ. i 2. D A 49.



υπάρχει κάποια σύγχυση, επειδή η θέση του Δημόκριτου είναι στην πραγματικότητα ακριβώς αυτή η οποία περιεγράφηκε πρώτα.

Ο Λεύκιππος είχε αποδώσει στα άτομα τις «βασικές ιδιότητες» του μεγέθους και του σχήματος. Ο Δημόκριτος τον ακολούθησε αλλά ακόμη μια φορά επεξεργάστηκε τις συνέπειες των ιδεών του με αυστηρότερη λογική και αναμφίβολη συνέπεια. Η εντυπωσιακή του διαφοροποίηση από τον Λεύκιππο σε ότι αφορά το μέγεθος των ατόμων έχει ήδη σημειωθεί: καθώς δεν χρειαζόταν την μικροσκοπικότητα σαν επιχείρημα για την διατήρηση, ειλικρινά την εγκατέλειψε και συμπέρανε «πολύ μεγάλα» άτομα. Η στάση του σε σχέση με το ατομικό σχήμα είναι εξίσου χαρακτηριστική. Ο Λεύκιππος<sup>66</sup>, υποστηρίζοντας ότι οι διαφορές στα σύνθετα σώματα οφείλονταν πολύ στις διαφορές του σχήματος των συστατικών ατόμων, και παρατηρώντας την μεγάλη ποικιλία στα πράγματα, είχε οδηγηθεί να συμπεράνει πολλά διαφορετικά σχήματα στα άτομα. Ο Δημόκριτος, του οποίου ο ευφυής νους κατανόησε ένα ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον από αυτό που είχε ο δάσκαλος του για τις μηχανικές ποικιλίες που προκαλούνται από το ατομικό σχήμα, φαίνεται να έχει ακολουθήσει την ιδέα μέχρι το συμπέρασμα της και υποστήριξε ότι ο αριθμός των διαφορετικών ατομικών σχημάτων ήταν «άπειρος»<sup>67</sup>. Σε εκείνον επίσης πρέπει πιθανόν να έχει αποδοθεί το μάλλον περίεργο *εκ των προτέρων* επιχείρημα στο οποίο στηρίζεται αυτό το συμπέρασμα, «ότι δεν υπάρχει λόγος το οτιδήποτε θα πρέπει να είναι ενός είδους μάλλον παρά κάποιου άλλου»<sup>68</sup>. Τώρα λογικά βεβαίως άπειρες διαφορές στο σχήμα συνεπάγονται άπειρες διαφορές στο μέγεθος<sup>69</sup>: επειδή μέσα στα όρια του ίδιου μεγέθους μπορεί να υπάρχουν μόνο περιορισμένες διαφορές στο σχήμα, και περεταίρω ποικιλία μορφής δεν μπορεί να αποκτηθεί εκτός από αύξηση σε όγκο. Για τον Λεύκιππο, ο οποίος στηριζόταν στην μικροσκοπικότητα του ατόμου για την διατήρηση του, αυτό το γεγονός, εάν το είχε κατανοήσει, θα έχει δημιουργήσει σοβαρή δυσκολία, αλλά για τον Δημόκριτο, ο οποίος ήταν ετοιμασμένος να δεχθεί την ύπαρξη των «πολύ μεγάλων» ατόμων, δεν ήταν ανοικτή στην ίδια αντίρρηση. Είχε αφεθεί στον Επίκουρο, επιστρέφοντας στην ιδέα της μικροσκοπικότητας, να προβάλλει αντίρρηση επίσης για τον ισχυρισμό της απειρίας των σχημάτων στα άτομα στο πεδίο ότι χρησιμοποιούσε την απειρία στο μέγεθος και συνεπώς την αντιληπτικότητα σε κάποια άτομα. Ο Δημόκριτος, διορθώνοντας αυτό που νόμιζε ότι ήταν λάθος του Λεύκιππου και επιθυμώντας να εξασφαλίσει την μέγιστη ποικιλία, υποστήριξε ότι τα άτομα είχαν κάθε είδους σχήμα και μέγεθος.

66 Δες Κεφάλαιο Β, σελ. 81.

67 Σιμπλ. *Στην Φυσική του Αριστοτ.* Α 2 184 (28 15 ). D A 38. Σιμπλ. *Στον Αριστοτ. Περί Ουρανού*, Α 10 279. D A 37. *σχήματα παντοῖα*.

68 Σιμπλ. *Στην Φυσική του Αριστοτ.* 1 c *διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι*. Ο Σιμπλίκιος αποδίδει το επιχείρημα στη σχολή γενικά και αλλού ( 28 4, D (Λεύκιππος) Α 8) το αποδίδει ειδικά στον Λεύκιππο, αλλά ακούγεται περισσότερο σαν την γενικευμένη *εκ των προτέρων* απόδειξη ή οποία θα είχε παρατεθεί από τον Δημόκριτο.

69 Αυτό ίσως το είχε δει καθαρά πρώτα ο Επίκουρος: δες το επιχείρημα στον Λουκρήτιο ii 478 ff.

Στις άλλες λεπτομέρειες της φύσης των ατόμων ο Δημόκριτος ακολούθησε στενά τον δάσκαλο του. Σαν και αυτόν κατανοούσε ότι όλα τα άτομα<sup>70</sup> ήταν εντελώς ομογενή σε υλικό και σύσταση: αυτό είναι βεβαίως μια έσχατη αναγκαιότητα του Ατομισμού και η μόνη προϋπόθεση με την οποία μπορεί να ισχυρισθεί μια θεμελιώδη μονάδα στην περιγραφή της του κόσμου. Ομοίως διατήρησε<sup>71</sup> τις τρεις «διαφορές» των ατόμων, σχήμα, θέση, τάξη, όπως ο Λεύκιππος τις είχε παρουσιάσει, και τις εξέφρασε προφανώς με τους ίδιους περιέργους όρους «ρυθμός», «επαφή», και «γύρισμα». Αλλά μια διπλή διεύρυνση μπορεί να σημειωθεί. Καθώς ήταν ελεύθερος, όπως είδαμε, να αποδώσει οποιοδήποτε μέγεθος στα άτομα, κάνει πολύ μεγαλύτερη χρήση από ότι ο Λεύκιππος των διαφορών στο μέγεθος και ειδικά το κάνει την άμεση αιτία στην διαφορά στο «βάρος» των ατόμων στην Δίνη όπως ο ίδιος το απολαμβανόταν<sup>72</sup>. Δεύτερον, εφόσον ήταν θέμα το οποίο εξασκούσε ισχυρά έλξη στον έξυπνο νου του, επεξεργαζόταν με μεγάλη λεπτολογία τους ποικίλους συνδυασμούς των ατόμων στις ενώσεις και το αποτέλεσμα που προκαλούσε στην αίσθηση με τα διαφορετικά τους σχήματα και διευθετήσεις, δίνοντας ιδιαίτερη προσοχή στις ποικιλίες στην γεύση και το χρώμα<sup>73</sup>. Αυτά θα είναι περισσότερο βολικό να εξετασθούν συμβατικά όταν θα πραγματευθούμε τη γενική του περιγραφή της αίσθησης.

Υπάρχει εντούτοις ένα υπερβολικά δύσκολο πρόβλημα σε σχέση με τις απόψεις του Δημόκριτου το οποίο επηρεάζει όχι μόνο την αντίληψη του για το άτομο αλλά την περιγραφή του κατά τον ίδιο τρόπο με την αρχική κίνηση των ατόμων και την συμπεριφορά τους στην κοσμική δίνη. Απέδωσε ή όχι «βάρος» στα άτομα σαν μια από τις αρχικές τους ιδιότητες και το έκανε την αιτία της κίνησης τους; οι αρχαίες πηγές δείχνουν σημαντική ασυμφωνία σε αυτό το σημείο και έχει συζητηθεί έντονα από σύγχρονους ερευνητές. Θα είναι πιο βολικό να συζητήσουμε το ερώτημα σε σχέση με την ατομική κίνηση και την κοσμική δίνη και να θεωρήσουμε εδώ ότι ο Δημόκριτος, όπως ο Λεύκιππος, περιοριζόταν να κάνει το μέγεθος και το σχήμα της μόνης αρχικής ιδιότητες του ατόμου, και ότι «το βάρος» στην απόλυτη του έννοια εισήχθη αργότερα στην ατομική θεωρία<sup>74</sup>- πιθανόν από τον Ναυσιφάνη- και αναγνωρίστηκε πλήρως μόνο από τον Επίκουρο σε στενή σχέση με την γενική του περιγραφή της ατομικής κίνησης.

Μπορούμε συνεπώς να προχωρήσουμε να εξετάσουμε την περιγραφή του Δημόκριτου για την αρχική Ατομική κίνηση, η οποία είναι το πρώτο βήμα στον σχηματισμό των σύνθετων σωμάτων. Οι πληροφορίες οι οποίες έφτασαν σε μας είναι τόσο διαφορετικές και τόσο αντιφατικές ώστε από πρώτη ματιά

70 Τα άτομα περιγράφονται ως *αδιάφορα*, Πλουτ. Προς Κωλωτ. 8 1110, D A 57, και πιο κατηγορηματικά σαν όμοφυεις, Σιμπλ. Στον Αριστοτ. Περὶ Ουρανού, Γ 1 299. D A 61.

71 Σιμπλ. Στην Φυσική του Αριστοτ. A 2 184 (28 15 ). D A 38.

72 Δες πιο κάτω, σελ. 132.

73 Θεοφραστ. Περὶ Αισθήσεων, 64. D A 135.

74 Εφόσον ο Επίκουρος (Επικ. I, παρ 61, Λουκρητ. li 225ff) ενδιαφέρεται να επιχειρηματολογήσει ενάντια σε μια θεωρία όπου τα βαρύτερα άτομα πιάνουν τα ελαφρύτερα στην προς τα κάτω πτώση τους στο κενό, είναι σαφές ότι η ιδέα του βάρους σαν αιτία της προς τα κάτω κίνησης πρέπει να έχει εισαχθεί στην ατομική θεωρία πριν από την εποχή του.

φαίνεται σχεδόν αδύνατο να αποφασίσουμε ποια ήταν πράγματι η άποψη του. Αλλά οι έρευνες των σύγχρονων ερευνητών στο δύσκολο αυτό θέμα έχουν σε πολύ μεγάλο βαθμό αποσαφηνίσει το έδαφος και η πρακτική συμφωνία<sup>75</sup> των συμπερασμάτων τους το κάνει δυνατό να εκθέσουμε μια θεωρία της θέσης του Δημόκριτου με κάποια εμπιστοσύνη. Θα βρεθεί ότι δεν διαφέρει σε οτιδήποτε βασικό από αυτήν του Λεύκιππου, αλλά είναι πιο σαφής.

Είναι εντούτοις αναγκαίο πρώτα να εξετάσουμε αυτό που αναγνωρίζεται γενικά τώρα σαν λανθασμένη άποψη. Ο Επίκουρος αναπτύσσοντας τη δική του θεωρία για την ατομική κίνηση βρίσκει ότι αυτή προέρχεται από την καθολική προς τα κάτω πτώση<sup>76</sup> των ατόμων μέσα στον κενό χώρο που προκαλείται από το βάρος τους, αλλά αρνείται να δεχθεί την ιδέα<sup>77</sup> ότι η συνάντηση των ατόμων συνέβαινε επειδή το βαρύτερο, πέφτοντας πιο γρήγορα, πρόφτανε το πιο ελαφρύ: στον απολύτως κενό χώρο, όπως σημειώνει, όπου δεν μπορεί να υπάρξει καθόλου αντίσταση τα σώματα οποιοδήποτε και αν είναι το βάρος τους πέφτουν με ίση ταχύτητα. Συνήθως υποτίθετο ότι εδώ επιχειρηματολόγησε ενάντια στην άποψη του Δημόκριτου, ο οποίος παρουσιάζεται<sup>78</sup> να αποδίδει απόλυτο βάρος στα άτομα και κάνοντας αυτό όπως το έκανε ο ίδιος ο Επίκουρος, την αιτία μιας αρχικής κατακόρυφης πτώσης. Κάποιες από τις αρχαίες πηγές<sup>79</sup>, οι οποίες φαίνεται να υποστηρίζουν αυτή την άποψη, έχουν αναμφίβολα μολυνθεί από την επίδραση του Επίκουρου, αλλά υπάρχουν άλλες αναφορές οι οποίες δεν μπορούν να το έχουν πραγματευθεί τόσο ελαφρά. Έτσι ο Σιμπλίκιος<sup>80</sup> μας πληροφορεί ότι οι Ατομικοί έλεγαν ότι «τα άτομα κινούμενα λόγω της βαρύτητας (*βαρύτητα*) που υπάρχει σε αυτά μέσα στο κενό το οποίο δεν αποδίδει και δεν προσφέρει αντίσταση αλλάζουν την θέση τους», και ξανά σχεδόν πιο κατηγορηματικά: «λένε ότι τα άτομα τα οποία όλα είναι όμοια σε σύσταση έχουν βάρος (*βάρος*), και εφόσον κάποια από αυτά είναι βαρύτερα τα ελαφρύτερα αποσπώνται από αυτά και βυθίζονται κάτω και μεταφέρονται προς τα πάνω, και έτσι λένε ότι κάποια από αυτά φαίνονται ελαφρά και άλλα βαριά (*βαρέα*)»<sup>81</sup>. Ομοίως ο Θεόφραστος, ο οποίος αναφέρει ρητά ότι ο Δημόκριτος «διακρίνει βαρύ και ελαφρύ σύμφωνα με το μέγεθος<sup>82</sup>», φαίνεται να κάνει το βάρος την αιτία γιατί όλα τα άτομα «έχουν την ίδια ώθηση

---

75 Δες Liepmann, op. cit., Brieger, *Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leucipp und Demokrit*, Dyroff, *Demokritstudien*, pp. 31 -9, Giussani, *Lucretius*, vol. i, p 134, n 1, Burnet E G P 3, pp. 341 ff. Όλοι αυτοί οι συγγραφείς βρίσκονται σε ουσιώδη συμφωνία, αλλά οι δυο πρώτοι από αυτούς υποστηρίζουν ότι το βάρος είναι αρχική ιδιότητα των ατόμων, αν και όχι η αιτία της κίνησης. Ο Goedeckemeyer, *Epikurs Verhaeltnis zu Demokrit*, απορρίπτει την σύγχρονη άποψη, αλλά δίνει ικανοποιητική ερμηνεία της δυσκολίας.

76 Επικ. i, παρ. 43.

77 Ομοίως, παρ. 61.

78 Δηλ. από τον Zeller, *Ph d Gr* i 604. Ueberweg, *History of Philosophy*, i 884.

79 Ψευδο-Πλούταρχος i 4. Γαλην. *Ιστορία της Φιλοσοφίας* 7: δες Liepmann. Op. cit, pp 19-30.

80 Αριστοτ. *Φυσική* Θ 9 265b. D A 58.

81 Αριστοτ. *Περί Ουρανού*, Γ 1 299. D A 61.

82 *Περί Αισθησ.* 61. D A 135.

κίνησης»<sup>83</sup>, και ο Κικέρων φαίνεται να εκφράζει την ίδια άποψη<sup>84</sup>. Πολύ πιο σημαντικά είναι δυο αποσπάσματα στον Αριστοτέλη, στο ένα από αυτά<sup>85</sup> αναφέρει ότι «ο Δημόκριτος λέει ότι κάθε ένα από τα αδιαίρετα είναι βαρύτερο σε αναλογία με την υπεροχή του (του όγκου) »: και στο άλλο μετά από την απλή αναφορά ότι «το μεγαλύτερο από αυτά είναι βαρύτερο»<sup>86</sup>, προχωρά να αναπτύξει την ατομική άποψη ότι στα σύνθετα πράγματα αυτή η ευθεία μεταβολή του βάρους με το μέγεθος δεν στέκεται καλά, επειδή σε ένα σύνθετο σώμα μεγαλύτερου μεγέθους μπορεί να υπάρχει μεγαλύτερο κενό, αλλά στο άτομο, το οποίο εξ' υποθέσεως δεν περιέχει κενό, η αναλογία ανάμεσα σε μέγεθος και βάρος πρέπει να είναι ακριβής. Εδώ φαίνεται λοιπόν ένα σημαντικό σώμα μαρτυρίας και στην απόδοση βάρους στα άτομα και στη θεώρηση του σαν την αρχική αιτία της κίνησης.

Τώρα σε σχέση με την μαρτυρία του Σιμπλίκιου θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι μέχρι ενός σημείου χάνει το δικαίωμα προσφυγής σε δικαστήριο με τις δικές του αντιφάσεις<sup>87</sup>, επειδή παρά την ρητή του απόδοση της κίνησης στο βάρος στα αποσπάσματα που αναφέρθηκαν, αλλού αναφέρει<sup>88</sup> ότι «τα άτομα κινούνται στο απεριόριστο κενό από δύναμη», και σε ένα πιο αξιοσημείωτο απόσπασμα<sup>89</sup> υποστηρίζει ότι «τα άτομα τα οποία είναι εκ φύσεως ακίνητα (!) κινούνται από κτύπημα». Αλλά ένα επιχείρημα από αντιφατικότητα δεν είναι τελικά ποτέ ικανοποιητικό και υπάρχει μαρτυρία<sup>90</sup> ότι οι Ατομικοί μπορούσαν να θεωρήσουν το ίδιο το βάρος σαν ένα είδος εσωτερικού κτυπήματος. Επιπλέον, έχουμε την ρητή αναφορά του Αριστοτέλη ότι ο Δημόκριτος συνέδεε το βάρος με το μέγεθος και την πρόταση του Θεόφραστου ότι το βάρος είναι η αιτία της κίνησης. Αλλά πρώτον μπορούμε να σημειώσουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν μιλάει για το βάρος σαν την αρχική ιδιότητα των ατόμων, όπως είναι το σχήμα τους και το μέγεθος τους, αλλά το θεωρεί μόνο σαν δευτερεύουσα παράγωγο από το μέγεθος: επιπλέον ποτέ δεν συνδέει με τον Δημόκριτο την αντίληψη του απόλυτου βάρους, αλλά μιλά μόνο για άτομα «βαρύτερα» ή «ελαφρύτερα» το ένα σε σχέση με το άλλο. Και μια πιο προσεκτική εξέταση της αναφοράς του Σιμπλίκιου ότι οι Ατομικοί «λένε ότι κάποια φαίνονται να είναι ελαφρά και άλλα βαριά» δείχνει ότι και αυτός θεωρούσε «το βάρος» όχι μόνο σαν παράγωγο ιδιότητα των ατόμων αλλά ακόμη κατά κάποια έννοια σαν απατηλό. Ακόμη περισσότερο φως έχει ριχθεί στο πρόβλημα από ένα πιο πρόσφατο απόσπασμα του ίδιου συγγραφέα<sup>91</sup>, όπου εξηγεί με κανονικούς ατομικούς όρους ότι το πυρ κινείται προς τα πάνω επειδή αποσπάται πιεζόμενο από άλλα σώματα και για το λόγο

83 Ομοίως 71.

84 *De Fin.* i 1 17. D A 56.

85 *Βαρύτερόν γε κατά τήν υπεροχήν ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων*. Αριστοτ. *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 8 326a. D A 60.

86 *Περί Ουρανού* Δ 2 309a. D A 60.

87 Δες Liepmann, *op.cit.*, p.40.

88 Αριστοτ. *Περί Ουρανού*, Γ 2 300b.

89 Αριστοτ. *Φυσική* A 2 184 (42 10). D A 47.

90 Τῆ τοῦ βάρους πληγῆ, Αετ. 1 3 18. D A 47 του Επίκουρου: Δες Κικέρ. *Περί Μοίρας* 20, 46 « *aliam enim quandam vim motus habebant a Democrito impulsione quam plagam ille appellat* , a te, Epicure, *gravitatis et ponderis* »

91 Σιμπλ. *Στον Αριστοτ. Περί Ουρανού*, A 10 280. D A 61.b

αυτό φαίνεται να είναι ελαφρύ, «και σε αυτά τα άλλα πράγματα το βάρος μόνο φαίνεται να ανήκει, και φαίνεται πάντοτε να μεταφέρεται προς το κέντρο». Βεβαίως εδώ μιλά όχι για άτομα αλλά για σύνθετα σώματα, αλλά η ομοιότητα των δυο αποσπασμάτων δείχνει ότι πρέπει να λαμβάνονται μαζί και η τελευταία φράση παρέχει πολύτιμη ένδειξη. Επειδή η αναφορά του «κέντρου» δείχνει με αρκετή σαφήνεια ότι σκέπτεται την κοσμική δίνη στην οποία τα «βαρύτερα» σώματα είναι αυτά τα οποία έχουν περισσότερο την ικανότητα να ανθίστανται στην περιστροφική κίνηση της δίνης και συνεπώς να συγκεντρώνονται στο κέντρο. Μπορεί αυτή η ιδέα να χρησιμοποιηθεί και στα «βαρύτερα» και στα «ελαφρύτερα» άτομα; Όταν ερχόμαστε να εξετάσουμε το σχηματισμό του κόσμου σε μια δίνη, θα βρούμε ότι η ιδέα<sup>92</sup> δεν είναι μόνο εφαρμόσιμη αλλά συμπίπτει ακριβώς με τις κοσμολογικές περιγραφές οι οποίες έχουν φτάσει μέχρις εμάς. Μπορεί λοιπόν ασφαλώς να συναχθεί το συμπέρασμα με τον όγκο των πρόσφατων σχολιαστών ότι αν και ο Δημόκριτος πράγματι μιλούσε για «βαρύτερα» και «ελαφρύτερα» άτομα, δεν απέδιδε απόλυτο βάρος σε αυτά <sup>93</sup>, ακόμη λιγότερο θεωρούσε το βάρος σαν την αρχική αιτία της κατακόρυφης κίνησης προς τα κάτω μέσα στο κενό, αλλά την θεωρούσε μάλλον σαν μια παράγωγο ιδιότητα του μεγέθους, που δρούσε, όχι όταν τα άτομα ήταν ελεύθερα στο κενό, αλλά μόνο στην κοσμική δίνη σαν ιδιότητα της αντίστασης σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό στην κίνηση της ίδιας της δίνης.

Εάν λοιπόν η έννοια της κατακόρυφης πτώσης εξαιτίας του βάρους μπορεί τελικά να απορριφθεί σε ότι αφορά τον Δημόκριτο, ποιος είναι ο χαρακτήρας της αρχικής κίνησης των ατόμων και ποια είναι η αιτία; Τώρα που η αρχική παρανόηση έχει φύγει αυτές οι ερωτήσεις δεν είναι τόσο δύσκολο να απαντηθούν. Πρώτον υπάρχει σχεδόν καθολική συμφωνία ότι ο Δημόκριτος μίλησε για το άτομο σαν «πάντοτε σε κίνηση»<sup>94</sup>: δεν ήταν ποτέ, δηλαδή, αρχή της κίνησης, αλλά καθώς τα άτομα είναι το ίδια αιώνια, έτσι είναι η κίνηση τους. Και αυτή η κίνηση δεν ήταν, όπως η κίνηση που οφείλεται στο βάρος πρέπει να είναι, προς μία κατεύθυνση προς τα κάτω, αλλά προς όλες τις κατευθύνσεις<sup>95</sup>. Ο Δημόκριτος την περιγράφει με τον χαρακτηριστικό και ευφάνταστο όρο «δόνηση»<sup>96</sup>. Τα άτομα κινούμενα προς τα εδώ και προς τα εκεί προς τα πάνω και προς τα κάτω με κάθε τρόπο, συγκρουόμενα και σπρώχνοντας δυνατά το ένα με το άλλο από την αρχή, παρουσίαζαν την εμφάνιση μιας μεγάλης δονούμενης μάζας. Συμπεραίνουμε πράγματι από τον Αριστοτέλη<sup>97</sup> ότι οι Ατομικοί ήδη έκαναν χρήση του περίφημου παραδείγματος, το οποίο ο Λουκρήτιος<sup>98</sup> το χρησιμοποιεί τόσο καλά, από τα μόρια της σκόνης που πλέουν μέσα στην ακτίνα του ήλιου: έτσι όπως

92 δεξ πιο κάτω, σελ. 144-6.

93 Αυτό επιβεβαιώνεται ρητά από τον Αετ. I 318, I 12. D A 47.

94 *ἀεί κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα*, Αριστοτ. *Περί Ουρανού*, Γ 2 300b. δεξ Ιππ. Ref i 13. D A 40.

95 Δες D L ix 44. D A 1. Σιμπλ. *Στον Αριστοτ. Περί Ουρανού*, A 10 279. D A 37. & c.

96 Παλμός, Αετ. I 23 3. D A 47, *περιπαλάσσεσθαι*, Σιμπλ. *Στην Φυσική του Αριστοτ.* Θ 9 265b. D A 58.

97 *Περί Ψυχής* A 2 404a

98 ii 114-41.

φαίνονται να πετούν εδώ και εκεί σπρώχνοντας μακριά το ένα το άλλο χωρίς σκοπό, συνατόμενα και χωριζόμενα σε κάθε κατεύθυνση, έτσι κάνουν τα άτομα στην προκοσμική κατάσταση. Με άλλα λόγια αυτό το οποίο αντιλαμβανόταν ο Επίκουρος σαν το δεύτερο στάδιο της ανάπτυξης, όταν η «παρέκκληση» είχε μετατρέψει την προς τα κάτω πτώση σε μια άπειρη σειρά συγκρούσεων, ο Δημόκριτος το φαντάζεται σαν την αιώνια προϋπόθεση της ατομικής κίνησης από πάντοτε.

Και σαν αιτία αυτής της πολυποίκιλης κίνησης ο Δημόκριτος, ακολουθώντας πιθανόν τον Λεύκιππο πριν από αυτόν, τοποθετεί την «ανάγκη»<sup>99</sup>, την αιτία που εξουσιάζει τα πάντα στο σύμπαν. Από πρώτη ματιά αυτό φαίνεται αντιφατικό με την ίδια του την αρχή, εάν μέχρις εδώ έχει ερμηνευθεί σωστά: επειδή βεβαιώνοντας την υπεροχή της ανάγκης ο Δημόκριτος εννοούσε ακριβώς ότι κάθε αποτέλεσμα έχει μια αιτία, αλλά εδώ είναι ένα αποτέλεσμα, μια κίνηση, για την οποίαν εντελώς καμία αιτία δεν αποδίδεται εκτός από την καθολική «ανάγκη». Είτε λοιπόν χρησιμοποιεί την «ανάγκη» όπως κάποιος από τους προηγούμενους του είχαν κάνει σαν αυθαίρετη μεθοδο για να ερμηνεύσει αυτό που δεν μπορεί διαφορετικά να εξηγηθεί, ή εγκαταλείπει την ίδια του την αρχή. Μια τέτοια δυσκολία φαίνεται να είναι στο μυαλό του Αριστοτέλη, όταν παραπονιέται<sup>100</sup> ότι ο Δημόκριτος «παραρτίζεται από κάθε προσπάθεια να εξηγήσει την αιτία, και αποδίδει τα πάντα στην ανάγκη». Αλλά ήδη στον Λεύκιππο έχουμε δει μια νίξη της απάντησης σε αυτή τη δυσκολία: η αιώνια ατομική κίνηση ήταν, σύμφωνα με την άποψη του Δημόκριτου, πέραν από κάθε αιτία, και ήταν η ίδια η αιτία των πάντων. Επειδή, εάν η αντίληψη της αιώνιας ύπαρξης του σύμπαντος δεν ήταν μόνο άτομα μέσα στο κενό, αλλά άτομα που *κινούνται* στο κενό, τότε δεν έχουμε περισσότερο το δικαίωμα να αναζητούμε την αιτία της κίνησης απ' όσο έχουμε για την αιτία της ύπαρξης των ίδιων των ατόμων και του ίδιου του κενού<sup>101</sup>. Θα μπορούσαμε μόνο να ζητήσουμε την αιτία της κίνησης, εάν ήταν κάτι που επέρχεται στην προηγούμενη κατάσταση της ακινησίας. Ο Αριστοτέλης, στην περισσότερο συμπαθητική του διάθεση απέναντι στον Ατομισμό, φαίνεται να το αντιλαμβάνεται. Σε ένα ακόμη περισσότερο σημαντικό απόσπασμα<sup>102</sup> λέει ότι οι Ατομικοί «νομίζουν ότι η αιτία της κίνησης είναι το κενό, με την έννοια ότι είναι αυτό στο οποίο λαμβάνει χώρα η κίνηση». Εάν σκεφθούμε αυτό αναφορικά με την προ-Ατομική υπόθεση, φαίνεται να αντιλαμβανόμαστε τι εννοούσε. Η μεγάλη δυσκολία του Μονισμού και ακόμη της θεωρίας του Αναξαγόρα ήταν πως να προκύψουν από την αρχική στατική μάζα της ύλης

99 Αριστοτ. Περί Ζώων Γενέσεως E 8 789b. D A 66. D L ix 45, & c.

100 1c το *ού ένεκα* εδώ είναι βεβαίως η «τελική αιτία», μια έννοια η οποία ήταν βασικά απεχθής στον Δημόκριτο και την οποία η συνολική του αντίληψη της *ανάγκη* προτίθετο να αντικρούσει. Δες πιο πάνω σελ. 121.

101 Αυτή θα ήταν πιθανόν η απάντηση του Δημόκριτου στην κατηγορία της ασυνέπειας την οποίαν διατύπωσε εναντίον του ο Αριστοτέλης, στο *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 8 326b, όπου ρωτά τι είναι αυτό που κινεί το άτομο; Εάν είναι κάποια εξωτερική δύναμη, τότε δεν είναι *άπαθῆ*: εάν κινούνται από μόνα τους, δεν είναι *άποια* (δες σελίδα 124). Θα μπορούσε να είχε απαντήσει «ούτε κινούνται από εξωτερική δύναμη, ούτε κινούνται από μόνα τους: βρίσκονται από την ίδια τους τη φύση για πάντα σε κίνηση: θα χειαζόταν μια δύναμη όχι να τα κινήσει, αλλά να τα σταματήσει».

102 *Φυσικ.* Δ 7 214a.

τα φαινόμενα της αισθητηριακής αντίληψης, τα χωρισμένα πράγματα και κίνηση. Οι Ατομικοί με την εισαγωγή της αντίληψης του κενού αισθάνθηκαν ότι είχαν λύσει και τα δυο προβλήματα: ο κενός χώρος όχι μόνο χωρίζει κομμάτια ύλης, αλλά τα κάνει ικανά να κινούνται. Ο διαχωρισμός και η κίνηση που οι έννοιες τους συνεπάγονται τόσο στενά η μια την άλλη, ώστε η κίνηση ήταν βασικό μέρος της νέας αντίληψης: είναι συνεπώς «αναίτια», ή όπως ο Δημόκριτος προτιμούσε να το θέτει, «αναγκαία». Η ίδια η υπάρξη των ατόμων και του κενού έφερνε μαζί της την ατομική κίνηση.

Μένει να εξετάσουμε τις άλλες δυο αιτίες της κίνησης οι οποίες προτείνονται από τον Σιμπλίκιο, τη «δύναμη»<sup>103</sup> και «ένα κτύπημα »<sup>104</sup>. Υπό το φως της αναγνώρισης<sup>105</sup> του Κικέρωνα του Δημοκρήτιου «κτυπήματος» με την έννοια του Επίκουρου για το βάρος, θα ήταν δυνατό να ερμηνεύσουμε τις δυο αυτές εκφράσεις οτι αναφέρονται στην πραγματικότητα στη φυσική αρχική κίνηση των ατόμων από μια εσωτερική δύναμη ή κτύπημα το οποίο είναι μέρος της φύσης τους. Αλλά βλέποντας ότι η δήλωση του Κικέρωνα σχεδόν με βεβαιότητα στηρίζεται στη λανθασμένη αντίληψη ότι ο Δημόκριτος προσδιόριζε το βάρος σαν την αιτία της κίνησης, είναι καλύτερο να την αγνοήσουμε. Σε αυτή την περίπτωση και οι δυο εκφράσεις θα αναφέρονται όχι στην αρχική κίνηση των ατόμων, αλλά σε παράγωγες κινήσεις οι οποίες λογικά είναι επακόλουθες, αν και βασικά σύγχρονες. Σαν αποτέλεσμα των κινήσεων τους σε πολλές κατευθύνσεις τα άτομα αμέσως έρχονται σε σύγκρουση το ένα με το άλλο, και κατά συνέπεια καθώς πηδούν προς τα πίσω ξεκινούν σε νέες κατευθύνσεις: αυτή η κίνηση, η οποία είναι στην πραγματικότητα μετά την πρώτη σύγκρουση κανονικά αυτή όλων σχεδόν των ατόμων, μπορεί καλά να περιγραφεί ότι οφείλεται σε ένα «κτύπημα», όπως ήταν από του Επικούρειους αργότερα. Ομοίως άλλα άτομα συναντώμενα μπορούν να μαζεύονται σε μικρούς πυρήνες, ενούμενα μαζί σε ποικίλους βαθμούς στενής σύνδεσης και σχηματίζοντας στην πραγματικότητα τις πρώτες αρχές των σύνθετων σωμάτων. Αλλά αυτοί οι πυρήνες θα εξακολουθούν να είναι σε αιώνια κίνηση και με την σύνθετη δύναμη των κινήσεων των συστατικών ατόμων θα αναπτύξουν, όπως ήταν, μια δική τους κίνηση σαν σύνολα: αυτή είναι κατ' εξοχήν η περίπτωση με την «δίνη», μια κίνηση που σχηματίζεται με αυτόν τον τρόπο με τη συγκέντρωση ατόμων και οδηγώντας με μια σειρά από στάδια στο σχηματισμό ενός κόσμου από το χωρίς νόημα δυνατό σπρώξιμο των ατόμων. Τώρα ένα από πριν ανεξάρτητο άτομο πλησιάζοντας μια από αυτές τις κινούμενες συγκεντώσεις μπορεί, όπως ήταν, να πιαστεί στην επικρατούσα κίνηση και να προχωρήσει μαζί της: μπορεί τότε να λεχθεί ότι κινείται «εξαναγκασμένα». Ξανά είναι παράγωγη κίνηση, αλλά κίνηση ακολουθώντας τόσο στενά την αρχική κίνηση ώστε να μπορεί να θεωρηθεί σαν αιωνίως ταυτόχρονη με αυτήν. Φαινόταν έτσι ότι κανένας από αυτούς τους όρους δεν πρέπει να εξαιρεθεί από την περιγραφή της ατομικής κίνησης σαν λανθασμένος αλλά κανένας από αυτούς δεν είναι

103 Σιμπλ. Στον Αριστοτ. Περί Ουρανού, Γ 2 300b.

104 Σιμπλ. Στην Φυσική του Αριστοτ. Α 2 184 (42 10). D A 47.

105 De Fato, 20 46. D A 47.

με κανένα τρόπο αντιφατικός με την γενική έννοια η οποία έχει αποδοθεί στο Δημόκριτο. Η αρχική κίνηση οφείλεται στην «ανάγκη» σαν μέρος της συγκρότησης των πραγμάτων, αλλά η κίνηση «εξαναγκασμένη» και από «κτυπήματα» παράγεται αμέσως από αυτήν.

Φαίνεται λοιπόν ότι ο Δημόκριτος στην περιγραφή του για την ατομική κίνηση δεν απομακρύνθηκε σε οτιδήποτε βασικό από τις προηγούμενες αντιλήψεις του Λεύκιππου, αλλά ακόμη μια φορά βρίσκουμε ότι τις ιδέες του προηγούμενου φιλοσόφου τις επεξεργάζεται με μεγαλύτερη διορατικότητα και φαντασία, ειδικά σε σχέση με την «δόνηση» των ατόμων του ενός με το άλλο, και ότι οι ευρύτερες εφαρμογές της θεωρίας και ειδικά η σχέση της με την βαθύτερη ιδέα της «ανάγκης» προσδιορίζονται με περισσότερη σαφήνεια. Είναι αυτό που θα έπρεπε να περιμένουμε, και είναι ικανοποιητικό να βρίσκουμε ότι ο Δημόκριτος στην πραγματικότητα δεν απομακρύνθηκε πολύ από την ατομική παράδοση όπως θα είχε σα συνέπεια στην αντίληψη του απόλυτου βάρους σαν αιτία της καθολικής προς τα κάτω κίνησης.

Ένα παρόμοιο συμπέρασμα πρέπει να εξαχθεί σε σχέση με την αντίληψη του Δημόκριτου για την ένωση των ατόμων σε σύνθετα σώματα, οι μικροί πυρήνες οι οποίοι μπορούν να αποδείξουν είτε τον πυρήνα των «πραγμάτων» ή ακόμη των «κόσμων», ή να καταλήξουν να είναι μόνο, όπως ήταν, αποτυχημένες προσπάθειες. Μια σαφής περιγραφή έχει ευτυχώς διασωθεί σε μας<sup>106</sup>:

Τα άτομα είναι σε πόλεμο το ένα με το άλλο (*στασιάζειν*) καθώς κινούνται στο κενό εξαιτίας της ανομοιότητας τους και των άλλων τους διαφορών, και καθώς κινούνται συγκρούονται και συμπλέκονται με τρόπο που τα κάνει να αγγίζουν και να είναι κοντά το ένα με το άλλο, αλλά ποτέ πράγματι δεν παράγουν κάποια μοναδική οντότητα από αυτά: επειδή είναι αρκετά παράλογο να υποθέσουμε ότι δυο ή περισσότερα πράγματα θα μπορούσαν ποτέ να γίνουν ένα. Ο λόγος γιατί τα άτομα για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα παραμένουν στην ένωση (*συμμένειν*, προφανώς τεχνικός όρος) πιστεύει ότι είναι επειδή ταιριάζουν μέσα και πιάνουν το ένα το άλλο (*διὰ τὰς ἐπαλλαγὰς καὶ τὰς ἀντιλήψεις τῶν σωμάτων*): επειδή κάποια από αυτά έχουν ακανόνιστες πλευρές (*σκαληνά*), και κάποια αγκυστρώνονται, κάποια είναι κοίλα, και κάποια είναι κυρτά και άλλα με αναρίθμητη ποικιλία σχημάτων. Σκέπτεται λοιπόν ότι κρατιούνται το ένα με το άλλο και παραμένουν στην ένωση μέχρις ότου μια δυνατότερη ανάγκη από αυτήν που τα περιβάλλει έρχεται και τα κουνά και τα σκορπίζει μακριά. Και μιλά για την γέννηση και για το αντίθετο της τον χωρισμό όχι μόνο αναφορικά με τα ζώα, αλλά επίσης με τα φυτά και τους κόσμους και γενικά με όλα τα αντιληπτά σώματα.

Υπάρχουν πολλά σημεία σε αυτή την περιγραφή τα οποία αξίζουν σημείωση και σαν πρόοδοι στην οριστικοποίηση και την λεπτολογία πάνω στον Λεύκιππο αλλά και επίσης σαν τοποθέτηση των γραμμών της μεταγενέστερης ατομικής θεωρίας. Πρώτον η ιδέα του «πολέμου τω ατόμων» εξαιτίας της ανομοιότητας του σχήματος τους θυμίζει την παλαιά έννοια της απώθησης

106 Σιμπλ. Στον Αριστοτ. *Περί Ουρανού*, A 10 279. D A 37.



του ανόμοιου από το ανόμοιο και την συμπληρωματική της την ένωση του όμοιου με το όμοιο, από την οποία υπάρχουν άφθονα ίχνη στην μεταγενέστερη περιγραφή της κοσμικής δίνης: ο Δημόκριτος αν και όχι τόσο ανυπόμονος όπως ο δάσκαλός του να μεσολαβήσει ανάμεσα στους προδρόμους του και να ενσωματώσει τις ιδέες τους, αλλά όχι σπάνια δείχνει την επίδραση τους. Περισσότερο σημαντική είναι η επιμονή του στην ακριβή φύση της ένωσης των ατόμων στα σύνθετα σώματα: η νέα δημιουργία, ο πυρήνας ή το σύνθετο σώμα δεν είναι ποτέ με την αυστηρή έννοια «ένα»: τα άτομα δεν ενώνονται για να σχηματίσουν ένα νέο σώμα, αλλά ακόμη και στο σύνθετο σώμα κρατούν την ξεχωριστή τους φύση και κρατιούνται μακριά από ένα μεγαλύτερο ή μικρότερο διάστημα κενού: «είναι αδύνατο», όπως παραθέτει τα λόγια του ο Αριστοτέλης<sup>107</sup> στην πλήρη τους μορφή «για ένα πράγμα να γίνει από δυο ή δυο από ένα», η ένωση είναι καθαρά μηχανική. Ένας μεταγενέστερος συγγραφέας<sup>108</sup> θέτει την έννοια πολύ ρητά «αυτό που φαίνεται να είναι ένα μίγμα είναι στην παραγματικότητα αντιπαράθεση των ατόμων το ένα με το άλλο με μικρά διαστήματα, κάθε ένα από αυτά διατηρώντας την δική του φύση, την οποία είχε πριν από το ανακάτεμμα». Μεταγενέστερη θεωρία έπρεπε να επιμείνει περαιτέρω ότι κάθε άτομο στην ένωση διατηρούσε επίσης την ίδια του την κίνηση. Συμπληρωματικά με αυτή την αντίληψη είναι η ιδέα της έσχατης καταστροφής του σύνθετου σώματος με τον διαχωρισμό των ατόμων εξαιτίας κάποιας δύναμης ή κτυπήματος από έξω. Αυτή είναι βεβαίως μια έννοια την οποία οι Ατομικοί μοιράζονταν με τον Αναξαγόρα, αλλά εδώ αναφέρεται με μεγάλη σαφήνεια και έπρεπε να έχει συνεχώς αυξανόμενη εξέχουσα θέση. Ακόμη περισσότερο χαρακτηριστική ίσως του Δημόκριτου είναι η μεγάλη επεξεργασία των λεπτομερειών του ατομικού σχήματος και της επίδρασης του στην ένωση. Αυτή ήταν πράγματι η πλέον εμφανής συνεισφορά του Δημόκριτου στην λεπτομέρεια της ατομικής θεωρίας: την επεξεργάστηκε όχι μόνο από αγάπη για την ίδια την λεπτομέρεια, αλλά, όπως θα δούμε πιο κάτω, σε προσεκτική και επεξεργασμένη σχέση με τα επακόλουθα αποτελέσματα της αισθητηριακής αντίληψης.

Εδώ ξανά ο Δημόκριτος έχει επεξεργαστεί και ισχυροποιήσει την ατομική θεωρία με τη δική του περίεργη ζωτικότητα της φαντασίας. Δεν υπάρχει τίποτα το οποίο είναι πραγματικά νέο, αλλά είναι πολλά στα οποία προσθέτει φρεσκάδα και ζωή στο κύρια σημεία του Λεύκιππου. Πρέπει τώρα να ακολουθήσουμε τις ιδέες του σε σχέση με την μια ειδική μορφή της ατομικής συσσώρευσης, την δίνη, η οποία είναι η αιτία της δημιουργίας του κόσμου.

---

107 *Μεταφυσ.* Z 13 1039a. D A 42.

108 *Alex de Mixt* 2, p 591. D A 64.

#### 4. Η Κοσμική Δίνη: η δημιουργία των κόσμων.

Δεν έχουν καταγραφεί σημαντικές προσθήκες στις λεπτομέρειες σε αυτό το σημείο στη θεωρία από τον Δημόκριτο, αλλά ακόμη μια φορά φαίνεται να έχει επεξεργασθεί και να έχει σημαντικά ισχυροποιήσει τις βαθύτερες ιδέες. Στο τελευταίο κεφάλαιο είδαμε πως τα άτομα καθώς κινούνταν προς όλες τις κατευθύνσεις στο κενό συγκρούονταν και σπρώχνονταν δυνατά, και κάποιες φορές καθώς εμπλέκονταν το ένα με το άλλο και καθώς παρέμεναν σε αντιπαράθεση σχημάτιζαν νέες συσσωρεύσεις (άθροίσματα) ύλης που περιείχαν κενό. Αυτές οι συσσωρεύσεις θα διέφεραν ως προς τον αριθμό των ατόμων που περιείχαν και στην εγγύτητα ή την χαλαρότητα της ένωσης τους, και σύμφωνα με αυτές τις διαφορές θα προσδιοριζόταν το μέγεθος και το σχήμα, η πυκνότητα και το βάρος της νέας ένωσης: τέτοιες ενώσεις όπως είχαν γίνει από στενά συμπαγή άτομα με λίγο κενό θα ήταν σκληρά και βαριά<sup>109</sup>, αυτά τα οποία αποτελούνταν από συγκριτικά λίγα άτομα και πολύ κενό ήταν μαλακά και ελαφρά. Θα πρέπει να υποθεθεί επίσης – αν και δεν υπάρχει άμεση μαρτυρία γι' αυτό – ότι ο Δημόκριτος αντιλαμβανόταν κάθε μια από αυτές τις νέες συσσωρεύσεις να έχει τη δική της κίνηση -το άθροισμα, όπως ήταν, των κινήσεων των ιδιαίτερων ατόμων καθοριζόταν όμοια από την κατεύθυνση της αρχικής τους κίνησης και από τις νέες κινήσεις που προέρχονταν από τα διαδοχικά «κτυπήματα» των συγκρούσεων τους. Αλλά σε καμία περίπτωση τέτοια συσώρευση δεν θα είχε οποιοδήποτε ουσιαστικό αποτέλεσμα και θα οδηγούσε στο σχηματισμό ενός κόσμου, εκτός από όταν η σχηματισμένη συσώρευση έπεφτε μέσα στην ιδιαίτερη κίνηση μιας «δίνης» (δίνη). Κατόπιν με διαδικασία την οποίαν είχε αρχικά υποδείξει ο Λεύκιππος και η οποία πρέπει να επανεξετασθεί υπό το φως των κύριων ιδεών του Δημόκριτου, ένας «κόσμος» με μια γη και αέρα και ουρανό και ουράνια σώματα θα αναπτυσσόταν.

Η πρώτη ερώτηση τότε η οποία πρέπει να τεθεί είναι αρκετά σαφής: ποια είναι η αιτία της ατομικής «δίνης»; Η απάντηση του Λεύκιππου, όπως είδαμε, είναι κάπως ασαφής, αλλά με τον Δημόκριτο η θεωρία γίνεται πολύ περισσότερο καθορισμένη. Πρώτον έχουμε μια πολύ σαφή δήλωση στον Διογένη<sup>110</sup>: «έλεγε ότι όλα τα πράγματα γεννιούνται από ανάγκη: επειδή η δίνη είναι η αιτία της δημιουργίας όλων των πραγμάτων, η δίνη την οποίαν ονομάζει ανάγκη». Αυτή είναι εμφαντική γλώσσα. Ο Δημόκριτος σκεφτόταν τότε ότι η δίνη οφειλόταν στην λειτουργία των φυσικών νόμων, σχηματιζόταν από τα άτομα σαν αποτέλεσμα του ίδιου τους του χαρακτήρα και της κίνησης και των συγκρούσεων. Και εάν πράγματι «ονόμαζε την δίνη ανάγκη», δεν πρέπει να υποθέσουμε ότι εννοούσε με αυτό ότι ήταν ένα ανεξήγητο συμπέρασμα, όπως η αρχική κίνηση των ατόμων, αλλά μάλλον κατάληξη εκείνης της κίνησης της τόσο εντυπωσιακή και σημαντική στα αποτελέσματα της ώστε να αξίζει τον τίτλο της *κατ' εξοχήν* «ανάγκης». Μέχρις εδώ είναι σε ακριβή συμφωνία με αυτό που θα περιμέναμε από την κύρια θέση του

109 Αριστοτ. *Περί Ουρανού*, Δ 2 309a. D A 60.

110 ix 45, D A 1.

Δημόκριτου: η «δίνη» είναι αναγκαίο αποτέλεσμα της λειτουργίας της ατομικής κίνησης κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις. Αλλά ο Αριστοτέλης κατά την εξέλιξη της συζήτησης του για την τύχη και το «αυτόματο» φαίνεται να προτείνει άλλη ερμηνεία: επειδή λέει με αλάνθαστη αναφορά στους Ατομικούς: «Αλλά υπάρχουν κάποιοι που πιστεύουν ότι «το αυτόματο» είναι η αιτία ακόμη και του ουρανού πάνω από μας και πράγματι όλων των κόσμων: επειδή λένε ότι η δίνη και η κίνηση που διαχώρισαν και κανόνισαν το σύμπαν δημιουργούνται αυτόματα με αυτή την τάξη»<sup>111</sup>, και σε άλλο σημείο ο σχολιαστής<sup>112</sup> του παρατηρεί με σαφή αναφορά στον Δημόκριτο ότι «φαίνεται να δημιουργεί την δίνη αυτόματα και κατά τύχη».

Εδώ φαίνεται ότι είχαμε αντίφαση όχι μόνο στην πρώτη περιγραφή της αιτίας της δίνης, αλλά στις πολύ θεμελιώδεις αρχές του συστήματος του Δημόκριτου. Μπορεί να είναι ότι ο στοχαστής ο οποίος στήριξε το σύστημα του στο αξίωμα ότι «τίποτα δεν γεννιέται από τύχη, αλλά ότι για όλα τα πράγματα υπάρχει καθορισμένη αιτία»<sup>113</sup>, ήδη ανέφερε ότι η κοσμική δίνη, ο πιο σημαντικός παράγοντας στη δημιουργία, προκαλείτο «αυτόματα και από τύχη», και εάν το έκανε, ποια πρόθεση μπορεί να είχε με αυτό; Η μαρτυρία του Αριστοτέλη είναι αδιαμφισβήτητη και δεν μπορεί να υπάρξει σοβαρή αμφιβολία ότι ο Δημόκριτος έδωσε αυτές τις δυο φανερά αντιφατικές περιγραφές για την προέλευση της δίνης, ότι ήταν «ανάγκη», αλλά γεννήθηκε «αυτόματα».

Σύγχρονοι συγγραφείς οι οποίοι έλαβαν υπόψη τους αυτή την δυσκολία έχουν για το μεγαλύτερο μέρος προσπαθήσει να δώσουν ικανοποιητικές εξηγήσεις. Έτσι ένα ιδιοφυές κριτικός<sup>114</sup>, ο οποίος παρεμπιπτόντως δεν διακρίνει επαρκώς αυτή την ειδική κίνηση της δίνης από την ατομική κίνηση γενικά, υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης δεν χρησιμοποιεί εδώ τον όρο «συμπτωματικά» (*κατὰ συμβεβηκός*), δηλαδή χωρίς αναφορά στην «τελική αιτία» της ύπαρξης ενός πράγματος, αλλά τον αντιπαραθέτει στην αντίληψη μιας εξωτερικής ρυθμιστικής δύναμης, όπως, για παράδειγμα, ο «Νους» του Αναξαγόρα. Ότι η ατομική κίνηση είναι «αυτόματη» θα σημαίνει τότε ότι «προέρχεται από τον εαυτό της χωρίς αιτία», και ο Δημόκριτος τότε θα δηλώσει από άλλη άποψη ότι είχε ήδη εκφρασθεί λέγοντας ότι η κίνηση των ατόμων οφειλόταν στην ανάγκη, συγκεκριμένα, ότι κινούμενα υπάκουαν απλά στους νόμους της ίδιας τους της ύπαρξης σαν εκ φύσεως κινούμενα *σωματίδια*: «ανάγκη» και «αυτοματισμός» είναι με αυτή την έννοια ταυτόσημα σε έννοια. Αυτή είναι μια έξυπνη συμφιλίωση, αλλά δεν μπορεί πιθανόν να γίνει αποδεκτή. Επειδή πρώτον είναι απολύτως σαφές από τα συμφραζόμενα ότι δεν υπάρχει θέμα ατομικής κίνησης γενικά, αλλά μόνο ειδικής κίνησης της δίνης, και αυτό που είναι πολύ περισσότερο σημαντικό, είναι ακατανόητο ότι σε ένα απόσπασμα όπου ο Αριστοτέλης προσπαθεί να καθορίσει την ακριβή έννοια του «αυτοματισμού» και του «τυχαίου» και καταλήγει σε οριστικό

111 *Φυσικ.* B 4 196a. D A 69 *ἀπο ταύτομάτου γὰρ γίνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν.*

112 Σιμπλ. *Στην Φυσική του Αριστοτ.* B 3 195b . D A 67.

113 Αριστοτ. *Φυσική* B 4 195b . D A 68.

114 Liepmann, *Die Mechanik der Leucipp- Democritischen Atome*, pp. 34,25.

συμπέρασμα, έπρεπε στο κρίσιμο του σημείο να χρησιμοποιήσει τη λέξη με εντελώς διαφορετική έννοια.

Μια πλέον ωφέλιμη γραμμή προσέγγισης πρέπει να ερευνηθεί στα συμπεράσματα του Αριστοτέλη στο σημείο της εξέτασης. Η συνολική του συζήτηση στη Φυσική οδηγείται στη γλώσσα της ίδια του της φιλοσοφίας και παραπέμπει τις ιδέες της «τύχης» και του «αυτοματισμού» κατευθείαν στην αντίληψη του της «τελικής αιτίας» ( οὐ ἔνεκα). Το συμπέρασμα του είναι ότι «το αυτόματο» είναι αυτό το οποίο συμβαίνει ή γεννιέται «συμπτωματικά» (κατὰ συμβεβηκός), δηλαδή, χωρίς αναφορά στην τελική αιτία, και «τυχαία» συμβάντα είναι υποδιαίρεση του «αυτόματου» που αφορούν πράξεις που είναι θέμα σκόπιμης επιλογής (κατὰ προαίρεσιν). Τώρα αυτά δεν μπορούν βεβαίως να ήταν με ακρίβεια οι ιδέες των Ατομικών, αλλά έχουν αξία στην παρούσα συζήτηση σε αυτή την έκταση, ότι όταν οι Ατομικοί έλεγαν ότι η δίνη ήταν «αυτόματη», μέρος της πρόθεσης τους ήταν χωρίς αμφιβολία να εξαιρέσουν την ιδέα της πρόθεσης ή του σχεδιασμού. Τα άτομα δεν σχηματίζονταν τα ίδια μέσα σε μια δίνη ώστε να προκύψει ένας κόσμος: δεν υπάρχει σχεδιασμός είτε από μέρους τους είτε από μέρους κάποιας ξένης δύναμης ή ενέργειας. Πέφτουν μέσα στην δίνη «συμπτωματικά» και το αποτέλεσμα με μια διαδικασία αυστηρής ανάγκης είναι ένας κόσμος. Η πρόθεση του Δημόκριτου<sup>115</sup> ήταν χωρίς αμφιβολία αντι-τελεολογική: αυτό, όπως είδαμε, ήταν ένας από τους μεγάλους στόχους στην καθιέρωση της «ανάγκης» σαν βάση του συστήματος του, και παρέμενε πάντοτε ένα πρωτεύον σημείο στην Ατομική παράδοση ότι η δημιουργία του κόσμου δεν ήταν αποτέλεσμα σχεδιασμού. Ο Κικέρων<sup>116</sup> μιλάει για την συσσώρευση των ατόμων από την οποίαν εμφανίζεται ο κόσμος σαν *concursum fortuitius*, και ο Λουκρήτιος<sup>117</sup> σε σημαντικούς στίχους θέτει τη θέση αλάνθαστα: «γιατί βέβαια τα άτομα δεν έχουν πάρει τις θέσεις που κατέχουν, σύμφωνα με κάποιο σχέδιο και κάποιο σοφό νου, και ούτε συμφώνησαν αναμεταξύ τους τι κινήσεις θα κάνει το καθένα. Αλλά αφού πέρασαν στην απεραντοσύνη από αλλαγές πολλών ειδών, και μετατοπίζονταν μες στον άπειρο χρόνο και δέχονταν απανοτές κρούσεις, δοκιμάζοντας κάθε λογής κινήσεις και συνδυασμούς, καταλήγουν στους μεγάλους εκείνους σχηματισμούς που δημιουργούν και συνθέτουν το σύμπαν»<sup>118</sup>. Ούτε υπάρχει βεβαίως στην ιδέα αυτή του «αυτόματου» εντελώς τίποτα αντιφατικό με την θεμελιώδη έννοια της ανάγκης: ο σχηματισμός της δίνης είναι η κατάληξη φυσικών αιτίων, του σχήματος, του μεγέθους, κινήσεων και συγκρούσεων των ατόμων, αλλά είναι συμπτωματικός, εντελώς απροσδιόριστος είτε από πρόθεση ή από σχεδιασμό.

Έχω μικρή αμφιβολία ότι αυτή ήταν εν μέρει η έννοια του Δημόκριτου: αλλά δεν είναι εντελώς ικανοποιητική ερμηνεία, εάν μόνο επειδή στηρίζεται σε

115 Αυτή την παίρνω να είναι η άποψη των Zeller και Lange.

116 *De natur. Deor* i 24 66. Δες Tusc. i 11 22. Και 18 42.

117 i 1021 ff.

118 Μετάφραση Θεόδωρος Αντωνιάδης-Ρούλα Χαμέτη, Εκδόσεις Θύραθεν, 2005. ( Σημ. Μετ.)

Αριστοτελικές αντιλήψεις οι οποίες δεν μπορούσαν να ήσαν εντελώς φανερές σε αυτόν. Θα είχαμε φθάσει σε πολύ περισσότερο ικανοποιητικό αποτέλεσμα, εάν μπορούσαμε να προσδιορίσουμε την ίδια του την αντίληψη για την «τύχη» και για το «αυτόματο», και αυτό, μου φαίνεται, ότι είμαστε σε θέση να το κάνουμε<sup>119</sup>. Ο Αριστοτέλης<sup>120</sup> μας πληροφορεί ότι ακόμη και αυτοί που είναι πλήρως ενήμεροι ότι κάθε αποτέλεσμα μπορεί να αναφέρεται σε μια καθορισμένη αιτία – πρέπει να περιλαμβάνει του Ατομικούς, ακόμη και αν δεν είναι τα μόνα πρόσωπα στο μυαλό του- ήδη λένε συχνά ότι κάποια πράγματα οφείλονται στην τύχη και άλλα όχι. Η αντίληψη της «τύχης» λοιπόν πρέπει να είναι σύμφωνη με αυτή της ανάγκης. Και από τη φύση της αντίληψης αυτής ο Αριστοτέλης μας έχει ευτυχέστατα διασώσει έναν υπαινιγμό: λέει<sup>121</sup> ότι τα πρόσωπα που αναφέρουν ότι η δίνη παράγεται αυτόματα διακρίνουν την δημιουργία της από αυτήν των φυτών και των ζώων, «επειδή δεν είναι προϊόν της τύχης αυτό που αναπτύσσεται από κάθε σπέρμα, αλλά από ένα σπέρμα ελιές και από άλλο ένας άνθρωπος». Δεν υπάρχει σαφώς εδώ θέμα σχεδιασμού: αυτό το οποίο διαφοροποιεί την δημιουργία της ελιάς και του ανθρώπου από την δημιουργία του σύμπαντος είναι σαφώς το καθορισμένο σπέρμα: μπορεί να πει κάποιος σε σχέση με αυτά τα σπέρματα ότι πρέπει να παράγουν ελιά και άνθρωπο, αλλά για τα άτομα που κινούνται στο χώρο και συγκρούονται δεν είναι δυνατόν να πει ποιο από αυτά μπορεί να πέσει μέσα στη δίνη: δεν υπάρχει τίποτε περίεργο στη φύση τους που το καθορίζει. Θα φαινόταν λοιπόν ότι οι Ατομικοί είχαν αυστηρή επιστημονική αντίληψη της «τύχης». Γνώριζαν ότι το κάθε τι έχει την αιτία του, η «ανάγκη» ελέγχει τα πάντα, αλλά σε πολλές περιπτώσεις δεν είμαστε σε θέση να προβλέψουμε τι θα συμβεί ή να πλησιάσουμε πίσω στην αιτία, και τέτοια συμβάντα τα αποδίδουμε στην «τύχη». Αυτή η ιδέα επιβεβαιώνεται εντυπωσιακά από ένα άλλο απόσπασμα της Αριστοτελικής συζήτησης<sup>122</sup>, όπου φαίνεται ξανά να έχει υπόψη του τον Δημόκριτο «οι αιτίες από τις οποίες τα αποτελέσματα της «τύχης» θα ακολουθούσαν, πρέπει να είναι αόριστες (άοριστα): και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίον η τύχη φαίνεται να ανήκει στο απροσδιόριστο και να είναι ανεξακρίβωτη (ἄδηλος) για τον άνθρωπο». Εάν με αυτό το απόσπασμα συγκρίνουμε την αναφορά ενός δοξογράφου<sup>123</sup> ότι ο Δημόκριτος θεωρούσε την τύχη σαν μια «αιτία ανεξακρίβωτη για την ανθρώπινη λογική», εδώ δεν φαίνεται πλέον να υπάρχει αιτία για να αμφιβάλλουμε, αλλά το σημείο ρυθμίζεται οριστικά όταν βρίσκουμε τον Σιμπλίκιο<sup>124</sup> να μιλά για την αντίληψη του Δημόκριτου για το «αυτόματο» σαν μια «απροσδιόριστη αιτία». Η Ατομική αντίληψη της «τύχης» είναι λοιπόν, όπως μπορούμε να πούμε, η καθαρά υποκειμενική αντίληψη η οποία είναι κατάλληλη για μια επιστημονική άποψη της φύσης. Η «τύχη» δεν είναι εξωτερική δύναμη η οποία εισέρχεται να ανατρέψει τη λειτουργία της «ανάγκης», παράγοντας αποτελέσματα χωρίς

119 Δες Goedeckemeyer, pp. 36ff. Mabillean, pp. 216-18.

120 Φυσική Β 4 195b.

121 Ομοίως 196a. D A 69.

122 Ομοίως 197a 8.

123 Theodoret iv 15 *αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λόγῳ*.

124 Σιμπλ. Στην Φυσική του Αριστοτ. Β 4 196a .

αιτία. Αλλά είναι μόνο μια εντελώς κανονική εκδήλωση αυτής της «ανάγκης», αλλά τα όρια της ανθρώπινης κατανόησης κάνουν αδύνατο για μας να προσδιορίσουμε ποια είναι η αιτία της. Υπάρχουν ειδικές συνθήκες – η συσσώρευση ατόμων ορισμένου σχήματος, μεγεθους, θέσης, τάξης, και κίνησης- οι οποίες θα συμβάλουν στην παραγωγή της κοσμικής δίνης, και η όλη διαδικασία είναι μόνο η εκτέλεση των καθολικών νόμων της αιτίας και του αποτελέσματος: αλλά δεν μπορούμε να γνωρίζουμε ποιες είναι αυτές οι συνθήκες και συνεπώς αποδίδουμε το αποτέλεσμα στην «τύχη». Ο Επίκουρος, του οποίου η έννοια της «παρέκκλησης» των ατόμων «σε όχι ορισμένο χρόνο ή θέση» ήταν πράγματι μια αντίφαση στην καθολική ανάγκη, οδηγήθηκε να υιοθετήσει μια κάπως διαφορετική άποψη της τύχης, αλλά η αντίληψη του Δημόκριτου, τόσο μακριά από το να είναι σε αντίφαση με τις θεμελιώδεις αρχές, είναι τελείως σύμφωνη με αυτές, και σχηματίζει ένα αξιοσημείωτο παράδειγμα για την συμφωνία και την ακρίβεια της σκέψης του. Η ιδέα της προέλευσης της δίνης, απέχοντας πολύ από το να την συγχέει, έχει σε μεγάλο βαθμό αποσαφηνισθεί και ενισχυθεί : παράγεται σαν το αναπόφευκτο αποτέλεσμα των φυσικών διαδικασιών, αλλά είναι απροσχεδιάστη και για τους ανθρώπους απρόβλεπτη.

Δεν υπάρχουν δοσμένες ξεχωριστές περιγραφές για την αντίληψη του Δημόκριτου για την διαδικασία του σχηματισμού του κόσμου στην δίνη<sup>125</sup>. Αυτό που έχει ήδη εξετασθεί σε σχέση με τον Λεύκιππο πρέπει να θεωρείται ότι ισχύει για τους Ατομικούς γενικά. Αλλά μπορεί σε ορισμένα σημεία να θεωρηθεί εκ νέου με το φως των γενικών απόψεων του Δημόκριτου. Ειδικά ρίχνει πολύ περισσότερο φως στο πολύ επίμαχο πρόβλημα της θέσης του «βάρους» στο σύστημα του Δημόκριτου. Θα θυμηθούμε ότι από τη μια μεριά στην κοσμολογία του Λεύκιππου δεν υπήρχε ίχνος για το βάρος είτε σαν αποτελεσματική αιτία ή σαν επακόλουθο: είναι τα μεγαλύτερα και ογκοδέστερα άτομα τα οποία με την έκταση τους είναι ικανά να προσφέρουν αντίσταση στην δίνη και έτσι να συγκεντρωθούν στο κέντρο, τα λεπτότερα και τα μικρότερα άτομα τα οποία αποσπώνται στις πλευρές και φέρονται γύρο στην πλήρη περιστροφική κίνηση του στροβίλου. Ομοίως έχουμε δει λόγο να συμφωνήσουμε με την άρνηση των δοξογράφων οποιασδήποτε απόδοσης του απόλυτου βάρους στα άτομα από τον Δημόκριτο, και ακόμη περισσότερο να αρνηθούμε να παραδεχθούμε την υπόθεση μιας αρχικής ιδιότητας του βάρους σαν την αιτία μιας προς τα κάτω κίνησης που οδηγεί στις συγκρούσεις των ατόμων και τον επακόλουθο σχηματισμό μιας δίνης. Τι λοιπόν μπορεί να εννοεί ο Αριστοτέλης όταν αναφέρει ότι «ο Δημόκριτος λέει ότι κάθε ένα από τα αδιαίρετα άτομα είναι βαρύτερο σύμφωνα με την αύξηση του όγκου<sup>126</sup>» (κατὰ τὴν ὑπεροχὴν), ή αλλιού ότι «το μεγαλύτερο από αυτά είναι το βαρύτερο»<sup>127</sup>; Είμαστε τώρα, νομίζω, σε θέση τελικά να απαντήσουμε σε αυτή

125 Η περιγραφή που δίδεται στο Αετ. 1 4, D (Λεύκιππος) 24, είναι, όπως έδειξε ο Liepmann (pp. 19ff), πολύ μολυσμένη από την Επικούρεια θεωρία: έτσι δεν κάνει ιδιαίτερη αναφορά στην δίνη, και μιλά για «βαρύτερα άτομα» που κινούνται «προς τα κάτω». Αλλά είναι χρήσιμο να διατηρήσουμε εδώ και εκεί έναν σημαντικό τεχνικό όρο.

126 *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 8 326a. D A 60.

127 *Περί Ουρανού*, Δ 2 309a, D ομοίως δεσ Θεόφραστ. *Περί Αισθήσεων*, 61. D A 135.

την ερώτηση. Τρία σημεία πρέπει να σημειώσουμε στην Αριστοτέλεια συζήτηση: 1) Δεν μιλά ποτέ για το άτομο, σαν τέτοιο, λόγω ότι είναι ένα κομμάτι συμπαγούς ύλης, που διαθέτει «βάρος», αλλά μόνο για κάποια άτομα που είναι «βαρύτερα» ή «ελαφρύτερα» από κάποια άλλα. Πράγματι σε ένα σημαντικό απόσπασμα<sup>128</sup> παρατηρεί ότι «παλαιότεροι φιλόσοφοι δεν έχουν ποτέ μιλήσει για το απόλυτο βάρος ή το ελαφρύ αλλά έχουν μόνο χρησιμοποιήσει τις λέξεις σχετικά. Δεν λένε ποτέ ότι είναι «το βαρύ» ή «το ελαφρύ» αλλά μόνο ότι είναι «το βαρύτερο» ή «το ελαφρύτερο» ανάμεσα στα πράγματα που έχουν βάρος». Με άλλα λόγια οι πιο παλαιοί στοχαστές δεν είχαν την έννοια του βάρους ενός πράγματος σαν ιδιότητα σε σύγκριση με το μέγεθος του ή το σχήμα του, αλλά μόνο το σκέπτονταν σαν βαρύτερο ή ελαφρύτερο, δηλαδή, που προσεφερε μεγαλύτερη ή μικρότερη αντίσταση σε μια εξωτερική κινούμενη δύναμη. 2) Μέσα από όλη την συζήτηση ο Αριστοτέλης σκέπτεται το βάρος σε έναν σχηματισμένο κόσμο και θεωρεί τη «βαρύτητα» σαν μια τάση «προς τα κάτω», δηλαδή *προς το κέντρο*, και το ελαφρύ σαν μια τάση προς τα πάνω, δηλαδή, *προς τα έξω (πρός τὸ ἔσχατον)*. Αυτή η έννοια δεν είναι βεβαίως ξένη ακόμη και για μας, επειδή το αποτέλεσμα του βάρους στην κανονική πρακτική είναι η κίνηση «προς τα κάτω», καθώς λέμε, προς τη γη, ακόμη και εάν η απόλυτη διεύθυνση τέτοιας κίνησης είναι ακριβώς αντίθετη στους αντίποδες. 3) Το κύριο σημείο του σε σχέση με τον Δημόκριτο είναι ότι η βαρύτητα είναι παράγωγη και ακριβώς ανάλογη με το μέγεθος: όσο μεγαλύτερο είναι το άτομο τόσο είναι βαρύτερο.

Εάν τώρα η Αριστοτελική ιδέα εφαρμοσθεί στην ατομική κοσμολογία, όπως έχει ερμηνευθεί από τον Διογένη, φαίνεται να ταιριάζει ακριβώς. Δεν υπάρχει θέμα ελευθέρων ατόμων που κινούνται στο απεριόριστο κενό, αλλά κοσμική δίνη στην οποία το «άνω» και το «κάτω» δεν θα σήμαιναν τίποτε παρά προς ή από το κέντρο. Το «βαρύτερο» άτομο είναι ακριβώς αυτό το οποίο είναι «μεγαλύτερο» και συνεπώς κινείται προς το κέντρο επειδή είναι πιο ικανό να αντισταθεί στην ξένη δύναμη της περιστροφικής κίνησης. Είναι βαρύτερο όχι λόγω του απόλυτου βάρους του, αλλά σαν παράγωγο μόνο επειδή είναι μεγαλύτερο και συνεπώς πιο δύσκολο να κινηθεί: θα μπορούσαμε πράγματι να πούμε<sup>129</sup>, χωρίς να επεκτείνουμε τη γλώσσα τόσο μακριά, ότι το μεγαλύτερο άτομο έχει μεγαλύτερη βαρύτητα, δηλαδή μεγαλύτερη δύναμη αντίστασης, αλλά όχι μεγαλύτερο βάρος. Η περιγραφή που δίνεται με αυτό τον τρόπο επιβεβαιώνεται από την αντίθεση την οποία αναφέρει ο Αριστοτέλης<sup>130</sup> από τον Δημόκριτο μεταξύ των συμπαγών ατόμων, των οποίων η βαρύτητα είναι εντελώς ανάλογη με το μέγεθος τους, και των συνθέτων σωμάτων όπου το συγκριτικό βάρος των πραγμάτων με ίδιο μέγεθος ποικίλει ανάλογα με την ποσότητα του κενού στην συγκρότησή τους: ένα κομμάτι μαλλί, για παράδειγμα, είναι ελαφρύτερο από ένα κομμάτι

---

128 *Περί Ουρανού*, 308a, Δες EG P3, 342, όπου σημειώνεται ότι το «βάρος δεν ονομάζεται ποτέ ένα «πράγμα», όπως, για παράδειγμα, το ζεστό και το κρύο ».

129 Η ερμηνεία αυτού του μάλλον δύσκολου σημείου έρχεται πιο εύκολα από τους Γερμανούς σχολιαστές οι οποίοι μπορούν φυσικά να αντιτείνουν το *das Schwere und Gewicht*.

130 *Περί Ουρανού*, Δ 2 309a.

μπρούτζου με ίδιο μέγεθος, επειδή περιέχει περισσότερο κενό. Εδώ βρισκόμαστε χωρίς αμφιβολία μέσα σε έναν κόσμο και η «βαρύτητα» σημαίνει τάση προς το κέντρο: αλλά το μαλλί είναι ελαφρύτερο επειδή έχει περισσότερο κενό σε έναν δεδομένο όγκο και συνεπώς λιγότερο πλήρες υλικό να το σύρει, όπως ήταν, προς το κέντρο. Η γλώσσα του Αριστοτέλη στην πραγματικότητα εφαρμόζεται – και μόνο εφαρμόζεται- στα άτομα μέσα στην κοσμική δίνη, και με αυτή την αντίληψη εμφανίζεται εδώ ένας συμβιβασμός μεταξύ των φανερά αποκλινουσών απόψεων της παράδοσης για τον Δημόκριτο. Οι δοξογράφοι έχουν δίκιο να αρνούνται ότι ο Δημόκριτος απέδιδε βάρος στα άτομα σαν μια τρίτη ιδιότητα μαζί με το σχήμα και το μέγεθος- επειδή μιλούν από την επικούρεια άποψη οποία θεωρεί το απόλυτο βάρος σαν την αιτία της αρχικής κατακόρυφης δύναμης προς τα κάτω. Από την άλλη μεριά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Δημόκριτος μιλούσε, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης γι' αυτόν για «βαρύτερα» και «ελαφρύτερα» άτομα, σαν μια παράγωγη ιδιότητα, που ήταν άμεσα εξαρτημένη από το μέγεθος, και γεννιόταν, όπως ήταν, στον στρόβιλο σαν αντίδραση της περιστροφικής κίνησης της δίνης. Είναι στην πραγματικότητα ένα είδος συνοπτικής έκφρασης που επισημαίνει αυτό που σαφώς εφαρμόζεται χωρίς αυτό στην περιγραφή του Διογένη στη θεωρία του Λεύκιππου.

Σαν το Λεύκιππο ο Δημόκριτος υποστήριζε ότι οι κόσμοι ήταν άπειροι σε αριθμό<sup>131</sup>, αλλά έκανε σημαντικές προσθήκες στην θεωρία περιγράφοντας και επεξεργαζόμενος λεπτομερώς διαφορές μεταξύ τους και εισάγοντας λεπτομέρειες σε σχέση με την ανάπτυξη, την φθορά και την καταστροφή. Αυτά συνοψίζονται σε μια ενδιαφέρουσα παραδοσιακή περιγραφή<sup>132</sup>.

Οι κόσμοι είναι άπειροι σε αριθμό και διαφορετικοί σε μέγεθος. Σε μερικούς δεν υπάρχει ήλιος και σελήνη, σε μερικούς αυτά είναι μεγαλύτερα από εκείνα του κόσμου μας και σε άλλους περισσότερα σε αριθμό. Οι αποστάσεις μεταξύ των κόσμων είναι άνισες και σε μερικές περιοχές υπάρχουν περισσότεροι κόσμοι, σε άλλες λιγότεροι: κάποιιοι αναπτύσσονται, άλλοι φτάνουν στην ακμή τους, κάποιιοι φθείρονται ή γεννιούνται από τη μια μεριά και καταστρέφονται από την άλλη. Καταστρέφονται ο ένας από τον άλλον με την σύγκρουση. Και μερικοί κόσμοι δεν έχουν ζωντανά πλάσματα και είναι όλο υγροί.... Ένας κόσμος αναπτύσσεται μέχρι την ακμή του, μέχρις ότου δεν μπορεί πλέον να δεχθεί προσθήκη από έξω.

Σε αυτές τις ιδέες υπάρχει βεβαίως ελευθερία υπόθεσης και τόλμη φαντασίας οι οποίες έρχονται πραγματικά σε αντίθεση με την μάλλον ξερή και περιορισμένη ιδέα που αποδίδεται στον Λεύκιππο. Ο Δημόκριτος είναι προετοιμασμένος όχι μόνο να θεωρήσει μια απειρία κοσμικών δινών στο σύμπαν, αλλά, όπως ήταν, να διατρέξει όλο το σύμπαν με την φαντασία του και να συμπεράνει την ίδια ποικιλία μεταξύ κόσμου και κόσμου την οποίαν είδε μεταξύ των μελών των ίδιων ειδών μέσα σε έναν κόσμο. Σε μερικές περιοχές του σύμπαντος μας δείχνει κόσμους στοιβαγμένους κοντά και στριμωγμένους ο ένας με τον άλλον, σε άλλες είναι πιο αραιωμένοι με μεγάλα

131 D L ix 44. D A 1.

132 Hipp Ref 1 13. D A 40.



διαστήματα κενού που είναι νοικιασμένα από ελεύθερα άτομα. Εσωτερικά, επίσης, αυτοί οι κόσμοι διαφέρουν σε δομή. Ο Δημόκριτος δεν περιορίζεται από την εμπειρία του του κόσμου μας με τον ήλιο του, τη σελήνη, και τα άστρα, αλλά μπορεί να κατανοήσει κόσμους χωρίς ήλιο ή σελήνη, ή με πολλούς, κόσμους χωρίς ζωή ή την υγρασία η οποία θα μπορούσε να την διατηρήσει. Υπάρχει ένα λεπτό εύρος αντίληψης σε όλα αυτά και φαίνεται να προσθέτει επιβλητικότητα στον Ατομισμό.

Περισσότερο σημαντικό ίσως για την μεταγενέστερη ανάπτυξη του συστήματος είναι η έννοια των διαφόρων σταδίων της ανάπτυξης των κόσμων: δεν είναι όλοι «πλήρεις», αλλά μερικοί ακόμη αναπτύσσονται, άλλοι αρχίζουν ήδη να φθείρονται. Η γενική ιδέα μπορεί ίσως να έχει προταθεί από τα στάδια του κόσμου του Εμπεδοκλή που προκαλούνταν από την αλληλεπίδραση της «Διαμάχης» και της «Αγάπης», αλλά έχει τύχει επεξεργασίας με πολύ λιγότερο αυθαίρετο τρόπο. Ειδικά είναι σημαντική η τελική πρόταση η οποία περιέχει το σπέρμα όλης της μετέπειτα θεωρίας της ανάπτυξης και της φθοράς<sup>133</sup>: ένας κόσμος, όπως ένας ζωντανός οργανισμός, συνεχίζει να αναπτύσσεται για όσο χρονικό διάστημα είναι ικανός να δέχεται και να αφομοιώνει ξένη ατομική ύλη, αλλά τελικά φτάνει μια περίοδος όπου δεν μπορεί πλέον να γίνεται αυτό, όταν οι απώλειες της ύλης υπερβαίνουν το κέρδος, τότε η φθορά αναπτύσσει βαθμιαία και τελικά την καταστροφή. Η ιδέα ότι ένας κόσμος μπορεί να αναπτύσσεται από τη μια μεριά και να φθείρεται από την άλλη είναι, νομίζω, περιέργη στον Δημόκριτο, και είναι λίγο δύσκολο να την αντιληφθούμε σε ατομικές αρχές, αλλά είναι περαιτέρω απόδειξη της ζωηρότητας της φαντασίας να αντιληφθεί διαφορές συνθηκών μεταξύ των άπειρων κόσμων. Και ο Δημόκριτος αναφέρει για πρώτη φορά την έννοια της τελικής καταστροφής των κόσμων: όπως ακριβώς ένας κόσμος γεννιέται από το κοσμικό σύμπαν<sup>134</sup>, έτσι πρέπει τελικά να πεθαίνει και να διαλύεται ακόμη μια φορά στα συστατικά του άτομα: αυτά μόνο είναι αιώνια. Ότι αυτή η τελική διάλυση μπορεί να συμβαίνει εσωτερικά σαν το αποτέλεσμα της συνέχισης της διαδικασίας της φθοράς χρησιμοποιείται στην περογραφή, αλλά ο Δημόκριτος με λεπτή επέκταση της φαντασίας αντιλαμβάνεται μια άλλη δυνατότητα: όπως ακριβώς η κανονική ατομική ένωση μπορεί να διαλύεται σαν αποτέλεσμα της «κρούσης» που αποχωρίζει την εμπλοκή των ατόμων της, έτσι ο τεράστιος οργανισμός ενός κόσμου μπορεί να διαλύεται από την σύγκρουση με άλλον κόσμο. Η ιδέα δεν είναι πολύ σαφής, αλλά ίσως δεν πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τους κόσμους να κινούνται στο χώρο – μια έννοια για την οποίαν δεν υπάρχει μαρτυρία στους Ατομικούς- αλλά μάλλον να αναπτύσσονται σε όγκο μέχρις ότου να σπρώξουν δυνατά έναν γειτονικό κόσμο. Αυτή φαίνεται να είναι η εικόνα που παρουσιάζεται σε άλλη σύντομη περιγραφή<sup>135</sup> «έναν κόσμο καταστρέφεται όταν ένας μεγαλύτερος κόσμος υπερνικά έναν μικρότερο»: μπορούμε μάλιστα να αντιληφθούμε ότι «ο μεγαλύτερος κόσμος» καταπίνει τα συστατικά άτομα του μικρότερου στον ίδιο

133 Δες ειδικά Λουκρητ. ii 1105ff.

134 Ένας κόσμος είναι *nativam και mortale*, Λουκρ. V 235ff.

135 Αετ. 11 4 9. Α 84.

του τον οργανισμό. Τελικά έχουμε μαρτυρία μιας ακόμη πιο προχωρημένης επιστημονικής εργασίας της ιδέας του πό τον Δημόκριτο σε μια έννοια ότι τα διαλυμένα άτομα ενός κατεστραμένου κόσμου μπορούν πιθανόν να ξαναενωθούν για να σχηματίσουν έναν άλλον κόσμο: «οι κόσμοι του Δημόκριτου μεταβάλλονται σε άλλους κόσμους που σχηματίζονται από τα ίδια άτομα<sup>136</sup>: οι κόσμοι έτσι γίνονται ίδιοι σε σχήμα, αλλά όχι σε ατομικότητα<sup>137</sup>». Η υπόθεση αυτή δεν παρουσιάζεται ξανά σε σχέση με τους κόσμους, αλλά παρουσιάζεται αρκετά περίεργα σε σχέση με το ανθρώπινο σώμα<sup>138</sup>- άλλη απόδειξη της ανάλογης μεταχείρισης από τους Ατομικούς των οργανισμών του ζωντανού σώματος και του κόσμου. Είναι πιθανόν η συνολική ιδέα της ανάπτυξης, της φθοράς και της καταστροφής να είχε πολύ περισσότερο αναπτυχθεί από τον Δημόκριτο απ' όσο οι παρούσες μας περιγραφές θα μας οδηγούσαν να υποθέσουμε: υπάρχουν οπωσδήποτε αρκετές για να δείξουν πόσο πολύ ο Επίκουρος όφειλε σε αυτόν σε αυτό το σημείο, και να αποδείξουν ακόμη μια φορά την τόλμη και την διείδυτικότητα της υπόθεσης του.

##### 5. Ο Κόσμος μας: τα ουράνια σώματα και η γη.

Έχει σημειωθεί σε σχέση με την θεωρία του Λεύκιππου για τον κόσμο μας και την συγκρότηση του ότι δεν φαινόταν να έχει πολύ μεγάλο ενδιαφέρον για τα θέματα τα οποία έθετε, και ξαναγύριζε με αντιδραστικό πνεύμα σε μάλλον ανεπεξέργαστες θεωρίες των πρώιμων Ιώνων φιλοσόφων, αγνοώντας τα αποτελέσματα πρόσφατων και σύγχρονων παρατηρήσεων και υποθέσεων. Από αυτή την άποψη υπάρχει σημαντική μαρτυρία μιας εμφανούς αλλαγής συμπεριφοράς από μέρους του Δημόκριτου: πράγματι μπορούμε σε αυτό το μέρος της θεωρίας να σημειώσουμε με μεγάλη βεβαιότητα να ορισμένες διαφορές απόψεων ανάμεσα στους δυο φιλοσόφους. Ο Δημόκριτος φαίνεται να είχε πραγματικό ενδιαφέρον για αυτά τα θέματα, έναν πολύ μεγαλύτερο σεβασμό για απόψεις που αναπτύχθηκαν από την εποχή της Ιωνικής Σχολής, και ως συνήθως, σημαντική διορατικότητα και τόλμη στη δική του περιγραφή.

Πρώτα ανέτρεψε την περίεργη θεωρία του Λεύκιππου σε σχέση με την σχετική θέση των τροχιών των ουρανίων σωμάτων, και υποστήριξε ότι η

136 Σιμπλ. Στον Αριστοτ. *Περί Ουρανού*, A 10 280. D A 82.

137 Αυτή πρέπει, νομίζω, να είναι η σημασία του *τῶ ἀριθμῶ*: ο νέος κόσμος που κατασκευάζεται από τα παλαιά άτομα θα είναι ο ίδιος σε σύσταση, αλλά «ο αριθμός» του, για να μιλήσουμε έτσι, σε μια σειρά από κόσμους θα είναι διαφορετικός. Μπορούμε να συγκρίνουμε την περίφημη φράση του Κικέρωνα στο έργο *Για τη Φύση των Θεών* I 19 49, σχετικά με τους θεούς του Επίκουρου: «nec solidate quadam nec ad numerum».

138 Δες Λουκρ. lll 847-51.

σελήνη είναι η χαμηλότερη<sup>139</sup> (δηλαδή η πλησιέστερη προς τη γη), μετά ο ήλιος, μετά τα σταθερά άστρα, σε ότι αφορά τους πλανήτες δεν είναι όλοι σε ίσο ύψος. Αυτή ήταν σαφής πρόοδος, και μπορούμε να σημειώσουμε επιπλέον την ρητή διάκριση ανάμεσα στα σταθερά άστρα και τους πλανήτες, η οποία φαίνεται να ήταν άγνωστη στον Λεύκιππο. Ότι επίσης έκανε χρήση του συμπεράσματος του για να εξηγήσει τις φαινόμενες κινήσεις των ουρανίων σωμάτων εξηγείται ρητά από τον Λουκρήτιο<sup>140</sup>, που μας λέει ότι ο Δημόκριτος υποστήριζε ότι όσο πλησιέστερη είναι τροχιά ενός σώματος ως προς τη γη, τόσο λιγότερο επηρεάζεται από την δίνη<sup>141</sup>: η κίνηση της σελήνης λοιπόν είναι η πιο αργή, αυτή του ηλίου έπεται, και αυτή των σταθερών άστρων είναι η πιο ταχεία. Συνεπώς με κοινή οπτική απάτη τα άστρα φαίνονται σε μας να είναι ακίνητα, και ο ήλιος και η σελήνη να κινούνται σε κατεύθυνση αντίθετη με αυτήν της πραγματικής τους κίνησης, η σελήνη ταχύτερα από τον ήλιο. Αυτή η πολύ έξυπνη έννοια, η οποία για μεγάλο χρονικό διάστημα κρατούσε τη θέση της στην αστρονομία, έχει περίεργο ενδιαφέρον για μας στο ότι συμφωνεί ακριβώς με την φύση της κοσμικής δίνης, και παρέχει ένα άλλο παράδειγμα της «αντίστασης του μέσου». Ο Δημόκριτος προφανώς κατέβαλε μεγάλη προσπάθεια να προσαρμόσει τις αστρονομικές του απόψεις στη γενική θεωρία του για τον κόσμο.

Σε σχέση με τη φύση των ουρανίων σωμάτων επίσης η παράδοση είναι ομοίως δηλωτική της φροντίδας του Δημόκριτου για γενική συνέπεια. Θα θυμόμαστε ότι ο Λεύκιππος είχε υποστηρίξει ότι ο ήλιος, η σελήνη, και τα άστρα ήταν μάζες ύλης που προσελκύνονται από το εξωτερικό σύμπαν στην εξωτερική μεμβράνη του κόσμου και ανάβουν από την ταχύτητα της κίνησης τους στην δίνη. Ο Δημόκριτος θεωρεί την δομή τους από την ατομική άποψη και αποφασίζει ότι συντίθενται από μαλακά και στρογγυλά άτομα<sup>142</sup>, όπως είναι η ψυχή: το στρογγυλό σχήμα, όπως πάντοτε στην ατομική θεωρία, συνδέεται με την κινητικότητα και κατά συνέπεια με το πυρ. Ένα περίεργο και ενδιαφέρον απόσπασμα<sup>143</sup> φαίνεται να προτείνει μια προσπάθεια να συνδέσει αυτή τη νέα θεωρία με την έννοια του Λεύκιππου: «ο ήλιος και η σελήνη έχουν τη δική τους χαρακτηριστική κίνηση: πρώτον δεν είχαν καθόλου θερμή φύση, ούτε πράγματι μιλώντας γενικά πολύ λαμπερή, αντίθετα έμοιαζαν με τη φύση της γης. Γιατί κάθε ένα από αυτά πρώτα απ' όλα γεννήθηκε από διαφορετική δημιουργία (ύποβολή) του κόσμου, και κατόπιν όταν η σφαίρα του ήλιου<sup>144</sup> αυξήθηκε σε μέγεθος, το πυρ μπήκε μέσα σε αυτόν». Η ιδέα του Λεύκιππου για την αρχική γαιώδη φύση του ήλιου και της σελήνης διατηρείται, αλλά η αλλαγή παράγεται όχι τώρα από την περιστροφή, αλλά από την συμπερίληψη των στρογγυλών ατόμων του πυρός. Η νέα έννοια είναι

139 Hipp. Ref i 13. D A 40.

140 V 621 ff

141 Quanto quaeque magis sint terram sidera propter, tanto posse minus cum caeli turbine ferri. 623-4.

142 Διογ. Λαέρτιος ix 44. D A 1.

143 Πλούταρχ. Στρώματ. 7, D A 39

144 Αυτό το λαμβάνω να είναι η σημασία του τοῦ περι τὸν ἥλιον κύκλου δεξ τῆ περι τὴν γῆν φύσει ακριβώς πιο πάνω.

χαρακτηριστική, ίσως αδέξια κατά κάποιο τρόπο. Η δήλωση του δοξογράφου<sup>145</sup> ότι ο ήλιος ήταν σύμφωνα με τον Δημόκριτο «θερμή-κόκκινη μάζα από πύρινη πέτρα» διαβάζεται πάρα πολύ καχύποπτα σαν τον Αναξαγόρα αν και δεν θα ήταν αντιφατική με την γενική ιδέα. Περισσότερο δηλωτική είναι μια παρατήρηση του Κικέρωνα<sup>146</sup> ότι ο Δημόκριτος θεωρούσε ότι ο ήλιος ήταν «μεγάλος», επειδή υπαινίσσεται μια διένεξη με την άποψη στην οποία είχε οδηγηθεί ο Επίκουρος από την επιμονή του για την αξία της μαρτυρίας της αισθητηριακής αντίληψης. Δυο ενδιαφέρουσες έννοιες για τη σελήνη έχουν φτάσει σε μας, η μια κοντόφθαλμη η άλλη διεισδυτική. Η πρώτη είναι μια προσπάθεια για την εξήγηση του φωτός της πανσελήνου: «όταν καταλαμβάνει τη θέση της σε ευθεία γραμμή με αυτόν που της δίνει το φως της (δηλαδή ακριβώς μεταξύ της γης και του ήλιου) μαζεύει και λαμβάνει το φως του ήλιου<sup>147</sup>: έτσι είναι φυσικό να φαίνεται η ίδια και να δείχνει τον ήλιο μέσα από αυτήν (διαφαίνειν)». Αυτή η εξαιρετική έννοια ότι το φως του ήλιου φαίνεται μέσα από τη σελήνη δέχεται αυστηρή κριτική από τον Πλούταρχο, και έρχεται δυσμενώς σε αντίθεση με την άποψη του Εμπεδοκλή, ο οποίος είδε αρκετά σωστά ότι ήταν η θέση η οποία προκαλούσε μια έκλειψη του ηλίου: φαίνεται πράγματι περίεργο ότι ο Δημόκριτος, εάν αντιλαμβανόταν ότι το φως της σελήνης οφειλόταν στο ήλιο, έπρεπε οπωσδήποτε να έχει ανακαλύψει μια θεωρία τόσο παράλογη. Από την άλλη μεριά φαίνεται να έχει απαντήσει στο πρόβλημα γιατί η σελήνη μοιάζει τόσο «γήινη»<sup>148</sup> (γεώδης) με μοναδική διορατικότητα, λέγοντας ότι οφειλόταν στην «σκιά των υψηλών μερών σε αυτήν: επειδή η σελήνη έχει κοιλάδες και πεδιάδες». Σχεδόν εξίσου εντυπωσιακή είναι η θεωρία του του Γαλακτώδους Δρόμου, τον οποίον περιγράφει ως «τις ενωμένες ακτίνες πολλών μικροσκοπικών συνεχών άστρων που λάμπουν μαζί εξαιτίας της πυκνής τους συσσώρευσης»<sup>149</sup>. Μια μεγαλύτερη περιγραφή είναι ακόμη περισσότερο αξιοσημείωτη, αν και, εφόσον αποδίδεται και στον Αναξαγόρα, η πίστωση δεν θα έπρεπε ίσως να δοθεί στον Δημόκριτο.

Ο Γαλακτώδης Δρόμος είναι το φως ορισμένων άστρων: επειδή όταν ο ήλιος περνά τη νύχτα κάτω από τη γη, το φως του ακόμη πέφτει πάνω σε κάποια από τα άστρα πάνω από τη γη: το δικό τους το φως τότε δεν φαίνεται, επειδή εμποδίζεται από τις ακτίνες του ηλίου. Η σκιά της γης υψώνεται μπροστά από άλλες και τις κρατά στο σκοτάδι έτσι ώστε δεν πιάνονται από το φως του ήλιου: το ίδιο το φως αυτών των άστρων φαίνεται και αυτό είναι ο Γαλακτώδης Δρόμος<sup>150</sup>.

Αυτή η άποψη επηρέασε χωρίς αμφιβολία την έννοια του Δημόκριτου για το σχήμα της γης. Σαφώς εγκατέλειψε την ιδέα του Λεύκιππου για το «τυμπανοειδές σχήμα» και έλεγε ότι ήταν «μακρόστενη (προμήκης), καθώς το μήκος ήταν μιάμιση φορά το πλάτος»<sup>151</sup>, μια διαμόρφωση η οποία θα ταίριαζε

145 Αέτιος ii 20 7 *μύδρον ἢ πέτρον διάπυρον*. D A 87.

146 De fin, i 6 20. D A 87.

147 Ploutar *de Fac in Orb Lunae*, 16 929c. D A 89a.

148 Αετ. ii 30 3. D A 90.

149 Αετ. iii 1 6. D A 91.

150 Αλεξ. Αφροδισιεύς *Στα Μετεωρ*. Του Αριστοτέλη A 8 345a. D A 91.

151 Αγαθήμερος i 1 2. D A 15.

με τη γενικό περίγραμμα του Γαλακτώδους Δρόμου. Φαίνεται για ακόμη μια φορά σαν να προσπαθούσε να επεξεργασθεί την λεπτομερή περιγραφή του για τον κόσμο σε ένα συνεκτικό σύνολο, αντί για ένα μάλλον τυχαίο μπέρδεμα εννοιών το οποίο είχε ικανοποιήσει τον Λεύκιππο. Εντούτοις τον ακολούθησε υποστηρίζοντας ότι η γη έγερνε κάτω προς τον νότο επειδή εκεί η ατμόσφαιρα είναι πιο αδύναμη<sup>152</sup>: «επειδή στο βορρά είναι αμιγής, αλλά ανάμικτη στο νότο, συνεπώς η γη λυγίζει κάτω σε εκείνο το μέρος, όπου είναι περισσότερο άφθονη σε καρπούς και προϊόντα». Εάν χρησιμοποιούσε αυτή την κλίση της γης, όπως ο Λεύκιππος, για να εξηγήσει τη νύχτα και τις εκλείψεις δεν έχουμε πληροφορίες: η θεωρία του για τον Γαλακτώδη Δρόμο φαίνεται να προτείνει μια περισσότερο ορθολογική άποψη της ημερήσιας «περιστροφής» του ηλίου, αλλά η περίεργη έννοια του για το φως της σελήνης μοιάζει σαν ο Δημόκριτος να μην είχε προχωρήσει πολύ περισσότερο από τον Λεύκιππο στον προσδιορισμό της αιτίας των εκλείψεων. Η δήλωση ότι η γη «στην αρχή περιφερόταν λόγω της μικρότητας της και της ελαφρότητας της<sup>153</sup>, αλλά με τον καιρό απέκτησε πάχος και βάρος και ήλθε σε ακινησία», είναι ακριβώς σε αρμονία με την θεωρία της δίνης. Ολόκληρη η περιγραφή των ουρανίων σωμάτων είναι ένας περίεργος συνδυασμός διορατικότητας και ανοησίας, αλλά τουλάχιστον φαίνεται πιο σύμφωνη και με τον εαυτό της και με τον Ατομισμό γενικά από το χονδροειδές μπέρδεμα ιδεών που αποδίδεται στον Λεύκιππο.

Ο Δημόκριτος ασχολήθηκε περαιτέρω με ορισμένα φαινόμενα του ουρανού και της γης, τα οποία μπορούν πολύ ταιριαστά να εξετασθούν εδώ. Τους Κομήτες<sup>154</sup> τους ερμήνευσε περίεργα σαν οπτική ψευδαίσθηση που προκαλείται όταν δυο πλανήτες είναι τόσο κοντά ο ένας με τον άλλον ώστε να παράγουν «κοινή- εμφάνιση» (σύμφασις) ενός μόνου σώματος. Αυτή η έννοια συνδέεται προφανώς στενά με την θεωρία του Γαλακτώδους Δρόμου και είναι σημαντικό ότι και αυτό αποδίδεται στον Αναξαγόρα από κοινού με τον Δημόκριτο. Η θεωρία της προέλευσης της βροντής και του κεραυνού είναι πολύ λεπτομερής και διαφέρει αξιοσημείωτα από τη χονδροειδή έννοια του Λεύκιππου: «ο κεραυνός οφείλεται σε ακανόνιστο συνδυασμό ατόμων που εξαναγκάζουν το σύννεφο που τον περικλείει σε μια προς τα κάτω κατεύθυνση<sup>155</sup>: η αστραπή είναι σύγκρουση νεφών εξαιτίας της οποίας τα σωματίδια που παράγουν φωτιά συγκεντρώνονται μαζί καθώς τρίβονται το ένα το άλλο διαμέσου των πολλών κενών ανοιγμάτων σε ένα μοναδικό σημείο και φιλτράρονται μέσα από αυτό. Το αστροπελέκι (ο κεραυνός) παράγεται όταν η προς τα κάτω κίνηση σχηματίζεται σε σύννεφο από σωματίδια που παράγουν φωτιά τα οποία είναι πιο καθαρά και πιο λεπτά και πιο επίπεδα και, όπως ο ίδιος γράφει, «σφιχτά τοποθετημένα» (πυκνάρμονα). Οι σίφουνες συμβαίνουν όταν συνδυασμοί φωτιάς με περισσότερο κενό πιάνονται σε περιοχές γεμάτες από κενό και σε ένα είδος περίεργης μεμβράνης η οποία τα περιβάλλει, και τότε σχηματίζοντας μέσα σε σώματα που εξαιτίας αυτού του

152 Αέτιος iii 12 2 . D A 96.

153 Αέτιος iii 13 4. D A 95.

154 Αλέξανδρος Αφροδισιεύς *Στα Μετεωρ.* Του Αριστοτέλη A 6 342b. D A 92.

155 Αέτιος iii 3 11. D A 93.

μίγματος πολλών στοιχείων, εφορμούν κάνω στα βαθειά». Η συνπερίληψη του κεραυνού και της «θύελλας»<sup>156</sup> είναι πολύ χαρακτηριστική της παραδοσιακής μετεωρολογίας, αλλά η συνολική ιδέα ακόμη μια φορά έχει μελετηθεί προσεκτικά με ατομικούς όρους. Για τους σεισμούς έδωσε επίσης εξήγηση «η γη είναι γεμάτη από ύδωρ και δέχεται μεγάλη ποσότητα ύδατος της βροχής και επίσης κινείται από αυτό το μέσο: επειδή όταν το ύδωρ βρίσκεται σε αφθονία και οι κούφιας περιοχές δεν μπορούν να το συγκρατήσουν, εξαναγκάζει την έξοδό του και έτσι προκαλεί έναν σεισμό<sup>157</sup>». Σε άλλα μέρη της εργασίας του ο Δημόκριτος ασχολήθηκε με την πάντοτε δημοφιλή συζήτηση στην αρχαιότητα που αφορά την αιτία των πλημμυρών του Νείλου<sup>158</sup>, και, όπως ένας πρόσφατα ανακαλυφθείς πάπυρος αποκάλυψε σε μας, επιχείρησε μια εξήγηση για τις πηγές του αλατιού<sup>159</sup>. Σε μια ξεχωριστή διατριβή έδωσε λεπτομερή έκθεση του μαγνήτη, η ουσία του οποίου είναι ότι το όμοιο έλκει το όμοιο<sup>160</sup>: ο σίδηρος και ο μαγνήτης έχουν κατασκευασθεί από όμοια άτομα: τείνουν λοιπόν το ένα προς το άλλο και καλύπτουν τους κενούς χώρους, έτσι ώστε κρατούν τις δυο ουσίες σε επαφή. Εδώ, όπως στην κοσμογονία, βλέπουμε ότι η έλξη της παλαιάς έννοιας του «όμοιο στο όμοιο» είναι ισχυρή στον Δημόκριτο, αλλά ακόμη μια φορά η ιδέα του για το σχήμα και μέγεθος του ατόμου της δίνει νέα αληθοφάνεια. Αυτές οι ετερόκλητες θεωρίες δεν έχουν ίσως πολύ αξία καθεαυτές, αλλά ξεκίνησαν ορισμένα διαρκή θέματα της ατομικής υπόθεσης και αποκαλύπτουν την προέλευση πολλών από αυτή την περίεργη συσσώρευση των συζητήσεων οι οποίες είναι τόσο χαρακτηριστικές στην δεύτερη επιστολή του Επίκουρου και στο έκτο Βιβλίο του Λουκρήτιου.

Άλλο μεγάλο τμήμα της έρευνας την οποίαν ο Δημόκριτος συνέχισε με το μεγαλύτερο ενδιαφέρον και επεξεργασία είναι αυτό της ζωολογίας και της φυσιολογίας. Ο Θρασύλλος αναφέρει τρία βιβλία σε αυτά τα θέματα και αυτό συμβαίνει έτσι ώστε ένα σημαντικό σώμα πληροφοριών<sup>161</sup> έχει φθάσει σε μας σε σχέση με τις θεωρίες του Δημόκριτου. Είναι δύσκολο να βρούμε σε αυτές κάτι ειδικά ατομικό και οι υποθέσεις του εμπνέονταν χωρίς αμφιβολία από το ίδιο σύγχρονο ενδιαφέρον για τα θέματα αυτά τα οποία έδωσαν στον Αναξαγόρα το σημείο εκκίνησης στην φυσιολογία για την κύρια του θεωρία της συγκρότησης της ύλης. Αλλά δεν υπάρχει τίποτα στις απόψεις που έχουν καταγραφεί που να είναι σε αντίφαση με τον Ατομισμό και μπορεί να θεωρηθεί σαν βέβαιο ότι ο Δημόκριτος έκανε τόσο περισσότερο κόπο να προσαρμόσει τις θεωρίες του εδώ στις κύριες αρχές του όσο έκανε στη τμήμα της Αστρονομίας. Το εξαιρετικό εύρος του ενδιαφέροντος του και η ζωτικότητα της διορατικότητας του στις λεπτομέρειες είναι ξανά εμφανείς. Σε σχέση με την ανθρώπινη φυσιολογία ίσως η πιο ενδιαφέρουσα δήλωση είναι ότι πίστευε ότι

156 Πρηστήρ. Σημ. Μετ.

157 Αριστ. Μετεωρ. Β 7 365a. D A 97.

158 Αετ. iv 1 4. D A 97.

159 Hibeh Papyr 16, Grenfell and Hunt. D A 99a.

160 Αλέξανδρος Αφροδισιεύς Προβλ. ii 23, σ. 137. D A 165.

161 Δες D A 139-64.

οι άνθρωποι από την προέλευση τους προέρχονταν από «νερό και λάσπη»<sup>162</sup>: δηλαδή, όπως κάποια άλλη περιγραφή δέχεται<sup>163</sup>, ότι προήλθαν από τη γη, αλλά η αποτελεσματική αιτία ήταν το υγρό στοιχείο σε αυτήν. Φαίνεται εδώ ότι βρισκόμαστε στο μέσο του δρόμου μεταξύ της παλαιάς μυθολογικής ιστορίας του Προμηθέα και της ανεπτυγμένης Επικούρειας ιδέας για τη γέννηση των ζώων και των ανθρώπων από « σπλάχνα που έχουν ριζώσει στο έδαφος»<sup>164</sup> : επιπλέον αυτός ο υπαινιγμός ότι συνέκρινε την δημιουργία των σκουληκιών από την υγρή γη<sup>165</sup> δείχνει την προέλευση ενός επιχειρήματος το οποίο τελικά θα επεξεργαζόταν μέχρι θανάτου ο Λουκρήτιος<sup>166</sup>. Πέραν από αυτή την εικασία για την προέλευση των πρώτων μας γονέων, υπάρχουν πάρα πολλές λεπτομέρειες σε ότι αφορά τις θεωρίες του για τη γενεά και για την αντίληψη<sup>167</sup> και για την διαδικασία της κυοφορίας και τη διατροφή του παιδιού στην μήτρα<sup>168</sup> που δείχνουν οπωσδήποτε έντονη εικασία: οι οπαδοί του φαίνεται να έχουν αγνοήσει την έρευνα σε αυτό το σημείο. Μια περίεργη γραμμή έρευνας την οποία φαίνεται επίσης να έχει συνεχίσει είναι η έρευνα των συμπτωμάτων της επιβίωσης της αίσθησης στο σώμα για λίγο μετά τη στιγμή του θανάτου<sup>169</sup>: το συμπέρασμα του χωρίς αμφιβολία θα ήταν ο εντελώς υλικός χαρακτήρας της ψυχής και η σταδιακή διάλυση όπως αυτή κάθε άλλης ατομικής ένωσης που φθείρεται.

Σε σχέση με άλλα ζώα έχουμε μαρτυρία λεπτομερών θεωριών που προωθήθηκαν από τον Δημόκριτο σε ότι αφορά την γέννηση των μουλαριών<sup>170</sup>, την ανάπτυξη των βοοειδών και των ελαφιών<sup>171</sup>, και ακόμη σε τέτοια λεπτομερή και σκοτεινά θέματα όπως οι αράχνες και ο ιστός τους<sup>172</sup>, τα μάτια της κουκουβάγιας<sup>173</sup> και το λάλημα του κόκορα<sup>174</sup>. Ένα άλλο ολόκληρο βιβλίο ήταν αφιερωμένο σε «σπόρους, και φυτά και καρπούς», και έχουμε μαρτυρία μιας ενδιαφέρουσας θεωρίας ότι τα φυτά τα οποία αναπτύσσονται ευθεία προς τα πάνω έχουν μικρότερη ζωή από αυτά που αναπτύσσονται στριφτά<sup>175</sup> επειδή είναι λιγότερο εύκολο για τον χυμό του φυτού να τρέξει πάνω από το έδαφος παρά ανάμεσα στις ρίζες: αυτό βεβαίως φαίνεται σαν συμπέρασμα από τη γενική ατομική θεωρία της κίνησης. Τελικά υπάρχει μια θεωρία ότι ακόμη και οι πέτρες<sup>176</sup> έχουν «ψυχές» οι οποίες είναι η αιτία του σχήματος τους: αυτό δεν είναι βεβαίως επιστροφή στον Ιωνικό υλοζωισμό, αλλά μάλλον μια καθαρά υλιστική άποψη ότι «η ζωή» δεν μπορεί να υποτεθεί

162 Censor 4 9. D A 139.

163 Αετ. v 19 6. D ομοίως.

164 Λουκρ. v 801 ff.

165 Λακταντ. *Inst. Div.* vii 7 9. D ομοίως.

166 li 928,& c.

167 D A 140-2

168 D A 144

169 D A 160

170 Αιλ. Η Ν xii. D A 151.

171 Ομοίως xii 18. D A 153.

172 [Αριστοτ] *Περί Ζώων Ιστορία* ix 39 623. D A 150.

173 *Etym genuine* s v γλαῦξ, D A 157.

174 Κικέρ. *De Divin.* ii 26 57. D A 158.

175 Θεόφρ. *De Caus Pl* ii 11 7. D A 162.

176 Albert Magn *de Lapid* i 1 4. D A 164.

ότι αρχίζει ξαφνικά στον οργανικό κόσμο. Δεν είναι χωρίς ενδιαφέρον σε σχέση και με το σύστημα του Επίκουρου και με τις θεωρίες ορισμένων σύγχρονων φυσιολόγων.

#### 6. Η Ψυχή, η Αίσθηση, η Σκέψη.

##### (α) Ψυχή και νους.

Ο Δημόκριτος κληρονόμησε από τον Λεύκιππο την γενική αντίληψη ότι η ψυχή (*ψυχή*) ή η ζωτική αρχή ήταν σωματική, ότι είχε τη φύση του πυρός και αποτελείτο, όπως το πυρ, από σφαιρικά άτομα, επειδή ήταν τα πιο ευκίνητα. Αυτές οι ιδέες του Δημόκριτου παρέμειναν αμετάβλητες, αλλά κάποιες από τις σημειώσεις στο θέμα αυτό είναι ενδιαφέρουσες, επειδή χρησιμεύουν αμέσως να αποκαλύψουν την βασικά υλική φύση της αντίληψης, και επίσης δείχνουν μια κατανοητή αίσθηση των δυσκολιών της. Ο Διογένης<sup>177</sup> έχει στην περίληψη του των θεωριών του Δημόκριτου την μάλλον αιφνιδιαστική δήλωση: «ο ήλιος και η σελήνη αποτελούνται από μαλακά και σφαιρικά σωματίδια, και το ίδιο και η ψυχή». Η ψυχή δηλαδή, είναι πύρινη στη φύση της, συνεπώς πρέπει να αποτελείται από το ίδιο είδος σωματιδίων όπως τα πύρινα ουράνια σώματα: η παρουσία των σφαιρικών σωματιδίων δίνει και στα δυο τα χαρακτηριστικά τους. Ακόμη περισσότερη κατάπληξη φαίνεται να προκαλεί η δήλωση της τελευταίας πηγής<sup>178</sup> ότι «υπάρχει ψυχή στην πέτρα», η οποία υποστηρίζεται από την βεβαίωση του Αέτιου<sup>179</sup> ότι «ο Δημόκριτος είπε ότι όλα τα πράγματα έχουν μερίδιο σε κάποιο είδος ψυχής» (*ψυχῆς ποιᾶς*). Από πρώτη ματιά αυτό μοιάζει περισσότερο με τη θεωρία της Στωϊκής Σχολής και ακόμη φαίνεται να αντιλαμβάνεται τις ιδέες σύγχρονων στοχαστών για το «υλικό του νου», αλλά ο Δημόκριτος πιθανόν εννοούσε κάτι περισσότερο με αυτό από το ότι ήταν παρόν σε όλα τα πράγματα ένα ορισμένο μέρος των σφαιρικών σωματιδίων

---

177 D L ix 44. D A 1. Είναι αξιοσημείωτο ότι η λέξη που χρησιμοποιείται εδώ είναι *ὄγκων ὄχι ἀτόμων*, και μπορεί ο Δημόκριτος να σκεπτόταν όχι σφαιρικά άτομα, αλλά σφαιρικούς ατομικούς πυρήνες. Υπάρχει λόγος να πιστεύουμε ότι αυτή ήταν η ιδέα του Επίκουρου.

178 Albert Magn *de Lapid* 1 1 4 . D A 164

179 Αέτ. iv 4 7. D A 117.



τα οποία μπορούσαν να παράγουν είτε πυρ είτε την ψυχή, έτσι ώστε ενδεχομένως να είχαν και ψυχή. Η ιδέα είναι εντυπωσιακή αλλά στην πραγματικότητα καθαρά υλική. Μόλις λιγότερο αξιοσημείωτη είναι η δήλωση που έκανε ο Αριστοτέλης<sup>180</sup> σε αναφορά στον Δημόκριτο, «κάποιοι έχουν θεωρήσει ότι η ψυχή είναι πυρ: επειδή και το πυρ έχει τα πιο λεπτά μέρη και είναι το πιο ασώματο ( *άσώματον*): από όλα τα στοιχεία και περισσότερο από οτιδήποτε άλλο κινείται και κινεί άλλα πράγματα». Μπορούμε ίσως να δεχθούμε την άποψη ενός σχολιαστή<sup>181</sup> σε αυτό το απόσπασμα ότι «ο όρος «ασώματο» δεν χρησιμοποιείται με την πλήρη του έννοια (επειδή κανείς από αυτούς δεν θα το έλεγε αυτό) αλλά σημαίνει ότι ανάμεσα στα σώματα είναι ασώματο εξαιτίας της λεπτότητας των μερών του». Εάν ο Αριστοτέλης αναφέρει τα λόγια του Δημόκριτου και αυτός ο ίδιος χρησιμοποιούσε τη λέξη «ασώματος» εντούτοις με μεταφορική έννοια, μπορούμε να φαντασθούμε ότι ακόμη και στο μυαλό του παρουσιαζόταν κάποια αμφιβολία ως προς την πλήρη ικανότητα της οποιασδήποτε γνωστής υλικής ουσίας να παράγει την ψυχή, η οποία οδήγησε μεταγενέστερα στην υπόθεση<sup>182</sup> του Επίκουρου για «ανώνυμο» στοιχείο στην ψυχή. Καθώς μπορεί να είναι έτσι, είναι σαφές ότι ο Δημόκριτος ανέλαβε την περιγραφή του Λεύκιππου για την σύσταση της ψυχής, και ότι σε σχέση με την σωματική φύση της ψυχής ήταν εξίσου κατηγορηματικός. Αυτό δεν πρέπει να ξεχασθεί όταν έρθουμε να ασχοληθούμε με τα πλέον πολύπλοκα θέματα τα οποία εμφανίζονται σε σχέση με την ψυχολογία του: όσο περισσότερο υλιστική είναι η ερμηνεία που δίδεται στην δήλωση του, τόσο περισσότερο μοιάζει να είναι σωστή.

Που είναι αυτή η ψυχή, και ποιες είναι οι λειτουργίες της; Είδαμε ότι λίγο περισσότερο μπορεί με ασφάλεια να αποδοθεί στον Λεύκιππο από το ότι είναι στο σώμα και είναι η αιτία της κίνησης του σώματος<sup>183</sup>. Η άποψη αυτή υποστηριζόταν και από τον Δημόκριτο και μπορεί τώρα να προσδιορισθεί με μεγαλύτερη σαφήνεια: «η ψυχή κινεί το σώμα στο οποίο βρίσκεται, τη στιγμή ακριβώς που κινείται μόνο του»<sup>184</sup>. Από ένα ενδιαφέρον απόσπασμα στον Λουκρήτιο<sup>185</sup> μαθαίνουμε ότι ο Δημόκριτος υπέθετε ότι ήταν κατανοητή σε όλο το σώμα, άτομα ψυχής και άτομα σώματος τοποθετημένα σε εναλλασσόμενη αντιπαράθεση, μια πολύ ακριβής αντίληψη, την οποίαν ο Επίκουρος αργότερα κατέβαλε μεγάλη προσπάθεια να αντικρούσει. Η ψυχή<sup>186</sup> διαταγμένη με αυτό τον τρόπο στο σώμα το κινεί χωρίς αμφιβολία με τον ίδιο μηχανικό τρόπο που γινόταν κατανοητό από τον Λεύκιππο, «είναι ικανή για κίνηση εξαιτίας της μικρότητας των μερών της και των σχημάτων τους»<sup>187</sup>: το σφαιρικό σχήμα γίνεται ξανά αντιληπτό σαν το πλέον ευκίνητο και μεταδίδει τις κινήσεις του στο σώμα στο οποίο βρίσκεται. Ο Αριστοτέλης

180 *De Anima*, A2 405a 5. D A 101.

181 Φιλόπονος, *ad loc*, D A 101.

182 Δες Μέρος Γ, Κεφάλαιο Η.

183 Δες Κεφάλ. Β, 5.

184 Αριστοτ. *Περί Ψυχής* A 3 406b 15. D A 104

185 iii 370 ff.

186 Αριστοτ. *Περί Ψυχής* 1 c. δες του ιδίου 5 409a 32. D A 104a.

187 Ομοίως 405 a 5. D A 101.

προσθέτει μια περιέργη επεξήγηση: «λέει ότι ο Δαίδαλος έκανε την ξύλινη Αφροδίτη του μια κινούμενη μορφή βουτώντας την σε λιωμένο ασήμι<sup>188</sup>. Με όμοιο τρόπο μιλά επίσης ο Δημόκριτος, επειδή λέει ότι οι αδιαίρετες σφαίρες (δηλαδή τα σφαιρικά σωματίδια) κινούνται, επειδή είναι στη φύση τους να μην μένουν ποτέ ακίνητες, και σέρνουν μαζί τους και θέτουν σε κίνηση ολόκληρο το σώμα». Η κίνηση των ατόμων της ψυχής θέτουν πραγματικά το σώμα σε κίνηση.

Αλλά αυτή δεν είναι η μόνη λειτουργία της ψυχής, επειδή, αν και οι πηγές μας δεν είναι σαφείς ως προς αυτό το σημείο, ο Δημόκριτος πρέπει επίσης να έχει υποστηρίξει ότι η επαφή με εξωτερικά σώματα κινεί την ψυχή στο σώμα και έτσι προκαλεί την αίσθηση. Αυτό γίνεται σαφέστερο όταν περνάμε στη συζήτηση για τα μέσα της γνώσης, αλλά μπορούμε να αναφέρουμε γι' αυτό προς το παρόν μια κριτική του Αριστοτέλη<sup>189</sup>, η οποία αποκαλύπτει με μεγάλη σαφήνεια την σωματική αντίληψη: «εφόσον η ψυχή είναι σε όλο το αντιληπτικό σώμα, πρέπει να υπάρχουν δυο σώματα στην ίδια θέση, εάν η ψυχή είναι ένα είδος σώματος (*σώμά τι*) ». Εδώ υπάρχει τουλάχιστον το σπέρμα της μετέπειτα Επικούρειας ιδέας για την ψυχή με την παρουσία της στο σώμα μεταδίδοντας αίσθηση στο σώμα, και η έννοια των «δυο σωμάτων»<sup>190</sup>, δείχνει πόσο ολοκληρωμένα οι ατομικοί θεωρούσαν την ψυχή σαν σωματική με την ίδια έννοια όπως οποιοδήποτε άλλο μέρος του σώματος. Η ίδια ιδέα περιγράφεται σε μια επεξεργασία<sup>191</sup> της έννοιας του Λεύκιππου για την αναπνοή που αποδίδεται στον Δημόκριτο, η οποία δείχνει με σαφήνεια πως αντιλαμβανόταν τη σχέση των ατόμων της ψυχής με τα άτομα του σώματος:

Ο Δημόκριτος λέει ότι σαν αποτέλεσμα της αναπνοής κάτι συμβαίνει σε αυτούς που αναπνέουν, επειδή υποστηρίζει ότι αυτό αποτρέπει την ψυχή από το να αποσπάται έξω από το σώμα.... Λέει ότι η ψυχή και το θερμό είναι ταυτόσημα, η πρώτη σχηματίζεται από το σφαιρικό. Όταν λοιπόν αυτά τα άτομα συσσωρεύονται μαζί εξαιτίας της περιβάλλουσας ύλης ή οποία τα αποσπά, λέει ότι η αναπνοή έρχεται σε βοήθεια. Επειδή στον αέρα υπάρχει μεγάλη ποσότητα ατόμων όπως τα ονομάζει «νου» και «ψυχή», όταν λοιπόν ένα ον αναπνέει και ο αέρας εισέρχεται, και αυτά εισέρχονται και σταματούν την κίνηση απόσπασης και αποτρέπουν την ψυχή στα ζώα να βγει έξω. Και γι' αυτό η ζωή και ο θάνατος εξαρτώνται από την εισπνοή και την εκπνοή. Επειδή όταν η πίεση της περιβάλλουσας ύλης υπερισχύει και δεν μπορεί πλέον να ελεγχθεί από αυτό που εισέρχεται απ' έξω, καθώς το ον δεν μπορεί να αναπνεύσει, τότε προκύπτει ο θάνατος. Επειδή ο θάνατος είναι η αναχώρηση των ατόμων αυτού του σχήματος από το σώμα εξαιτίας της πίεσης αυτών που τα περιβάλλουν.

Από το απόσπασμα προτείνει δυο περαιτέρω σημεία σημασίας. Πρώτον η περιγραφή του θανάτου είναι πιο σαφής από οποιαδήποτε άλλη που

188 *ἀργυρον χυτόν* εδώ μπορεί πιθανόν να σημαίνει «υδράργυρος»

189 Ομοίως A 5 409a. D A 104a.

190 Η δυσκολία του Αριστοτέλη έχει σίγουρα λυθεί από την ιδέα του Δημόκριτου (Λουκρ. iii 370ff) ότι τα άτομα της ψυχής και τα άτομα του σώματος κατανέμονται εναλλάξ.

191 Αριστοτ. *Περί Αναπν.* 4 471 b 30. D A 106.

αποδίδεται στον Λεύκιππο. Σε όλη τη διάρκεια της ζωής τα άτομα της ψυχής συνεχίζουν ένα είδος πάλης με τα άτομα του σώματος τα οποία τείνουν να τα αποσπάσουν με την εκπνοή: αλλά σε ανταπόδοση νέα άτομα ψυχής εισέρχονται καθώς αναπνέουμε από τον εξωτερικό αέρα. Τελικά η πάλη αποδεικνύεται άνιση, τα άτομα της ψυχής αποβάλλονται με την εκπνοή, κανένα πλέον δεν μπορεί να εισέλθει, και το σώμα απαλλαγμένο από την ψυχή, η οποία του έδινε ζωή και αίσθηση, χάνεται. Η περιγραφή αυτή πρέπει να τροποποιηθεί αμέσως και να συμπληρωθεί με μια περίεργη θεωρία που αποδίδεται στον Δημόκριτο<sup>192</sup> ότι ακόμη και «τα νεκρά μέρη των σωμάτων έχουν μερίδιο στην αίσθηση, επειδή σαφώς πάντοτε έχουν μερίδιο σε κάτι που είναι θερμό και ικανό για αίσθηση, όταν το μεγαλύτερο μέρος εκπνέεται». Δηλαδή ακόμη και όταν η ψυχή έχει τόσο αποτελεσματικά αποσπαστεί από το σώμα και ο θάνατος επακολουθεί, εκεί ακόμη κρύβονται στο σώμα αρκετά σφαιρικά σωματίδια να του δώσουν αμυδρά θερμότητα και αίσθηση. Η ιδέα, η οποία δίνει σαφώς έμφαση στην υλική εικόνα στο νου στον Δημόκριτο, μπορεί να συγκριθεί με τη δήλωση του ότι «όλα τα πράγματα έχουν μερίδιο στην ψυχή»<sup>193</sup>, και λέγεται ότι έχει χρησιμοποιηθεί από αυτόν σαν εξήγηση σε ιστορίες της επιστροφής του νεκρού στη ζωή<sup>194</sup>: «επειδή ούτε ακόμη και ο θάνατος, φαίνεται, ήταν σβύσιμο όλης της ζωής του σώματος, αλλά η ζωή αφηνόταν να φύγει εξαιτίας κάποιου κτυπήματος ή πληγής, αλλά οι δεσμοί της ψυχής γύρο από τον μυελό έμεναν ακόμη ριζομένοι και η καρδιά κρατούσε τη φωτιά της ζωής συγκεντρωμένη στο βάθος. Και επειδή αυτοί παρέμεναν στο σώμα ξανακέρδιζαν την σβυσμένη ζωή και έδειχναν επαρκή για την αναγέννηση της ζωής». Μπορούμε ίσως να συγκρίνουμε την περιγραφή που έχει δώσει ο Λουκρήτιος<sup>195</sup> για τα υπολύματα της ζωής στα κομμένα στη μάχη μέλη των πολεμιστών.

Έτσι το σώμα πεθαίνει και η ψυχή με όμοιο τρόπο χάνεται, επειδή τα κινούμενα στρογγυλά άτομα διασκορπίζονται στον εξωτερικό αέρα, πράγματι, αλλά δεν εκπνέονται όλα αμέσως ή σε αντιπαράθεση. Δεν προκαλεί συνεπώς έκπληξη να βρούμε ότι ο Δημόκριτος<sup>196</sup>, όπως ο Λεύκιππος, υποστήριζε « ότι η ψυχή ήταν θνητή (*φθαρτή*) και καταστρεφόταν με το σώμα», ενώ στην πραγματικότητα αυτό το στιγμιαίο συμπέρασμα δέχεται μόνο μικρή σημείωση στις πηγές.

Όχι λιγότερο αξιοσημείωτη στην περιγραφή της αναπνοής είναι η παρεπόμενη ταύτιση του «νου» και της «ψυχής», επειδή εδώ φτάνουμε σε ένα κεφαλαιώδες σημείο. Και η διάκριση και η ταύτιση είναι σημαντικές, και είναι εγγυημένες σε πολλά αποσπάσματα: «ο Δημόκριτος», λέει ο Αριστοτέλης<sup>197</sup>, «έλεγε απλά ότι η ψυχή και ο νους είναι το ίδιο πράγμα», και η φράση επαναλαμβάνεται από κατοπινούς σχολιαστές. Πρώτον σε σχέση με την

192 Αέτ. iv 4 7. D A 117

193 Πιο πάνω σελ. 39.

194 Προκλ. *In Remp.* ii 113 6. D B 1.

195 iii 642ff.

196 Αετ. Iv 7 4. D A 109

197 *De Anima*, A 2 404a 27. D A 101. Ομοίως Φιλόπονος *in loc.* p. 71 19. D A 113.

διάκριση: η ψυχή (*ψυχή*) θεωρείτο, όπως είδαμε, ότι κατανέμεται σε όλο το σώμα και ότι είναι η αιτία της αίσθησης και της κίνησης: ο νους (*νοῦς*) από την άλλη μεριά θεωρείται μάλλον σαν άθροισμα μη αναμειγμένων ατόμων της ψυχής, που βρίσκονται σε κάπου σε ένα μέρος του σώματος, και είναι η αιτία και η έδρα της κίνησης. Αυτή ήταν μια παραδοσιακή αντίληψη ανάμεσα στους ψυχολόγους αλλά εδώ για πρώτη φορά γίνεται σαφής με ατομικούς όρους. Σε ποιο μέρος του σώματος βρισκόταν ο νους ήταν θέμα αντιπαράθεσης ανάμεσα στους φιλοσόφους, αλλά μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι ο Δημόκριτος ήταν σύμφωνος με την γενική ατομική παράδοση ότι βρισκόταν στο στήθος: «ο Δημόκριτος και ο Επίκουρος έλεγαν ότι η ψυχή είχε δυο μέρη, έχοντας και το λογικό μέρος (*τὸ λογικόν*) που βρίσκεται στο στήθος (*θώραξ*) και το μη λογικό (*τὸ ἄλογον*) διασκορπισμένο σε ολόκληρη την ένωση του σώματος»<sup>198</sup>. Η δήλωση εδώ είναι ασαφής, επειδή οι Ατομικοί δεν θα είχαν μιλήσει για την ψυχή ότι είχε «δυο μέρη» και οι όροι «το λογικό» και «το μη λογικό» ανήκουν σε κατοπινό στάδιο σκέψης, αλλά η γενική ιδέα της διάκρισης ανάμεσα στην «ψυχή» και το «νου» είναι σαφής, και η δήλωση σε ότι αφορά την έδρα της ψυχής είναι κατηγορηματική. Με την ταύτιση του «νου» και της «ψυχής» ο Δημόκριτος εννοούσε απλά ότι είχαν την ίδια ατομική σύσταση: τα σφαιρικά σωματίδια τα οποία κατανεμημένα στο σώμα σχημάτιζαν την ψυχή, συγκεντρώνονταν μαζί αμιγή, όπως αργότερα εξήγησε ο Επίκουρος, στο στήθος και έτσι παρήγαγαν τη σύνθετη μορφή της αίσθησης η οποία ονομάζεται σκέψη. Επειδή, όπως θα δούμε αργότερα, ο Δημόκριτος έκανε την συμπληρωματική ταύτιση της αίσθησης με την σκέψη: καθώς οι δυο διαδικασίες οφείλονται στην κίνηση παρόμοιων σωματιδίων ήταν στην πραγματικότητα οι ίδιες.

Αυτή η περιγραφή της ψυχής έχει μεγάλο ενδιαφέρον και σημασία. Ήταν η πρώτη προσπάθεια να μελετήσουν προσεκτικά σε ατομικές γραμμές αυτό που πρέπει πάντοτε να είναι το πιο δύσκολο πρόβλημα για οποιαδήποτε καθαρά υλιστική φιλοσοφία, πως μπορεί η αίσθηση και η σκέψη και τα όργανα με τα οποία εκτελούνται να ερμηνεύονται σε καθαρά υλιστική βάση; Η απάντηση του Δημόκριτου ήταν προσωρινή και χονδροειδής και άφησε πολλά να λυθούν περισσότερο ολοκληρωμένα από τον Επίκουρο, αλλά είχε τοποθετήσει τις γραμμές γι'αυτόν, και οι δυσκολίες τις οποίες άφησε πίσω δεν είναι περισσότερο ανυπέβλητες από αυτές οι οποίες πρέπει να αντιμετωπίζονται από οποιαδήποτε σύγχρονη προσπάθεια να εξηγήσει τη δράση των αισθήσεων και του νου σε σταθερά υλιστικές υποθέσεις.

---

198 Αέτ. iv 4 6. D A 105. Η δήλωση του Αέτιου σε άλλο απόσπασμα (iv 5 1. D ομοίως) ότι ο Δημόκριτος υποστήριζε με τον Ιπποκράτη και τον Πλάτωνα ότι ο νους βρισκόταν στον εγκέφαλο πρέπει να είναι λάθος. Ακόμη λιγότερο πιθανή είναι η δήλωση του Σέξτου vii. 349, D A 107, ότι κάποιος ακολουθώντας τον Δημόκριτο έλεγαν ότι η *διάνοια* (παρεμπιπτόντως όχι Δημοκρίτειος όρος) ήταν σε όλο το σώμα. Ο Goedeckemeywer (σελ. 54) κλείνει να σκεφθεί ότι ο Δημόκριτος δεν έκανε καθόλου πραγματική διάκριση μεταξύ ενός αντιληπτού και ενός λογικού στοιχείου, αλλά αυτό πραγματικά χρησιμοποιείται στη χρήση του της λέξης *ψυχή* και *νοῦς*, για την οποία δεν μπορεί να υπάρξει αμφιβολία. Αναφορά μπορεί ακριβώς να έχει γίνει σε μια μη έγκυρη δήλωση στον Ιπποκράτη 23 1 ff, D C 6, ότι ο Δημόκριτος τοποθετούσε την έδρα της σκέψης στον εγκέφαλο, του θυμού στην καρδιά, και της επιθυμίας στο ήπαρ.

(β) Αίσθηση, οι αισθήσεις, και η σκέψη

Σε σχέση με την αίσθηση ο Δημόκριτος εμφανίζεται ακόμη περισσότερο εμφανώς σαν αυτός που επεξεργάστηκε τις ιδέες του Λεύκιππου<sup>199</sup>, ο οποίος προφανώς είχε αρκестθεί στην γενική έννοια ότι η ψυχή ήταν η αιτία της αίσθησης στο σώμα, αν και είχε ανακαλύψει την θεωρία των «ειδώλων» σαν την αιτία της όρασης και την αιτία της σκέψης στο νου. Ο Δημόκριτος ακολούθησε αυτά τα ίχνη με πολύ λεπτομερή θεώρηση σε ότι αφορά τις ιδιαίτερες αισθήσεις και τη σχέση τους με τα αντικείμενα τους.

Σε ότι αφορά την αίσθηση γενικά έχουμε δυο ενδιαφέρουσες δηλώσεις σε σχέση με τις απόψεις του. Πρώτον μας έχουν πει<sup>200</sup> ότι προκαλείτο από μια διαδικασία «αλλαγής» ή «μεταβολής» (*τῶ ἀλλοιοῦσθαι*), η οποία είναι σύμφωνη με τη γενική υλική άποψη των Ατομικών: το αντικείμενο χωρίς να προσκρούει σε άτομα της ψυχής στο σώμα και να τα ενοχλεί, μεταβάλλοντας τις θέσεις τους, και κατόπιν, όπως η αφελής απλότητα του ατομικού υλισμού το θέτει, «ακολουθεί η αίσθηση». Εδώ έχουμε το σπέρμα της λεπτομερούς περιγραφής της γέννησης της αίσθησης με ατομική κίνηση που περιγράφεται από τον Λουκρήτιο<sup>201</sup>.

Η δεύτερη δήλωση είναι η αληθινή βάση όλης της ατομικής αισθησιοκρατίας: «κάνουν όλα τα αντικείμενα της αίσθησης απτά (*ἀπτά*)<sup>202</sup>: εάν αυτό είναι έτσι, κάθε μια από τις άλλες αισθήσεις είναι ένα είδος αφής». Σε ένα καθαρά υλικό σύστημα δεν μπορεί να υπάρχει τρόπος επικοινωνίας μεταξύ ενός σώματος και ενός άλλου εκτός από αυτόν της επαφής: εάν τα σφαιρικά άτομα της ψυχής πρέπει να τεθούν σε κίνηση, αυτό μπορεί να γίνει μόνο με το άγγιγμα άλλης ατομικής ένωσης. Αυτή η ιδέα αναμφίβολα βρίσκεται στη βάση όλων των θεωριών των «ειδώλων» και των «εκρών» τις οποίες συνατούμε στην περιγραφή των άλλων αισθήσεων, και στο τέλος οι Ατομικοί<sup>203</sup> αισθάνθηκαν κάποια ασφάλεια για την αίσθηση της αφής την οποίαν δεν την αισθάνονταν πάντοτε για την όραση ή την ακοή.

Καθώς αυτό είναι έτσι, θα περίμενε κάποιος ο Δημόκριτος να είχε αφιερώσει κάποια εξέταση στην ίδια την αίσθηση της αφής, αλλά πέραν από ένα μοναδικό απόσπασμα<sup>204</sup> που ασχολείται με την αίσθηση του θερμού και του ψυχρού, από το οποίο φαίνεται ότι ο Δημόκριτος αναφερόταν στις διαφορές του μεγέθους και του σχήματος των ατόμων που αποτελούσαν το αντικείμενο,

199.δες σελ. 101-6

200 Θεοφρ. *Περί αισθησ.*, 49. D A 135. Ο Θεόφραστος θέτει το ερώτημα ποια θέση θα λάμβανε ο Δημόκριτος στο θέμα που συζητείτο από προηγούμενους φιλοσόφους εάν η αίσθηση προκαλείτο από «το όμοιο» ή το «ανόμοιο», και βάζει ενάντια σε αυτή τη δήλωση, η οποία λέει υπέρ του ανόμοιου, τη δήλωση του Δημόκριτου ότι «αυτό που δρα και αυτό που δέχεται δράση είναι όμοια» (Δες Αριστοτέλη *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 7 323b. D A 63). Αλλά πιθανόν ο Δημόκριτος δεν έθεσε καθόλου το ερώτημα στον εαυτό του.

201 iii 246 ff.

202 Αριστοτ. *Περί Αισθησ.*, 4 442 a 29. D A 119.

203 Δες για παράδειγμα Λουκρ. ii 434-5,

Tactus enim, taktus, pro divum numina sancta,  
Corporis est sensus.

204 Σιμπλ. Στον Αριστοτ. *Περί Ουρανού*, Γ 1 299. D A 120.

δεν έχουμε ένδειξη ότι τη συζητούσε, και ο Θεόφραστος<sup>205</sup> στην λεπτομερή του κριτική για την θεωρία της αίσθησης την προσπερνά χωρίς να την σημειώσει. Αυτή η σημαντική παράληψη οφειλόταν χωρίς αμφιβολία εν μέρει στο ίδιο απλοϊκό πνεύμα της κοινής λογικής το οποίο παρακινούσε τον Δημόκριτο σε άλλα συμφραζόμενα<sup>206</sup> να λέει «ένας άνθρωπος είναι αυτό που όλοι γνωρίζουμε». Μπορεί να είναι επίσης, όπως μια πρόσφατη κριτική έχει προτείνει<sup>207</sup>, ότι είχε μισή επίγνωση ότι το θεμελιώδες πρόβλημα της αφής θα έθετε σε οξεία μορφή την έσχατη δυσκολία της σχέσης ανάμεσα στην φυσική επαφή και την φυσική αίσθηση. Εν πάση περιπτώσει είναι σαφές ότι στην περιγραφή του για τις άλλες αισθήσεις η κύρια μέριμνα είναι πάντοτε να εξασφαλίζει επαφή και ότι αυτό όχι σπάνια του έφερνε ανησυχία.

Είναι προφανές ότι η πιο συγγενής στην απλή επαφή αίσθηση είναι η γεύση, επειδή στη γεύση μέρη του σώματος – η γλώσσα και ο ουρανίσκος-έρχονται σε άμεση επαφή με το αντικείμενο. Συνεπώς το αντιλαμβάνονται, όπως ακριβώς οποιοδήποτε μέρος του σώματος αντιλαμβάνεται ένα αντικείμενο που το αγγίζει, αλλά αυτό δεν είναι όλο. Κάπως με τον ίδιο τρόπο όπως το σώμα μπορεί να έχει μια πρόσθετη αίσθηση του θερμού ή του ψυχρού από το αντικείμενο που αγγίζει, έτσι η γλώσσα και ο ουρανίσκος έχουν την πρόσθετη αίσθηση που την προσδιορίζουμε με τα επίθετα, γλυκό, πικρό, ξινό, αλμυρό κλπ. Τώρα αυτές δεν είναι ιδιότητες των ατόμων, επειδή η μόνη τους ιδιότητα είναι το μέγεθος, το σχήμα, και, στην κοσμική δίνη, το βάρος. Ούτε είναι, σύμφωνα με τον Δημόκριτο, έμφυτες ιδιότητες στις ατομικές ενώσεις: «καμία από τις άλλες αντιληπτές ιδιότητες<sup>208</sup> (δηλ. εκτός από τις τρεις αρχικές ιδιότητες) δεν υπάρχει εκ φύσεως, αλλά είναι όλες εμπειρίες (πάθη) της αίσθησης καθώς αυτή αλλάζει, και από αυτό προκύπτει η αισθητηριακή αντίληψη (φαντασία)». Αυτή η ιδέα έχει μεγάλη σπουδαιότητα για την κατανόηση της θεωρίας της αίσθησης του Δημόκριτου: η διαφορά της γεύσης είναι καθαρά υποκειμενική και δεν είναι έμφυτη στο αντικείμενο: προκαλείται από την «αλλαγή» της θέσης των ατόμων της ψυχής στη γλώσσα και τον ουρανίσκο.

Αλλά δεν είναι για το λόγο αυτό αυθαίρετη: προκαλείται από, και είναι, όπως ήταν, η αυτόματη αντίδραση των διαφορών σε μέγεθος και σχήμα στα άτομα που αποτελούν το αντικείμενο. Σε αυτό το σημείο ο Δημόκριτος ενδιαφερόταν φανερά πάρα πολύ και επεξεργαζόταν με πλήρη λεπτομέρεια το αποτέλεσμα της γεύσης των διαφορετικών ατομικών σχημάτων και μεγεθών. Η οξεία γεύση<sup>209</sup>, για παράδειγμα, παράγεται από μικρά και λεπτά άτομα «με πολλές γωνιές και καμπύλες», τα οποία εισδύουν στο σώμα και το θερμαίνουν δημιουργώντας κενά σε αυτό, «επειδή αυτό που έχει τα περισσότερα κενά θερμαίνεται περισσότερο». Η γλυκιά γεύση ξανά οφείλεται σε στρογγυλά και

---

205 *Περί Αισθησ.* 49ff. D A 135.

206 D B 165. Μπορούμε να συγκρίνουμε τον Λουκρ. I 422 «corpus enim per se communis dedicate esse sensus»

207 Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, σελ. 183.

208 Θεόφραστος *Περί Αισθήσ.* παρ. 63. D A 135. Δες επίσης παρ. 60.

209 Ομοίως, παρ.65. Δες Θεόφραστ. *Περί Φυτών Απιών* vi I 6. D A 129

όχι ειδικά μικρά σχήματα, επειδή εισδύουν στο σώμα αλλά «όχι βίαια ή πολύ γρήγορα». Με τον ίδιο τρόπο ο Δημόκριτος εξήγησε τις μικροσκοπικές διαφορές στο σχήμα οι οποίες προκαλούν της λεπτότερες διακρίσεις ανάμεσα στο ξινό, το πικρό, το αλμυρό, και το πικάντικο.

Τώρα εδώ είναι προφανές ότι έχουμε έναν πολύ πιο λεπτομερή μηχανισμό απ' ό τι στην απλή αίσθηση της αφής, και η σχέση είναι πολύ λιγότερο στενή. Επειδή η διαφορά στο σχήμα στα άτομα του αντικειμένου προκαλεί στον δέκτη όχι μια απλή αναγνώριση τέτοιων διαφορών, αλλά μια διαφορά της ίδιας του της καθαρά υποκειμενικής αντίληψης της γεύσης. Επιπλέον, υπάρχει εδώ περαιτέρω δυνατότητα αποτυχίας της επικοινωνίας. Η διαφορά της αίσθησης στον δέκτη παράγεται από αλλαγή στις θέσεις των ατόμων της ψυχής στη γλώσσα και τον ουρανίσκο. Αλλά αυτά μπορεί ήδη να διαφέρουν στα διαφορετικά πρόσωπα σε διαφορετικό χρόνο. Συνεπώς αυτό που είναι γλυκό για ένα ζώο μπορεί να φαίνεται πικρό για κάποιο άλλο και ο ίδιος άνθρωπος μπορεί να διαφέρει στην κρίση του για τη γεύση όταν είναι υγιής και όταν είναι ασθενής. «Πρέπει να γνωρίζουμε» λέει ο Θεόφραστος<sup>210</sup>, «όχι μόνο το ενεργητικό πράγμα άλλα το παθητικό, είδικα καθώς «η ίδια γεύση δεν φαίνεται σε όλους η ίδια», όπως λέει ο Δημόκριτος». Επειδή δεν υπάρχει τίποτα να εμποδίζει αυτό που είναι γλυκό για μας να είναι πικρό για κάποια άλλα ζώα. Σε άλλο απόσπασμα<sup>211</sup> δίνει την φυσική εξήγηση: «έχει σημασία σε ποιες συνθήκες του σώματος (έξιν) εισέρχεται: επειδή και αυτό δεν κάνει μεγάλη διαφορά, επειδή το ίδιο πράγμα κάποιες φορές παράγει αντίθετα αποτελέσματα και αντίθετα πράγματα το ίδιο αποτέλεσμα». Το υποκειμενικό στοιχείο στη γεύση με αυτό τον τρόπο έχει μεγάλη έμφαση και μια πραγματική και διαρκής επικοινωνία μεταξύ του αντικειμένου και του δέκτη διακινδυνεύεται σημαντικά. Έτσι έρχονται τα περίφημα λόγια του Δημόκριτου<sup>212</sup>, τα οποία θα πρέπει να εξετασθούν όταν φτάσουμε στην μεταφυσική του θεωρία. «το γλυκό είναι από σύμβαση ( νόμω) και το ξινό είναι από σύμβαση». Υπάρχουν σημεία μιας δυνατής απόκλισης ανάμεσα στην αίσθηση και την αλήθεια.

Είναι προφανές ότι η αίσθηση της όρασης δεν είναι καθόλου εύκολο να αναχθεί σε όρους της αφής: ο αντικείμενο το οποίο βλέπεις δεν αγγίζει τα μάτια σου και μια λιγότερο άμεση μορφή επαφής πρέπει να βρεθεί. Ο Λεύκιππος<sup>213</sup>, όπως είδαμε, εξήγησε την όραση με την έννοια των «εικόνων» ή «ειδώλων» (είδωλα), τα οποία σταθερά εκπέμπονταν από την επιφάνεια των πραγμάτων, και ταξιδεύοντας μέσα στον αέρα έρχονται σε επαφή με το μάτι και κινώντας τα άτομα της ψυχής εκεί παρήγαγαν την αίσθηση της όρασης τόσο πολύ όσο η άμεση επαφή ενός εξωτερικού σώματος μπορούσε να δώσει την αίσθηση του θερμού και του ψυχρού. Οι πηγές<sup>214</sup> που αποδίδουν αυτή τη θεωρία στον Λεύκιππο, την εκχωρούν επίσης και στον Δημόκριτο, και την βρίσκουμε ξανά σε αυτή τη συγκριτικά απλή της μορφή

210 Θεόφραστ. *Περί Φυτών Απιών* vi 2 1. D A 130.

211 *Περί Αισθήσεων*, 67. Δ A 135.

212 Σέξτος Προς Μαθημ. Vii 136. D B 9.

213 Δες Κεφάλ. Β, παρ. 5.

214 Αέτ. Iv 13 1. Αλεξ. *Περί αισθήσ.*, 24, 14. 56, 12, D ( Λεύκιππος ) 29.

στον Επίκουρο. Η ιδέα της επαφής διατηρείται και η αφή είναι ακόμη η αιτία της αίσθησης, αλλά η παρεμβολή των «ειδώλων»<sup>215</sup> αφήνει σαφώς χώρο για την πιθανότητα λάθους, καθώς η «εικόνα» μπορεί να παραμορφώνεται κατά την μεταβίβαση. Οι δυσκολίες οι οποίες περιβάλλουν την θεωρία στην αρχή είναι πολλές και προφανείς: ο Αριστοτέλης<sup>216</sup> για παράδειγμα θέτει το ερώτημα γιατί το μάτι μόνο θα έπρεπε να δει και όχι άλλα μέρη του σώματος τα οποία περιέχουν άτομα της ψυχής. Ο Θεόφραστος<sup>217</sup> ρωτά ορθά πως δυο άνθρωποι θα μπορούσαν να δουν ο ένας τον άλλον, επειδή τα «είδωλα» τους, όταν κοιτάζουν ο ένα τον άλλον, πρέπει να συγκρούονται: ο Αριστοτέλης<sup>218</sup> ξανά γελοιοποιεί τη δήλωση του Δημόκριτου ότι εάν υπήρχε μόνο κενό και τίποτα άλλο μεταξύ, θα μπορούσαμε να δούμε «εάν υπήρχε μιρμύγκι στον ουρανό!» Αυτές είναι επιφανειακές δυσκολίες, αλλά δείχνουν βαθύτερη αδυναμία.

Υπάρχει εντούτοις μαρτυρία που δείχνει ότι ο ίδιος ο Δημόκριτος, εν μέρει ίσως επειδή ήταν ενήμερος για μερικές από αυτές τις δυσκολίες και εν μέρει επειδή ευχόταν να επιτεθεί ο ίδιος σε προηγούμενες θεωρίες της όρασης, απομακρύνθηκε από την ευθεία ατομική παράδοση και επεξεργάστηκε την χονδροειδή αντίληψη του Λεύκιππου. Φαίνεται καθαρά<sup>219</sup> ότι ξεκίνησε από την ιδέα παλαιότερων στοχαστών ότι αυτό που πραγματικά είναι ορατό είναι η εικόνα (*ἔμφασις*) στην κόρη του ματιού, και αποφάσισε ότι αυτή η «εικόνα»<sup>220</sup> ήταν κάτι το στερεό (*στερεόν*) το οποίο εισερχόταν στον υγρό (*ύγρον*) σχηματισμό του ματιού, και μπορούσε τόσο εύκολα να αποτυπωθεί το ίδιο. «Για το λόγο αυτό», μας λέει ο Θεόφραστος σε μια περιγραφή η οποία φαίνεται να κρατά κάποιες από τις τεχνικές λέξεις του Δημόκριτου, «τα υγρά μάτια είναι καλύτερα από τα ξηρά μάτια για την όραση, επειδή το εξωτερικό περίβλημα (*χιτών*) είναι πολύ λεπτό και συμπαγές (*πυκνότατος*), αλλά τα εσωτερικά μέρη είναι πολύ σπογκώδη (*σομφά*) και κενά από συμπαγή και σκληρή σάρκα, αλλά πλήρη πυκνής και μαλακής υγρασίας, ενώ οι φλέβες στο μάτι είναι ίσιες και χωρίς υγρασία, έτσι ώστε έχουν ίδιο σχήμα (*ὁμοσχημονεῖν*) με τις εντυπώσεις. Επειδή το καθένα αναγνωρίζει καλύτερα αυτό που είναι παρόμοιο με αυτό (*τὰ ὁμόφυλα*)». Όλα αυτά φαίνονται να φέρουν τη σφραγίδα του στενού ενδιαφέροντος στις λεπτομέρειες του Δημόκριτου, και μπορούμε να σημειώσουμε ότι η ιδέα του των σκληρών και ξηρών «ειδώλων» που προσπίπτουν στις σκληρές και ξηρές φλέβες και έτσι αναγνωρίζονται από αυτές επιβεβαιώνει την γενική του άποψη ότι «αυτό το οποίο δρα και εκείνο το οποίο δέχεται δράση είναι όμοια και τα ίδια»<sup>221</sup>. Είναι η δράση του όμοιου στο όμοιο.

215 Etym Gen. D B 123 προτείνει ότι ο Δημόκριτος ονόμαζε τα «είδωλα» με τον χαρακτηριστικό τίτλο *δείκελον*.

216 *Περί Αισθήσ.*, 2 438a 5. D A 121. Δες Θεόφραστ. *Περί Αισθήσ.* 54. D A 135.

217 Ομοίως 52.

218 *Περί Ψυχής*, B 7 419a 15. D A 122.

219 *Οἴεται τὸ ὄραν εἶναι τὴν ἔμφασιν*, Αριστ. *Περί Αισθήσ.*, 2 438a 6. D A 121. Δες Θεόφραστ. *Περί Αισθήσ.* 50. D A 135.

220 Θεόφραστ. Ομοίως.

221 Αριστοτ. *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 7 323 b. D A 63.



Αλλά τι είναι αυτή η «εικόνα» στο μάτι; Ο Θεόφραστος<sup>222</sup> δίνει την περιγραφή της: «η εικόνα» (*ἔμφασις*) δεν παράγεται κατ' ευθείαν στην κόρη του ματιού (*κόρη*), αλλά ο αέρας μεταξύ του ματιού και του ορατού πράγματος συμπιέζεται και αποτυπώνεται (*συστελλόμενον τυποῦσθαι*) από το ορατό αντικείμενο και τον παρατηρητή, επειδή από το οτιδήποτε πάντοτε λαμβάνει χώρα κάποια εκροή (*ἀπορροήν*)». Προχωρεί<sup>223</sup> να εξηγήσει ότι η εικόνα που αποτυπώνεται με αυτό τον τρόπο στον αέρα δεν θρυματίζεται (*θρύπτεσθαι*), καθώς το αποτύπωμα (*ἐντύπωσις*) είναι όμοιο με αυτό που σχηματίζεται στο κερί. Η ιδέα φαίνεται να είναι ότι οι «εκροές» από το μάτι και το αντικείμενο συναντώνται και συμπιέζουν ένα μέρος του αέρα σε ένα είδος στερεού κεριού πάνω στο οποίο τότε αποτυπώνεται το περίγραμμα του αντικειμένου: η εικόνα που σχηματίζεται με αυτόν τον τρόπο εισέρχεται στο μάτι και προκαλεί την όραση. Η περιγραφή δεν είναι υπεράνω υποψίας: φαίνεται να μην υποστηρίζεται και κάποιος μπορεί να υποθέσει καλά ότι η ιδέα της συμμετοχής του δέκτη στο σχηματισμό της εικόνας μπορεί να προέρχεται από την θεωρία του Πλάτωνα<sup>224</sup>, που στηρίζεται με τη σειρά της στην άποψη του Εμπεδοκλή, αλλά εδώ φαίνεται να μην υπάρχει λόγος να αμφισβητήσουμε ότι ο Δημόκριτος υποστήριζε την έννοια του «αποτυπώματος» (*ἀποτύπωσις*) σαν την αιτία της εικόνας στην κόρη του ματιού, και επιβεβαιώνεται από την αντίστοιχη θεωρία της ακοής. Εάν πρέπει να υποθέσουμε την αιτία γι' αυτήν την λεπτομερή ιδέα, ήταν πιθανόν ότι είδε ότι τα αντικείμενα της αίσθησης έχουν τρεις διαστάσεις, ή όπως θα μπορούσε να πει είναι «συμπαγή», ενώ η εικόνα στο μάτι είναι δυο διαστάσεων, όπως θα μπορούσε να πει είναι «επίπεδη»: η μετάβαση λοιπόν πρέπει να γίνεται κάπου κατά την μεταφορά μεταξύ του αντικειμένου και του ματιού και ο σχηματισμός ενός «αποτυπώματος» θα το εξηγεί.

Αλλά πως μπορεί αυτή η ιδέα να συμφιλιωθεί με την παραδοσιακή ατομική έννοια των «είδωλων», την οποίαν λέγεται ότι ο Δημόκριτος είχε υποστηρίξει; Δεν έχουμε πληροφορίες για το σημείο αυτό και μπορούμε μόνο να υποθέσουμε, εάν πράγματι υποστήριζε τις δυο θεωρίες ταυτόχρονα, ότι το «είδωλο» ήταν στην πραγματικότητα η «εκροή» από το αντικείμενο- ακόμη σε τρεις διαστάσεις- και ότι σχημάτιζε τα δισδιάστατα αποτυπώματα στον αέρα. Εάν είναι έτσι, φαίνεται να υπάρχουν ανοικτές νέες πηγές σφαλμάτων: το ίδιο το «είδωλο» μπορεί να παραμορφώνεται κατά την μεταφορά, μπορεί να παράγει λανθασμένο «αποτύπωμα» του εαυτού του, και το «αποτύπωμα» ξανά μπορεί να παραμορφώνεται πριν γίνει η «εικόνα» στην κόρη του ματιού. Αλλά πρέπει να αρκεστούμε να μην έχουμε αρκετή γνώση σε αυτό το σημείο: αυτό που είναι σαφές είναι ότι η θεωρία του «αποτυπώματος» φαινόταν στον Επίκουρο να είναι πολύ πολύπλοκη και ότι επέστρεψε στην απλούστερη έννοια του Λεύκιππου που ήταν το ίδιο το «είδωλο» το οποίο εισερχόταν στο μάτι.

222 *Περί Αισθησ.*, 50. D A 135.

223 51.

224 *Τίμαιος* 45 b.

Υπάρχει ένα πρόσθετο σημείο σε σχέση με την όραση το οποίο οδηγεί σε μια πολύ χαρακτηριστικά Δημοκρίτεια ανάλυση. Εάν ερωτηθούμε τι είναι αυτό που μας λέει η όψη για ένα αντικείμενο, η απάντηση είναι πρώτα το μέγεθος του και το σχήμα του. Τώρα αυτές είναι οι αληθινές ιδιότητες του σύνθετου σώματος, καθώς υπάρχουν στα άτομα που το αποτελούν. Αλλά η όψη επίσης μας δίνει την αίσθηση του χρώματος, και το χρώμα δεν είναι, σύμφωνα με τον Δημόκριτο, περισσότερο από την γεύση, ιδιότητα των πραγμάτων: «λέει», μας λέει ο Αριστοτέλης<sup>225</sup>, «ότι το χρώμα δεν υπάρχει», δεν έχει, δηλαδή, την πραγματική αντικειμενική υπόσταση του σχήματος και του μεγέθους. Είναι λοιπόν, όπως η γεύση, μια «εμπειρία της αίσθησης»<sup>226</sup>, μια αίσθηση που οφείλεται στην «αλλαγή» των ατόμων της ψυχής στο μάτι του δέκτη εξαιτίας της ιδιαίτερης διαμόρφωσης του αντικειμένου. Τώρα διαφορές στη γεύση οφείλονταν κυρίως σε διαφορές στο σχήμα των ατόμων που ενώνονται για να σχηματίσουν το αντικείμενο: τις διαφορές στο χρώμα ο Δημόκριτος<sup>227</sup> φαίνεται μάλλον να τις έχει αποδώσει στην «θέση» (τροπή) τους. Η στροφή των συστατικών ατόμων τα πάνω κάτω ή σε ορθή γωνία, θα παρήγαγαν, δηλαδή, διαφορετικό χρωματικό αποτέλεσμα στο μάτι του δέκτη. Αυτή η γενική ιδέα ο Δημόκριτος την επεξεργάστηκε σε μεγάλη έκταση με μια λεπτομερή ανάλυση των ποικίλων χρωμάτων και των ατομικών σχηματισμών οι οποίοι τα προκάλεσαν. Η περιγραφή του Θεόφραστου<sup>228</sup> είναι ξανά ανοικτή σε υποψία επειδή αποδίδει τη διαφορά στο χρώμα σε διαφορά μάλλον στο σχήμα στα άτομα παρά σε διαφορά στη θέση, αλλά δίνει την γενική έννοια, και μπορούμε καλά να υποθέσουμε ότι ο Δημόκριτος παραδεχόταν την επίδραση του σχήματος όπως και αυτήν της θέσης. Υπήρχαν, υποστήριζε, τέσσερα αρχικά χρώματα, το λευκό, το μαύρο, το κόκκινο, και το πράσινο<sup>229</sup>. Η αίσθηση του λευκού προκαλείτο από μαλακά άτομα, αλλά διέφερε σε ζωηρότητα και σε μουντάδα σύμφωνα με την διευθέτησή τους (δηλαδή «θρυμματισμένα και εύθρυπτα λευκά αντικείμενα έχουν γίνει πράγματι από στρογγυλά άτομα, αλλά) που γέρνουν στη θέση τους το ένα προς το άλλο», το οποίο αποκαλύπτει την ιδέα της θέσης πολύ καθαρά), το μαύρο παράγεται από «σκληρά, γωνιώδη, και ανόμοια» άτομα, το κόκκινο από «τα ίδια άτομα όπως το θερμό (δηλαδή σφαιρικά), αλλά μεγαλύτερα», και το πράσινο από διαφορετική διευθέτηση των ατόμων και του κενού. Από αυτά τα αρχικά χρώματα με σύνθεση ο Δημόκριτος συμπέρανε ένα λεπτομερές σχήμα δευτερευόντων χρωμάτων: δεν είναι εύκολο να συνεχίσουμε μέχρι τέλους, περισσότερο λόγω της άγνοιας μας για τις ακριβείς αποχρώσεις που δηλώνουν οι Ελληνικές λέξεις, αλλά φαίνεται σαφές ότι δεν στηρίζεται σε

225 *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 2 316a 1. D A 123. Δες Αετ. 1 15 8. D A 125.

226 *Πάθος της αίσθησεως*, Θεόφραστ. *Περί Αισθησ.*, 61. D A 135.

227 Αριστ. 1 c *τροπή γάρ χρωματίζεσθαι*. Αυτό βεβαίως βασίζεται στην περιγραφή του Λεύκιππου των τριών «διαφορών» των ατόμων. Ο Αέτιος i 15 8 εισάγει εδώ όλες τις τρεις «διαφορές» τάξης, σχήματος, και θέσης (*διαταγή, ρυθμός, τροπή*), αλλά μιλά μάλλον γενικά για ιδιότητες, και μπορούμε να δεχθούμε την δήλωση του Αριστοτέλη ότι η διαφορά στο χρώμα προκαλείτο ειδικά από την διαφορά στη θέση.

228 *Περί Αισθησ.* 73-8. D A 135.

229 *χλωρόν*, το ανοικτό πράσινο των νεαρών φυτών. Σύγχρονοι κριτικοί δέχθηκαν την αντικατάσταση του *χλωρόν* με *ώχρόν* σε όλο το απόσπασμα στον Θεόφραστο στο πεδίο ότι κατέληξε πιο ικανοποιητικά και ότι *ώχρόν* οφειλόταν σε σύγκριση με την χρωματική θεωρία του Εμπεδοκλή: δες Dyroff, *op.cit.*, p.179, n1.

κάποια πρακτική εξέταση της ανάμιξης των χρωμάτων, αλλά μόνο στην αισθητική αίσθηση του δέκτη καθώς κοιτάζει σε φυσικά αντικείμενα<sup>230</sup>. Σε όλο αυτό έχουμε ένα πρόσθετο παράδειγμα της επιμέλειας του Δημόκριτου στην επεξεργασία των μικρολεπτομερειών, αλλά δυστυχώς έχουμε μείνει χωρίς κάποια ένδειξη σε ότι αφορά τη σχέση της θεωρίας του των χρωμάτων με την γενική θεωρία της όρασης. Δεν γνωρίζουμε πως οι διευθετήσεις και οι θέσεις των ατόμων στο αντικείμενο μεταβιβάζονταν από τα «είδωλα» ή τα «αποτυπώματα», και ο Θεόφραστος θέτει μια σχετική δυσκολία όταν ερωτά<sup>231</sup> εάν το χρώμα οφείλεται, όπως στην περίπτωση του πράσινου, στην διευθέτηση των ατόμων και του κενού, πως μπορεί αυτό να μεταβιβάζεται στο μάτι, «επειδή δεν μπορεί να υπάρχει εκροή από το κενό»; Πρέπει πιθανόν να δεχθούμε ότι ο Δημόκριτος δεν είχε μελετήσει προσεκτικά αυτό το πρόβλημα, αλλά έχουμε μείνει με την αίσθηση ότι η όλη θεωρία της όρασης ήταν πολύ λεπτομερής και πολύπλοκη και ακόμη λιγότερο μετρημένη από την θεωρία της γεύσης για να υποστηρίζει την απλοϊκή πίστη του Λεύκιππου στην αλήθεια της αίσθησης.

Την αίσθηση της ακοής φαίνεται ο Δημόκριτος να την έχει πραγματευθεί κάπως με τον ίδιο τρόπο. Δεν υπάρχουν δυστυχώς ειδικές πληροφορίες να έχουν διασωθεί για την άποψη του Λεύκιππου, αλλά μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι υποστήριζε την ιδέα που αποδίδεται στην ατομική σχολή<sup>232</sup> γενικά ότι «ο ήχος είναι σώμα», με άλλα λόγια, ότι όταν βγάζουμε έναν ήχο εκπέμπουμε από το στόμα μας έναν ορισμένο αριθμό ατόμων τα οποία συντίθενται σε είδικό σχηματισμό. Αυτό το «σώμα» τότε ταξιδεύοντας μέσα στον αέρα και εισερχόμενο στο αυτί του ακροατή βάζει σε κίνηση τα άτομα της ψυχής εκεί, με το αποτέλεσμα που ακούμε. Αλλά φαίνεται ότι αυτή η απλή εξήγηση δεν ικανοποιούσε τον Δημόκριτο, πιθανόν, όπως μπορούμε να συμπεράνουμε, επειδή δεν εξηγούσε την ακοή του ίδιου ήχου αμέσως από πολλά πρόσωπα, και εισήγαγε μια έννοια παράλληλη με αυτό το οποίο είχε χρησιμοποιήσει για να εξηγήσει την όραση. Ο Θεόφραστος<sup>233</sup> μετά από την λεπτομερή εξήγηση της θεωρίας της όρασης αναφέρει ότι ο Δημόκριτος εξήγησε την ακοή «με τον ίδιο τρόπο», και μια μεταγενέστερη πηγή<sup>234</sup> την εκθέτει με λεπτομέρεια με περιέργη γλώσσα η οποία πρέπει να είναι εν μέρει η γλώσσα του Δημόκριτου: «ο αέρας», λέει, «θρυματίζεται (*θρύπτεσθαι*) σε σώματα ίδιου σχήματος (*ὁμοιοσχήμονα*) και κυλά μαζί (*συνκαλινδεῖσθαι*) με τα κομμάτια της φωνής». Δίνει μεγάλη έμφαση στην ομοιότητα αυτών των σωματιδίων του αέρα και συγκρίνει τον τρόπο με τον οποίον σε μια παραλία βότσαλα του ίδιου μεγέθους συσσωρεύονται μαζί ή, όταν ένα κόσκινο που περιέχει δημητριακά σείεται, τα φασόλια και τα μπιζέλια και ούτω καθ'εξής θα μαζευτούν ξεχωριστά. Όλα αυτά είναι χωρίς αμφιβολία Δημικρίτεια σε

---

230 Έτσι ο Dyroff, *op. cit.*, p. 179, σε ένα πολύ ενδιαφέρον παράρτημα στο χρωματικό σύστημα του Δημόκριτου, σελ. 176-84.

231 Περὶ Αἰσθησ. 80. D A 135.

232 *σῶμα φασὶ τὴν φωνὴν*, Σχόλια Διονύσιος Θρακ. σ. 482. D A 127.

233 Περὶ Αἰσθησ. 55. D A 135.

234 Αέτ. Iv 19 13. D A 128.

επιχείρημα<sup>235</sup>, και η ιδέα φαίνεται να είναι ότι τα σωματίδια του ήχου όπως η εκροή από το αντικείμενο της όρασης, ή τα «είδωλά» τους, κάνουν «αποτυπώματα αέρα». Αυτά διασκορπίζονται και ταξιδεύουν προς όλες τις κατευθύνσεις, και κατόπιν, για να συνεχίσουμε την περιγραφή από άλλη πηγή<sup>236</sup>, ο αέρας εισέρχεται μέσα στον κενό χώρο και προκαλεί κίνηση. Εισέρχεται εξίσου σε όλο το σώμα<sup>237</sup>, αλλά κυρίως και πάνω από όλα μέσα στο αυτί, επειδή εκεί διασχίζει περισσότερο κενό και παραμένει (*διαμύμνει*) ελάχιστος. Για το λόγο αυτό δεν αντιλαμβανόμαστε τον ήχο στο υπόλοιπο σώμα μας, αλλά μόνο στα αυτιά. Και όταν από τη στιγμή που είναι μέσα, διαδίδεται γρήγορα (ομοιόμορφα σε όλο το σώμα και δεν πέφτει έξω από αυτό<sup>238</sup>). Η θεωρία έτσι διατυπωμένη φαίνεται να είναι πολύ στενά παράλληλη με την περιγραφή της όρασης, και η παράλληλος ενισχύεται από την εξέλιξη η οποία ακολουθεί των πλέον ευνοϊκών συνθηκών για την ακοή<sup>239</sup>: «ακούμε περισσότερο έντονα, εάν ο εξωτερικός χιτώννας (*χιτών*) είναι πυκνός, και οι φλέβες κενές και όσο το δυνατόν πιο ελεύθερες από υγρασία και πορώδεις (*εϋτρητα*) παντού σε ολόκληρο το σώμα, και ειδικά στο κεφάλι και στα αυτιά, ... επειδή έτσι ο ήχος θα έρχεται σε ολόκληρο το σώμα μαζί ( *ἀθρόον*) σαν να εισερχόταν μέσα από πολύ κενό το οποίο είναι πορώδες και χωρίς υγρασία». Ξανά η περιγραφή δεν είναι χωρίς ασάφεια και σύγχυση, αλλά δείχνει την αγάπη του Δημόκριτου για την επεξεργασία των λεπτομερειών. Ένας σχολιαστής<sup>240</sup> ρωτά περιφρονητικά πως « λίγα κομμάτια της αναπνοής θα μπορούσαν να καλύψουν ένα θέατρο 10.000 θέσεων» , αλλά το σχόλιο του φαίνεται μη επαινετικό, και η περιγραφή του Δημόκριτου, παρά την επεξεργασία του, πηγαίνει πιο κοντά να λύσει το πρόβλημα απ' ότι η παραδοσιακή ατομική άποψη. Ταυτόχρονα πρέπει ακόμη να σημειώσουμε ότι η εισαγωγή ενός μέσου στο «αποτύπωμα του αέρα» αυξάνει στην έννοια και της ακοής την ευθύνη για λάθος.

Σε σχέση με την αίσθηση της οσμής οι πληροφορίες μας ως προς την άποψη του Δημόκριτου είναι ακόμη πιο πενιχρές από ότι στην περίπτωση των άλλων αισθήσεων. Ο Λουκρήτιος<sup>241</sup> δίνει τη φυσική ατομική άποψη ότι ήταν ευθεία εκροή από τα πράγματα, την οποίαν παράξενα θεωρεί ότι προχωρά από κάτω βαθιά μέσα στο αντικείμενο σαν αντίθεση με το χρώμα το οποίο έρχεται από την επιφάνεια. Κατά πόσον ο Δημόκριτος τροποποίησε ξανά την έννοια, κατά πόσον θεώρησε την οσμή σαν μια «εμπειρία της αίσθησης» όπως το χρώμα και την γεύση ή σαν εκροή όπως ο ήχος είναι αβέβαιο. Ο Θεόφραστος<sup>242</sup> παραπονείται ότι είπε λίγα πράγματα με λεπτομέρεια για την οσμή εκτός από την κάπως μυστηριακή παρατήρηση ότι προκαλείτο από «την

235 Δες το παρόμοιο απόσπασμα του Δημόκριτου στον Σέξτο *Προς Μαθημ.* vii116. D B 164.

236 Θεόφρ. *Περί Αισθησ.* 55. D A 135.

237 Αυτό προτείνει η απάντηση στην δυσκολία του Αριστοτέλη ( σ. 166) για τη θεωρία της όρασης: Ο Δημόκριτος θα είχε πει ότι τα *είδωλα* κτυπούν πράγματι όλα τα μέρη του σώματος, αλλά μόνο στα μάτια συναντούν ύλη με σωστή υφή για να τα αντιληφθούν.

238 Αυτές οι λέξεις έχουν προστεθεί από λίγο πιο κάτω στην περιγραφή του Θεόφραστου.

239 Θεόφραστος 1 c 56.

240 Αετ. iv 19 13. D A 128.

241 iv 673ff.

242 *Περί Αισθησ.* 82. D A 135.

λεπτή εκροή που πέρχεται από τα βαριά πράγματα»<sup>243</sup>, η οποία χωρίς συμφραζόμενα δεν είναι βέβαια πολύ εύκολο να ερμηνευθεί. Μπορούμε ίσως να συμπεράνουμε ότι ο Δημόκριτος ενδιαφερόταν λιγότερο για την οσμή από ότι για τις άλλες αισθήσεις.

Αν και έχουμε τώρα εξετάσει τις πέντε αισθήσεις και έχουμε δει πως ο Δημόκριτος, πιστός στην πρώτη του αρχή, τις ανάγει όλες στην αφή, η περιγραφή της άποψης του για την αίσθηση δεν είναι ακόμη πλήρης. Επειδή γι' αυτόν η σκέψη (*φρόνησις*)<sup>244</sup> είναι αίσθηση, «και είναι αλλαγή (*ἀλλοιώσις*)», ή όπως τίθεται περισσότερο κατηγορηματικά αλλού<sup>245</sup>, «οι αισθήσεις και οι σκέψεις (*νοήσεις*) είναι μεταβολές (*έτεροιώσεις*) του σώματος». Σε αυτό μπορούμε να προσθέσουμε την πληροφορία ότι «η αίσθηση και η σκέψη συμβαίνουν όταν τα «είδωλα» (*εἶδωλα*) πλησιάζουν από έξω<sup>246</sup>». Αυτό δεν είναι πολύ σαφές, αλλά με τη βοήθεια της περιγραφής του νου που έχει ήδη σημειωθεί και από ύστερες ατομικές εκθέσεις<sup>247</sup> της ιδέας μπορούμε να ανασυνθέσουμε την έννοια με βεβαιότητα. Ο νους<sup>248</sup> είναι ακριβώς όμοιος με την ψυχή σε σύνθεση- είναι «τα ίδια»-και διαφέρει μόνο στο ότι είναι στενή συσσωρευση των ατόμων της ψυχής σε ένα μέρος του σώματος, πιθανόν σύμφωνα με την ιδέα του Δημόκριτου στο στήθος. Ορισμένα «είδωλα» τότε τα οποία είναι τόσο λεπτά για να κινήσουν τα πιο κατανεμημένα άτομα της ψυχής στην επιφάνεια του σώματος και στα όργανα της αίσθησης και έτσι να παράγουν την αίσθητηριακή αντίληψη, περνούν μέσα στο σώμα μέχρι να φτάσουν στο νου. Εκεί, καθώς τα άτομα της ψυχής είναι τόσο στενά συσσωρευμένα, τα «είδωλα» δεν μπορούν να περάσουν χωρίς να τα κινήσουν και το αποτέλεσμα αυτής της κίνησης είναι το περιέργο είδος της αίσθησης το οποίο ονομάζουμε σκέψη: είναι η φύση του ακριβώς παράλληλο με τις κινήσεις οι οποίες παράγουν τον όραση και την ακοή. Σε αυτή τη γενική ιδέα λίγα πράγματα μπορούν να προστεθούν εκτός από μια ενδιαφέρουσα δήλωση του Θεόφραστου<sup>249</sup>: ότι η σκέψη «λαμβάνει χώραν ότι η ψυχή»- σημειώστε ότι εδώ η γενική λέξη «ψύχη» (*ψυχή*) χρησιμοποιείται για τον νου- «είναι ομοιόμορφη στην θερμοκρασία της: αλλά εάν είναι πάρα πολύ θερμή ή πάρα πολύ ψυχρή, αλλάζει τα πράγματα (*μεταλλάπτειν*)». Αυτή η περιέργη ιδέα, η οποία ξανά δείχνει τα ψυχολογικά ενδιαφέροντα του Δημόκριτου, φαίνεται να εξηγεί τον περίφημο του έπαινο<sup>250</sup> για την φράση του Ομήρου, όταν λέει ότι «ο Έκτωρ βρίσκεται εκεί τρελαμένος (*ἀλλοφρονέων*)», μια λέξη την οποίαν ο Δημόκριτος σκεφτόταν ότι ήταν ακριβής έκφραση του αποτελέσματος του θυμού, ο οποίος κάνει την ψυχή τόσο θερμή και τόσο

243 τὸ λεπτὸν ἀπορρέον ἀπὸ τῶν βαρέων: εν ὄψει της άποψης του Λουκρήτιου ότι η οσμή έρχεται από βαθιά κάτω σε πράγματα είναι δελεαστικό να εικάσουμε το *βαθέων* για *βαρέων*.

244 Αριστοτ. Μεταφυσικ. Γ 5 1009b, D A 112.

245 Αετ. iv 8 5. D (Λεύκιππος) 30.

246 Αετ. iv 8 10. D (Λεύκιππος) A 30.

247 Δηλ. Λουκρήτ. iv 722ff.

248 Δες σελ. 160

249 *Περί Αισθησ.* 58. D A 135 γίνεται (τὸ φρονεῖν) συμμετρως έχουσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κρῆσιν.

250 Αριστοτ. *Περί Ψυχῆς* A 2 404a. D A 101.

ανίκανη για αληθινή σκέψη. Η όλη ιδέα είναι πολύ παράλληλη με αυτό που είπε για τις καλύτερες συνθήκες για την όραση και την ακοή.

Δεν φαίνεται ότι ο Δημόκριτος πήγε αυτή την έννοια της ταυτότητας της σκέψης και της αίσθησης πιο μακριά από αυτό. Υπάρχουν βεβαίως πολλές δυσκολίες σε αυτή την αντίληψη, μια από τις πιο προφανείς είναι αυτή που προκάλεσε την προσοχή του Λουκρήτιου<sup>251</sup>, ότι η σκέψη δεν είναι πάντοτε το αποτέλεσμα μια εξωτερικής ώθησης, αλλά ο νους μπορεί να στρέψει τον εαυτό του αυθόρμητα από το ένα αντικείμενο στο άλλο. Για να αντιμετωπίσει αυτήν και άλλες δυσκολίες ο Επίκουρος έπρεπε σε μεγάλο βαθμό να επεξεργασθεί την ψυχολογία του, αλλά κράτησε τις θεμελιώδεις ιδέες ότι ο νους και η ψυχή είναι το ίδιο στην ατομική τους σύνθεση και ότι οι διαδικασίες της αισθητηριακής αντίληψης και της σκέψης είναι ανάλογες. Από την ίδια την άποψη του Δημόκριτου μπορούμε να σημειώσουμε την έξυπνη οικονομία της αντίληψης του: η ψυχή και ο νους είναι το ίδιο, τα αντικείμενα τους μεταβιβάζονται σε αυτά με τον ίδιο τρόπο, η σκέψη, όπως η αισθητηριακή αντίληψη, μπορεί να αναχθεί σε μια καθαρά υλική επαφή. Η ιδέα είναι θεμελιώδης στο σύστημα του και αποκτά μεγάλη σημασία στην μεταφυσική του.

Οι αρχαίοι σχολιαστές είχαν την τάση να κροϊδεύουν την θεωρία του Δημόκριτου για την αίσθηση, και ειδικά ο Θεόφραστος<sup>252</sup>, στον οποίον οφείλουμε τις περισσότερες από τις λεπτομερείς πληροφορίες, δεν κουράζεται ποτέ να κάνει πρέπουσες και άβολες ερωτήσεις: «εάν η όραση οφείλεται σε αποτυπώματα στον αέρα, τα οποία μετά έρχονται σε μας προς τα πίσω, όπως ήταν, γιατί δεν βλέπουμε πράγματα από την λανθασμένη μεριά ( δηλαδή με το δεξί χέρι σαν το αριστερό);» «όταν βλέπουμε διάφορα πράγματα στην ίδια θέση, πως μπορούν τα αποτυπώματα τους να συνυπάρχουν στο ίδιο κομμάτι αέρα;», «Γιατί δεν μπορείς να δεις τον εαυτό σου;» Με παρόμοιο πνεύμα θα ήταν εύκολο να σημειώσουμε την αδεξιότητα της θεωρίας σε λεπτομέρειες και το εντελώς απίθανο της εκροής, των «ειδώλων», και των αποτυπωμάτων στον αέρα: αλλά σε ευρύτερα πεδία να επιχειρηματολογήσουμε ότι η καθαρά υλιστική θεωρία του Δημόκριτου δεν αγγίζει πραγματικά το πρόβλημα το οποίο έχει θέσει προς λύση: δημιουργεί σχέση ανάμεσα στο αντικείμενο και τον δέκτη, αλλά δεν μας λέει πραγματικά τι είναι η σκέψη και η αίσθηση, όπως τις γνωρίζουμε.

Αλλά είναι πιο εποφελές να κοιτάζουμε την θεωρία όπως είναι και να ζητήσουμε να μάθουμε την επάρκεια της από τη δική της άποψη. Αν και τα κενά και η αδυναμίες της έχουν επισημανθεί (μερικά από τα οποία θα μπορούσαν ίσως να εξηγηθούν εάν είχαμε πληρέστερη γνώση), είναι αδύνατον να μην θαυμάσουμε την συνέπεια του συνόλου και την οικονομία με την οποία όλες οι διαφορετικές εμπειρίες της αίσθησης ανάγονται σε μια κεντρική έννοια της αφής. Υπάρχει έτσι τοποθετημένο ένα θεμέλιο

---

251 iv 777ff.

252 *Περί Αισθησ.* 52, 53. D A 135.

πεποιθήσης κυρίως στην μαρτυρία των αισθήσεων. Από την άλλη μεριά, στις ακραία έμμεσες μεθόδους με τις οποίες σε ορισμένες περιπτώσεις εξασφαλίζεται η επαφή και οι πιθανότητες σφάλματος τις οποίες εισάγουν, ο δρόμος είναι ανοικτός για αμφισβήτηση και σκεπτικισμό. Ο Θεόφραστος<sup>253</sup> θέτει το δάκτυλο του στην πραγματική αδυναμία της θεωρίας όταν παραπονιόταν σε σχέση με την άποψη του Δημόκριτου για τα αποτυπώματα της αίσθησης (*τὰ αἰσθητά*): «τα κάνει αμέσως εμπειρίες της αίσθησης και τα αποδίδει σε διαφορές στο σχήμα». Είδε, δηλαδή, ότι και το αντικείμενο και ο δέκτης πρέπει να συνεργάζονται κάπως στην πράξη της αντίληψης, αλλά δεν διέκρινε ικανοποιητικά το μέρος τους. Υπήρχε θέση τότε γ για να επινοηθεί από τους διαδόχους του ένα πιο προσεκτικά μελετημένο σύστημα, αλλά με πολλούς τρόπους οι μάλλον γεμάτες φαντασία έννοιες του Δημόκριτου ήταν μια πλησιέστερη προσέγγιση προς την επιστημονική ακρίβεια μετά την εντονότερη συνέπεια του Επίκουρου.

## 7. Οι Θεοί.

Η αναφορά στις πεποιθήσεις του Δημόκριτου σε ότι αφορά τους θεούς και τη θρησκεία είναι λιγοστή και δύσκολο να συνδεθούν, αλλά καθώς υπάρχουν ενδείξεις μιας άποψης η οποία μπορεί να έχει ανοίξει το δρόμο για τον Επίκουρο, αλλά διέφερε σε ορισμένες σημαντικές απόψεις από την θεωρία του, είναι καλό να αναφερθούμε σε αυτές με συντομία. Ότι ο Δημόκριτος δεν υποστήριζε την ορθόδοξη θεωρία της δέησης στους θεούς, αφού καθώς κατοικούσαν στον ουρανό θα βοηθούσαν τους ικέτες τους, είναι σαφές από ένα απόσπασμα<sup>254</sup> στο οποίο λέει με φανερό τόνο περιφρόνησης, «Κάποιοι λίγοι ανάμεσα στους μορφωμένους (λογίων) υψώνουν τα χέρια τους στην θρησκεία όπου εμείς οι Έλληνες τώρα μιλάμε για τον αέρα και λέμε: «ο Δίας συλλογίζεται όλα τα πράγματα, γνωρίζει τα πάντα και δίνει και παίρνει μακριά και είναι βασιλιάς παντού»». Δεν γνωρίζουμε σε πια πεδία στήριζε την κριτική του, αλλά εάν, το οποίο θα φανεί ότι είναι αμφίβολο, πίστευε στην ύπαρξη των

253 *Περί Αισθησ* 69. D A 135.

254 *Κλήμης Προτρ.* 68. D B 30.

θεών, μπορούμε με ασφάλεια υποθέσουμε ότι, σαν τον Επίκουρο, υποστήριζε ότι δεν είχαν συμμετοχή στις υποθέσεις του κόσμου. Την ίδια στιγμή ο Δημόκριτος ερχόταν αντιμέτωπος με την καθολική πίστη στους θεούς και υπάρχει μαρτυρία που δείχνει ότι ερμήνευε αυτό στις γραμμές που θα μπορούσαν να αναμένονται. Πρώτον έδειχνε αυτό που πίστευε ότι είναι λανθασμένο συμπέρασμα από τα φαινόμενα του ουρανού: «οι άνθρωποι τον παλαιό καιρό βλέποντας τα συμβάντα (παθήματα)<sup>255</sup> στον ουρανό, όπως ο κεραυνός και η αστραπή και το αστροπελέκι και τις συνδρομές των ουρανίων σωμάτων και τις εκλείψεις του ήλιου και τη σελήνης, έτρεμαν τους θεούς, πιστεύοντας ότι ήταν η αιτία όλων των πραγμάτων». Αυτό το επιχείρημα γίνεται σημαντικό στον Επίκουρο. Αλλά δεν πηγαίνει αρκετά μακριά, επειδή είναι αναγκαίο να δείξει πως η ιδέα των θεών εμφανίζεται στο νου των ανθρώπων εντελώς. Αυτή, όπως μαθαίνουμε από ένα απόσπασμα που αναφέρει ο Σέξτος<sup>256</sup>, εξηγούσε με την είσοδο στον νου των ανθρώπων «ειδώλων»: «ορισμένα «είδωλα» πλησιάζουν τους ανθρώπους και από αυτά μερικά είναι ευεργετικά<sup>257</sup>, άλλα βλαβερά, έτσι προσεύχονται να συναντήσουν τα τυχερά (εύλόγων) «είδωλα». Αυτά είναι μεγάλα, υπερβολικού μεγέθους, και δεν καταστρέφονται εύκολα<sup>258</sup>, ενώ δεν είναι άφθαρτα, και προλέγουν το μέλλον στους ανθρώπους, καθώς είναι ορατά και βγάζουν ήχους. Και οι αρχαίοι δεχόμενοι τις εντυπώσεις από αυτά φαντάζονταν ότι υπήρχε θεός, αν και εκτός από αυτές τις εικόνες δεν υπήρχε άλλος θεός με άφθαρτη φύση». Εδώ μπορεί βέβαια να αναγνωρισθεί η ίδια γενική ιδέα της επίσκεψης των «ειδώλων» την οποία γνωρίζουμε στους Επικούρειους συγγραφείς<sup>259</sup>, αλλά εδώ εμφανίζεται να υπάρχουν σημαντικά σημεία διαφοράς. Πρώτον η αναφορά σε βλαβερές εικόνες όπως και σε ευεργετικές φαίνεται σαν η «θεολογία» του Δημόκριτου να περιλάμβανε όχι μόνο θεούς με την συνήθη έννοια, αλλά επίσης και κακά πνεύματα: σαν να ήταν στην πραγματικότητα μάλλον «δαιμονολογία» παρά «θεολογία». Αυτό δεν είχε αντίγραφο στον Επίκουρο. Δεύτερον, ο Επίκουρος δεν έχει αμφιβολία για την ύπαρξη των θεών και πίστευε ότι οι εικόνες οι οποίες επισκέπτονταν τους ανθρώπους έρχονταν από πρόσωπα θεϊκών όντων, αλλά η τελευταία πρόταση στο απόσπασμα του Δημόκριτου φαίνεται σαν να ήταν σκεπτικός ως προς την ύπαρξη των «δαιμόνων» του πέραν από τις εικόνες. Ούτε αναφορές αλλού αποσαφηνίζουν ικανοποιητικά τη θέση του Δημόκριτου. Η δήλωση ότι αποκαλούσε τους θεούς (ή «δαιμόνες») «είδωλα»<sup>260</sup> και έλεγε ότι ο αέρας ήταν γεμάτος από αυτούς, φαίνεται να δείχνει ότι δεν πίστευε σε κάποια πραγματικότητα πέραν από τα «είδωλα», αλλά σε άλλο απόσπασμα<sup>261</sup>, στο οποίο παρουσιάζεται να λέει ότι τα «είδωλα» επισκέπτονταν ζώα όπως και ανθρώπους, περιγράφεται να έρχονται «από το θεϊκό ον» (ἀπό τῆς θείας ούσίας) – έκφραση περισσότερο σύμφωνη με την επικούρεια άποψη. Και ο

255 Σέξτος ix 24. D B 75.

256 ix 19. D B 166.

257 Πλήνιος N H ii 14. D A 76, προσωποποιώντας αυτή την έννοια παράγει την γελοία παρωδία ότι ο Δημόκριτος είπε ότι «υπήρχαν μόνο δυο θεοί, η Τιμωρία και Ανταμοιβή».

258 Σέξτος Προς Μαθημ. ix 19 *δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δὲ*.

259 Λουκρήτ. v 1169 ff.

260 Ανώνυμ. Έρμιππος, 122. D A 78.

261 Κλήμης Στρωματ. v 88. D A 79.



Κικέρων<sup>262</sup> σε ένα απόσπασμα ειρωνικής κριτικής τον κατηγορεί για μεγάλη ασυνέπεια στις ιδέες του για το όλο θέμα: «Άλλοτε έχει την άποψη ότι υπάρχουν στο σύμπαν είδωλα που έχουν θεϊκό χαρακτήρα, άλλοτε λέει ότι τα στοιχεία από τα οποία σχηματίζεται το πνεύμα (*principia mentis*), διαδεδομένα σ' αυτό το ίδιο το σύμπαν, είναι θεοί, αλλού δίνει αυτό το όνομα σε ζωντανά είδωλα που είναι για μας άλλοτε αγαθά, άλλοτε κακά, ή ακόμα σε είδωλα τέτοιου μεγέθους που καλύπτουν απ' έξω (*extrinsecus*) όλο τον κόσμο, όλα αυτά εφευρέσεις άξιες της πατρίδας του Δημόκριτου παρά του ίδιου του Δημόκριτου. Ποιος, πράγματι, μπορεί να αντιληφθεί τέτοια είδωλα, ποιος θα θελήσει να τα θαυμάσει, να κρίνει ότι αξίζουν θρησκευτική λατρεία;»<sup>263</sup> Η έννοια εδώ ότι οι θεοί είναι «στοιχεία του πνεύματος» πρέπει πιθανόν να έχει ληφθεί από κοινού με μια εξίσου μυστηριώδη δήλωση<sup>264</sup> ότι «ο νους είναι θεός σε φωτιά με σχήμα σφαίρας»: η έννοια φαίνεται να είναι ότι τα ίδια τα σωματίδια σε σχήμα σφαίρας, τα οποία κάνουν και την φωτιά και την ψυχή, και, όπως είδαμε<sup>265</sup>, εισπνέονται με την αναπνοή, σχηματίζουν τις εικόνες των θεών.

Στο σύνολο, πρέπει να περιοριστούμε να πούμε ότι δεν γνωρίζουμε αρκετά για την θεωρία του Δημόκριτου για να την ερμηνεύσουμε ή να της ασκήσουμε κριτική. Είναι σαφές εντούτοις ότι υποστήριζε την θεωρία των «ειδώλων» την οποίαν ο Επίκουρος πήρε σαν βάση για την θεολογία του, αλλά πιθανόν διέφερε από τον Επίκουρο στη σκέψη ότι αυτά τα «είδωλα» ήταν τα ίδια «θεϊκά» και ότι δεν υπήρχαν «θεϊκά όντα» από τα οποία προέρχονταν.

### 8. Η θεωρία της Γνώσης.

Δεν υπάρχει μέρος του συστήματος του Δημόκριτου που να έχει τόσο πολύ συζητηθεί και το οποίο παραμένει ακόμη τόσο σκοτεινό όσο η αντίληψη του για τη βάση στην οποίαν στηρίζεται η γνώση μας. Στην αρχαιότητα συζητήθηκε πλήρως από τον Αριστοτέλη<sup>266</sup> σε σχέση με τις θεωρίες των Ελεατών, και από τους μετέπειτα συγγραφείς ασχολήθηκαν ο Θεόφραστος<sup>267</sup> και ο Σέξτος Εμπειρικός<sup>268</sup>, οι οποίοι διέσωσαν κάποια πολύτιμα αποσπάσματα των ίδιων των κειμένων του Δημόκριτου. Ο Αριστοτέλης τείνει να δώσει έμφαση στην πίστη του Δημόκριτου ότι η αλήθεια βρίσκεται στα φαινόμενα και ο Σέξτος στον σκεπτικισμό του, ενώ ο Θεόφραστος, όπως είδαμε, ενδιαφέρεται κυρίως για τις θεωρίες του σε σχέση με τις ιδιαίτερες αισθήσεις, τις οποίες μεταχειρίζεται με πολύ κριτικό πνεύμα. Σύγχρονοι συγγραφείς διαφοροποιούνται εξίσου. Κάποιοι κλίνουν να ακολουθήσουν τον Αριστοτέλη όταν ισχυρίζεται ότι ο Δημόκριτος είναι «φαινομιναλιστής», ενώ άλλοι<sup>269</sup> υποστηρίζουν ότι το σύστημα του είναι «ορθολογικό», ενώ άλλοι ξανά

262 *De Nat. Deor.* i 43 120. D A 74.

263 Κικέρων *Για τη Φύση των Θεών*, Βιβλίο Πρώτο. Μετάφραση Λ. Αλεξανδρίδης (Σ. Μ.)

264 Αετ. 1 7 16. D A 74.

265 Σελ. 156, 158.

266 *Περί γεννήσεως και φθοράς* A 8 325 b

267 *Περί Αισθησ.* 49 ff. D A 135.

268 *Προς Μαθηματ.* vii.

269 Δηλ. Natorp, *Forschungen*, 164 ff.

τον έχουν ανακηρύξει σκεπτικό<sup>270</sup>. Όλα αυτά που μπορούν να γίνουν εδώ είναι να κάνουμε μια σύντομη ανασκόπηση των μαρτυριών τις οποίες μας άφησε η αρχαιότητα και να επιχειρήσουμε κάποια συμπεράσματα από αυτές.

Εάν γυρίσουμε πρώτα στα σωζόμενα αποσπάσματα του Δημόκριτου, η εντύπωση την οποία αφήνουν είναι ότι ήταν επιβεβαιωμένος σκεπτικός. Πολλά από αυτά το δείχνουν σε γενική μορφή: «ένας άνθρωπος πρέπει να μαθαίνει στην αρχή ότι έχει απομακρυνθεί πολύ από την αλήθεια<sup>271</sup>», «δεν γνωρίζουμε πραγματικά τίποτα για το οτιδήποτε, αλλά για κάθε έναν από μας η γνώμη του είναι εισροή<sup>272</sup>» (δηλαδή του μεταβιβάζεται με εισροή «ειδώλων» από έξω), «το να μάθουμε πραγματικά τι είναι το κάθε πράγμα, είναι θέμα αβεβαιότητας<sup>273</sup>», «στην πραγματικότητα δεν γνωρίζουμε τίποτα ακριβώς, αλλά μόνο καθώς αλλάζει σύμφωνα με την διάθεση του σώματος μας και του πράγματος το οποίο εισέρχεται μέσα σε αυτό και προσκρούει πάνω σε αυτό<sup>274</sup>» (παρατήρηση η οποία συνδέεται στενά με τη γενική θεωρία της αίσθησης), «δεν γνωρίζουμε πραγματικά τίποτα, επειδή η αλήθεια βρίσκεται κρυμμένη στα βάθη<sup>275</sup>». Μια πιο ρητή δήλωση της γραμμής σκέψης του Δημόκριτου βρίσκεται στον περίφημο αφορισμό<sup>276</sup> «το γλυκό είναι από σύμβαση και το πικρό από σύμβαση, το θερμό από σύμβαση, το ψυχρό από σύμβαση, το χρώμα από σύμβαση, στην πραγματικότητα είναι άτομα και κενό». Τοποθετώντας αυτά τα λόγια μαζί φαίνεται να έχουμε μια πολύ δυνατή επίθεση στην αξιοπιστία των αισθήσεων και οι ενδείξεις ενός αρκετά ολοκληρωτικού σκεπτικισμού, και δεν είναι εκπληκτικό να μας πληροφορεί ο Σέξτος<sup>277</sup> ότι ο Δημόκριτος και οι μαθητές του έχουν «διώξει (ἀνηγήκασι) όλα τα φαινόμενα». Και όταν συγκρίνουμε αυτά τα λόγια με την θεωρία του για την αίσθηση, το πεδίο τους γίνεται σαφές. Οι ιδιότητες των πραγμάτων τις οποίες αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, το θερμό το ψυχρό, το γλυκό το πικρό, το κόκκινο το πράσινο, δεν είναι σύμφωνα με την άποψη του Δημόκριτου πράγματι ιδιότητες των πραγμάτων, ακόμη λιγότερο των ατόμων τα οποία τα αποτελούν, είναι μόνο «εμπειρίες των αισθήσεων μας», που προκαλούνται χωρίς αμφιβολία από διαφορές στο σχήμα και την θέση και την διάταξη των ατόμων, αλλά που δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα και είναι επιρεπή να διαστρεβλώνονται από την ατομική συγκρότηση των οργάνων της αίσθησης του δέκτη. Μέσω τέτοιων αισθήσεων δεν μπορούμε να κερδίσουμε

270 Για μια ενδιαφέρουσα επανεξέταση του προβλήματος δες Dyroff, *Demokritstudien*, pp. 80 ff.

271 *Γινώσκειν χρή ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται*, Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Μαθηματ.* vii. 137. D B 6.

272 *Ἐτεῆ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμιῇ ἐκάστοισιν ἢ δόξισ*, ομοίως D B 7.

273 *Ἐτεῆ οἶον ἕκαστον γινώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί*. Ομοίως D B 8.

274 *ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκέδες συνίμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων*, ομοίως 136. D B 9.

275 *ἐτεῆ δὲ οὐδὲν ἴδμεν ἐν βυθῶ γὰρ ἡ ἀλήθεια*, Διογ. Λαέρτιος ix 72, D B 117.

276 *Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή, ἐτεῆ δὲ ἄτομα καὶ κενόν*, Σέχτ. Εμπειρ. *Προς Μαθηματ.* vii. 135. D B 9. Αναφέρεται επίσης από τον Διογ. Λαέρτιο ix 72. D B 117, και Γαλην., *De Medic. Empir.* 1259 8. *νόμῳ* εδώ είναι αντίθετο τόσο συχνά στην Ελληνική σκέψη με το *φύσει* και είναι σχεδόν ισοδύναμο σε έννοια με το «σε εμφάνιση», ο Σέξτος παραφράζει το *νομίζεται...είναι και δοξάζεται τὰ αἰσθητὰ*.

277 vii 369. D A 110.

πραγματική γνώση για την φύση των πραγμάτων, ακόμη λιγότερο για το έσχατο υπόστρωμα που βρίσκεται πίσω από αυτά. Από την εξέταση των περισσότερων από τα διασωθέντα αποσπάσματα μόνο το συμπέρασμα ότι ο Δημόκριτος ήταν σκεπτικός σε ότι αφορά την μαρτυρία των αισθήσεων θα ήταν αναπόφευκτο. Και υπάρχει ακόμη ένας αφορισμός ο οποίος φαίνεται να ωθεί τη θέση αυτή ακόμη πιο πέρα<sup>278</sup>: οι αισθήσεις παρουσιάζονται σαν να απευθύνονται στον νου και να λένε: «δυστυχισμένε νου, από εμας δεχόσουν τις πεποιθήσεις σου, αλλά ακόμη θα μας απέρριπτες; η νίκη σου είναι η ίδια σου η πτώση». Ο νους, δηλαδή, δέχεται από τις αισθήσεις τις πληροφορίες πάνω στις οποίες δομεί, και εάν τότε αρνείται την αξιοπιστία των αισθήσεων, εκμηδενίζει και την ίδια την αξιοπιστία του. Η καταδίκη φαίνεται να επεκτείνεται στον νου και τις διαδικασίες της σκέψης, και ο σκεπτικισμός να είναι πλήρης: το μόνο στερεό θεμέλιο που έχει μείνει είναι η αληθινή ύπαρξη των ατόμων και του κενού, ενώ από αυτά δεν μπορούμε να έχουμε άμεση γνώση.

Αλλά υπάρχει η άλλη όψη της εικόνας. Σε μια ενδιαφέρουσα αναφορά στην εργασία του Δημόκριτου «οι Κανόνες» (δηλ. Αρχές Έρευνας) ο Σέξτος<sup>279</sup> μας λέει ότι έλεγε ότι υπήρχαν δυο είδη γνώσεων, αυτή μέσω των αισθήσεων και αυτή μέσω του νου: την τελευταία «την ονομάζει «γνήσια» (γνησίη) και ορίζει πίστη σε αυτήν για την κρίση της αλήθειας, αλλά αυτή με τις αισθήσεις την ονομάζει «νόθα» (σκοτίη) και αρνείται την βεβαιότητα της για τον καθορισμό της αλήθειας». Προχωράει λοιπόν να παραθέσει τα ίδια τα λόγια του Δημόκριτου «υπάρχουν δυο είδη γνώσης<sup>280</sup>, μια γνήσια, μία νόθα: στην νόθα ανήκουν όλα αυτά, η όραση, η ακοή, η οσμή, η γεύση, η αφή. Αλλά η γνήσια είναι ξεχωριστή από αυτήν». Μετά, προσθέτει ο Σέξτος, προτιμώντας την γνήσια από την νόθα δίνει την εξήγηση του για τις λέξεις: «όταν η νόθα δεν μπορεί πλέον να δει πράγματα μικρότερα και ακόμη μικρότερα, ούτε να ακούσει ούτε να μυρίσει, ούτε να δοκιμάσει, ούτε να αντιληφθεί με την αφή, αλλά [είναι αναγκαίο να ερευνήσει] ακόμη περισσότερο έξυπνα, [τότε η γνήσια γνώση έρχεται σε βοήθεια με ένα περισσότερο έξυπνο όργανο έρευνας]<sup>281</sup>». Είναι φανερό ότι αυτός ο αφορισμός πρέπει να ληφθεί σε σχέση με τον ισχυρισμό της αληθινής ύπαρξης των ατόμων και του κενού. Είναι γνωστά όχι με τις αισθήσεις, αλλά με τον νου. Ο τρόπος των αισθήσεων υπόκειται σε σφάλμα επειδή πραγματεύεται μετακινούμενο και μεταβλητό υλικό το οποίο παράγει την αίσθηση μας, αλλά ο τρόπος του νου, ο οποίος πραγματεύεται τις έσχατες πραγματικότητες είναι «γνήσιος». Επιπλέον όταν στην έρευνα της φύσης οι αισθήσεις αποτυγχάνουν και δεν μπορούν να εισχωρήσουν σε πράγματα πέραν από την ικανότητά τους, τότε ο τρόπος του νου εισέρχεται

278 *Τάλαινα φρήν, παρ'ήμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις, πτώμά τοι τὸ κατάβλημα*, Γαληνός 1c. D B 125.

279 vii 138. D B 11.

280 *Γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη, και σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὄδμη, γεῦσις, ψαῦσις, ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταυτης.*

281 *ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύναται μήτε ὀρῆν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαῦσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον <δέη ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον>.* Παραθέτω την αποκατάσταση στο τέλος όπως αυτή δίδεται από τον Diels.

με το «εξυπνότερο όργανο» του και οδηγεί στην αλήθεια. Εδώ φαίνεται να υπάρχει εμφαντική επαναφορά της αλήθειας της σκέψης σαν εναντίον της μαρτυρίας των αισθήσεων. Επιβεβαιώνεται από ένα ενδιαφέρον απόσπασμα του Σέξτου<sup>282</sup> στο οποίο συγκρίνει και αντιπαραθέτει τον Δημόκριτο και τον Πλάτωνα σαν να πιστεύουν και οι δυο, αν και με διαφορετικό τρόπο, την πραγματικότητα των πραγμάτων της σκέψης (*τὰ νοητά*): «οι μαθητές και του Πλάτωνα και του Δημόκριτου σκέπτονταν ότι οι μόνες πραγματικότητες ήταν τα αντικείμενα της σκέψης, αλλά ο Δημόκριτος έφτασε σε αυτό το συμπέρασμα επειδή δεν υπήρχε φυσικό υπόστρωμα αντιληπτό στις αισθήσεις, εφόσον τα άτομα τα οποία σχημάτιζαν όλα τα πράγματα με τις ενώσεις τους είχαν φύση στερημένη από όλες τις αντιληπτές ιδιότητες, ενώ ο Πλάτων είδε ότι τα αντιληπτά πράγματα πάντοτε γεννιόντουσαν, ακόμη ποτέ δεν υπήρχαν κ.λ.π.». Η σύγκριση του Δημόκριτου και του Πλάτωνα είναι μάλλον φανταστική, βλέποντας την σημαντική διαφορά στις απόψεις τους, αλλά είναι σημαντικό ότι ένας κατοπινός σχολιαστής θα έπρεπε να ήταν ικανός να τους συνδέσει μαζί με αυτόν τον τρόπο. Φαίνεται τότε ότι μια σταθερή βάση για την άποψη του Δημόκριτου προσεγγίστηκε στην αλήθεια της σκέψης σε ότι αφορά τις έσχατες πραγματικότητες, τα άτομα και το κενό, και αυτό είναι το πεδίο της άποψης του Natorp ότι η βάση του ατομισμού είναι ορθολογική.

Σε αυτό το σημείο βρίσκουμε τη δήλωση<sup>283</sup> του Δημόκριτου ότι «ο νους και η ψυχή είναι το ίδιο». Είδαμε ότι η αρχική αναφορά σε αυτό είναι για την ατομική τους συγκρότηση, αλλά η ανάλυση της ψυχολογίας του Δημόκριτου έχει δείξει περαιτέρω ότι μεταφέρει με αυτό την αντίληψη ότι οι διαδικασίες της λειτουργίας τους είναι οι ίδιες: ο νους διεγείρεται από την εισροή των «ειδώλων» η κίνηση του καταλήγει στην σκέψη, όπως ακριβώς η κίνηση των ατόμων της ψυχής παρήγαγε ομοίως στα όργανα της αίσθησης αποτελέσματα στην αντίληψη. Ποιο είναι το αποτέλεσμα αυτής της πεποίθησης στην άλλη πλευρά της εξίσωσης; εάν τα «αντικείμενα της σκέψης» είναι «αληθινά», ποια είναι αυτά των αντικειμένων της αίσθησης; Ο Αριστοτέλης επαναλαμβάνει δυο φορές ένα είδος συμπυκνωμένου συλλογισμού του Δημόκριτου: «η ψυχή και ο νους είναι το ίδιο<sup>284</sup>, επειδή η αλήθεια είναι το φαινόμενο», ή σε μια μάλλον περισσότερο ανεπτυγμένη μορφή, «η αίσθηση είναι σκέψη, και αυτό σημαίνει αλλαγή, συνεπώς το φαινόμενο στην αίσθηση είναι αναγκαία αληθινό<sup>285</sup>». Εδώ φαίνεται από πρώτη ματιά να υπάρχει κάτι σαν αποκατάσταση της αίσθησης, και εάν συμβαίνει αυτό θα φθάναμε σε μια θέση διαμετρικά αντίθετη με τον σκεπτικισμό ο οποίος βρίσκει έκφραση στα ίδια τα λόγια του Δημόκριτου όπως διασώθηκαν από τον Σέξτο.

---

282 viii 6. D A 59 *νοητά* χρησιμοποιείται σαφώς με διαφορετική έννοια στις «ιδέες» του Πλάτωνα και στις έσχατες πραγματικότητες του Δημόκριτου, τα άτομα και το κενό.

283 Δες σελ. 160.

284 *Περί Ψυχής*, A 2 404a 27. D A 101. *Ταυτόν ψυχὴν καὶ νοῦν τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον.*

285 *Μεταφυσ.* Γ 5 1009b. D A 112, *διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ'εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ' ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν.* Δες επίσης Φιλοπ. Στον Αριστοτ. *Περί Ψυχής*, A 2 404a. D A 113.

Τι λοιπόν πρέπει να λεχθεί γι' αυτήν την διαφοροποίηση; Οι κριτικοί κλίνουν είτε στο να αγνοούν την μαρτυρία από την μια πλευρά ή από την άλλη, ή να αμφισβητούν την αυθεντικότητα της, και να ανακηρύσσουν σκεπτικό τον Δημόκριτο, φαινομεναλιστή, η ορθολογικό σύμφωνα με τις σχηματισμένες εκ των προτέρων έννοιες. Και έχει φανεί όχι μικρή παρανόηση από την υπόθεση ότι πρέπει να ήταν ο πρόδρομος του Επίκουρου στην βεβαίωση του για την αλήθεια των αισθήσεων. Είναι σαφές ότι η θεωρία του ήταν πολύ διαφορετική από την αυτήν του Επίκουρου και σημαντικά περισσότερο έξυπνη, και φαίνεται δυνατόν να την συγκεντρώσουμε ακόμη και με τις πενιχρές και αντιφατικές μαρτυρίες τις οποίες κατέχουμε. Πρώτον πρέπει να σημειωθεί ότι ο Δημόκριτος πουθενά δεν λέει ότι η «αίσθηση» είναι αληθινή ή ότι η «σκέψη» είναι αληθινή: οι δηλώσεις είναι ότι «τα αντικείμενα της σκέψης είναι αληθινά» και ότι «το φαινόμενο είναι αληθινό». Αυτό δίνει ένδειξη και υπενθύμιση ότι σε κάθε υλικό σύστημα, εάν θέλουμε να το καταλάβουμε, πρέπει να εργαστούμε από το εξωτερικό προς το εσωτερικό. Στον ατομικό υλισμό του Δημόκριτου οι πραγματικές έσχατες οντότητες είναι τα άτομα και το κενό: η μόνη πραγματική γνώση τότε πρέπει να είναι η γνώση αυτών, του χαρακτήρα τους και της συμπεριφοράς τους. Τώρα τέτοια γνώση δεν μπορεί ποτέ να αποκτηθεί από τις αισθήσεις, επειδή και τα δυο είναι μη αντιληπτά από τις αισθήσεις. Μπορούν μόνο να γίνουν γνωστά στον νου με την σκέψη, η διαδικασία της έρευνας με τον νου στη φύση των ατόμων και του κενού είναι «γνήσια», και τα αντικείμενα της σκέψης της εδώ είναι «αληθινά». Αλλά πως ο νους αποκτά αυτή την γνώση των ατόμων και του κενού; Έχει προταθεί<sup>286</sup> ότι ο Δημόκριτος σκεπτόταν ότι ο νους έχει άμεση γνώση των ατόμων: τόσο πολύ λεπτά για να κινήσουν τις αισθήσεις, ακόμη ιδιαίτερα άτομα θα μπορούσαν να κινήσουν την έξυπνη ένωση των καθαρών ατόμων της ψυχής και έτσι να γίνουν γνωστά, σαν τα αντικείμενα της αίσθησης γίνονται γνωστά από τις αισθήσεις. Αλλά για μια τέτοια ιδέα δεν υπάρχει μαρτυρία, και ακόμη και αν τα άτομα μπορούσαν να γίνουν γνωστά άμεσα με αυτόν τον τρόπο, οπωσδήποτε το κενό δεν θα μπορούσε, επειδή δεν μπορεί να «κινήσει» τίποτα. Η γνώση των έσχατων πραγματικοτήτων με τον νου πρέπει να βασίζεται στη γνώση των «πραγμάτων» με τις αισθήσεις και είναι πράγματι συμπέρασμα από αυτές. «Ο Διότιμος», λέει ο Σέξτος<sup>287</sup>, σε ένα σημαντικό απόσπασμα, «έλεγε ότι σύμφωνα με τον Δημόκριτο το «κριτήριο» για την αντίληψη των μη ορατών πραγμάτων είναι τα φαινόμενα». Αυτό εκφράζεται με πιο κατάλληλη γλώσσα στον Επίκουρο, αλλά η έννοια του είναι σαφής: ο Δημόκριτος υποστήριζε, όπως ο Επίκουρος μετά από αυτόν, ότι τα δεδομένα στα οποία ο νους στηρίζει την γνώση του για τα άτομα και το κενό δίδονται από τα φαινόμενα στις αισθήσεις. Δεν υπάρχει αμφιβολία με αυτή την έννοια ότι ο Αριστοτέλης<sup>288</sup> λέει με ελαφρά τροποποίηση της συνηθισμένης φράσης ότι οι Ατομικοί σκέπτονταν «ότι η αλήθεια βρισκόταν στην εμφάνιση» (τῷ φαίνεσθαι): οι εμφανίσεις, δηλαδή, που παρουσιάζονται στις αισθήσεις στην γνώση τους για τα φαινόμενα περιέχουν τα δεδομένα για την αληθινή γνώση των

286 Από τον Brandis δεξ Mabileau, p. 226.

287 Vii 140. D A 111.

288 Περὶ γεννήσεως και φθοράς A 315 b 9.

πραγματικοτήτων. Είναι σημαντικό επίσης ότι εισάγοντας έναν από τους πλέον σκεπτικούς αφορισμούς του Δημόκριτου, ο Σέξτος<sup>289</sup> επισημαίνει, με τρόπο που δείχνει την ασυνέπεια του Δημόκριτου, ότι στην Κρατυνήρια<sup>290</sup>, απ' όπου έχει ληφθεί το απόσπασμα, «ανέλαβε να αποδώσει στις αισθήσεις την υπεροχή επί της πίστης» Φαίνεται μόνο ένα μικρό βήμα τώρα στην δήλωση «το φαινόμενο είναι αληθινό», και αυτό το βήμα γίνεται πιο εύκολο από την επιμονή του Δημόκριτου ότι η ψυχή και ο νους είναι το ίδιο, μια επιμονή που δεν οφείλεται τόσο πολύ στο φυσικό του υλισμό όσο στη σημασία της ψυχολογίας του: η γνώση των φαινομένων από τις αισθήσεις είναι ταυτόσημη σε διαδικασία με την γνώση των πραγματικοτήτων με τον νου.

Αλλά είναι ακόμη αναγκαίο να ρωτήσουμε με ποια έννοια είναι «αληθινό» το φαινόμενο και πώς μπορεί αυτή η ιδέα να συμφιλιωθεί με τις πολλές ενδείξεις του σκεπτικισμού στα διασωθέντα αποσπάσματα; Ίσως είναι δυνατόν να φτάσουμε πολύ κοντά στην απάντηση, εάν λάβουμε το παράδειγμα μιας από τις αισθήσεις, «την όραση». Η όραση μας δίνει την αίσθηση ενός αντικειμένου με μέγεθος, σχήμα και χρώμα. Τώρα το χρώμα δεν είναι σύμφωνα με την άποψη του Δημόκριτου, ιδιότητα του αντικειμένου, είναι «εμπειρία της αίσθησης μας»: δεν έχει αντικειμενική πραγματικότητα και υπάρχει μόνο «συμβατικά», το να βασιστούμε σε μια τέτοια αισθητηριακή αντίληψη μπορεί να οδηγήσει μόνο σε «νόθα» σκέψη. Αλλά το μέγεθος και το σχήμα είναι πραγματικές ιδιότητες του αντικειμένου σαν ένωση ατόμων και του κενού, είναι επιπλέον οι ιδιότητες των ίδιων των ατόμων τα οποία το αποτελούν. Μέχρις εδώ λοιπόν καθώς παρακολουθούμε τις πληροφορίες σχετικά με αυτές τις ιδιότητες και μόνον αυτές, η αντίληψη μας δεν παραπλανά, και το «φαινόμενο», το οποίο είναι ενότητα αυτών των ιδιοτήτων και του βάρους (επίσης μια ιδιότητα των ατόμων που αποκτάται στην «δίνη») και όχι άλλες, είναι «αληθινό». Και εδώ έχουμε το μυστικό της σημασίας την οποίαν ο Δημόκριτος συνδέει με την αίσθηση της αφής: μόνο αυτή μπορεί να μας δώσει πληροφορίες σε σχέση με το σχήμα και το μέγεθος χωρίς κάποια από τις επιπρόσθετες αισθήσεις (εκτός από αυτές του θερμού και του ψυχρού) οι οποίες είναι υποκειμενικές και συγχέουν την γνώση μας για το αντικείμενο. Το φαινόμενο είναι αληθινό λοιπόν με διπλή έννοια: επειδή, εάν μπορούμε να διώξουμε όλες αυτές τις υποκειμενικές αισθήσεις, μας δίνει τις πληροφορίες για το τι είναι πραγματικά, μια ένωση κενού και ατόμων ορισμένου μεγέθους, σχήματος, και βάρους, και δεύτερον, με αυτό τον τρόπο εξεταζόμενο, μας δίνει την ικανότητα να έχουμε γνώση των έσχατων πραγματικοτήτων με συμπερασμό. Αλλά από τη στιγμή που αυτές οι υποκειμενικές εμπειρίες λαμβάνονται σαν έκθεση αντικειμενικής πραγματικότητας του αντικειμένου, ο «νόθος δρόμος» εισέρχεται και οδηγούμαστε παραστρατημένοι σε έναν μη πραγματικό κόσμο. Πρέπει να σημειωθεί τώρα ότι είναι σε στενή σχέση<sup>291</sup> με

289 vii 136, *έν... τοῖς Κρατυνηρίοις... ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι*, D B 9,

290 Natorp, *Forschungen*, p. 179, n 2, επισημαίνει ότι ο τίτλος του έργου *Κρατυνήρια* δείχνει προς την ίδια κατεύθυνση.

291 Γαληνός, *de Medic. Emp.* 1259 8. D B 125.

τον αφορισμό ότι το χρώμα, το γλυκό, το πικρό κλπ, είναι «συμβατικά» το ότι βρίσκουμε αυτόν τον περισσότερο σκεπτικό από όλους τους λόγους στους οποίους οι αισθήσεις ενεργοποιούν τον νου. Ο νους βρίσκεται σε λάθος και δεν έχει θεμέλιο όταν κτίζει πάνω στις «εμπειρίες των αισθήσεων», αλλά όταν περιορίζει τον εαυτό του στα αληθινά «αντικείμενα της σκέψης», τα άτομα και το κενό, και βασίζει τα συμπεράσματα της στην αισθητηριακή αντίληψη η οποία μας λέει για τις πραγματικές ιδιότητες των πραγμάτων, είναι στον «γνήσιο δρόμο».

Φαίνεται τότε, εάν αυτή η ανάλυση είναι ορθή – και είναι επίσης μόνο τόσο πολύ σαφές πόσο λιγοστά είναι τα υλικά για ένα συμπέρασμα- ότι ο Δημόκριτος δεν ήταν ούτε σκεπτικός ούτε ορθολογιστής, ούτε φαινομεναλιστής, δεν ταιριάζει σε κάποια από τις σύγχρονες κατηγορίες. Ούτε απέρριπτε ούτε επιβεβαίωνε την αλήθεια όλων των αισθητηριακών αντιλήψεων ούτε όλων των σκέψεων, αλλά δημιούργησε για τον εαυτό του μια «θεωρία της γνώσης», έξυπνη και σχεδόν παράδοξη, αλλά βασισμένη άμεσα στην ατομική του αντίληψη για τον κόσμο. Οι τελικές πραγματικότητες του σύμπαντος, τα άτομα και το κενό, είναι πραγματικά και είναι ικανά να γίνονται γνωστά με τον νου. Τα φαινόμενα δημιουργούνται από τις τελικές πραγματικότητες και κρατούν τις αρχικές ιδιότητες του σχήματος του μεγέθους: σαν τέτοιες είναι πραγματικές και μπορούν να γίνουν γνωστές με τις αισθήσεις. Ο νους μπορεί με ασφάλεια να βγάλει συμπεράσματα από τα φαινόμενα, και επειδή το φαινόμενο σαν ενότητα αυτών των αρχικών ιδιοτήτων είναι πραγματικό και επειδή η αισθητηριακή αντίληψη- η μόνη αντίληψη του αληθινού φαινομένου- είναι η ίδια όπως η σκέψη. Αλλά από τη στιγμή που πηγαίνεις πέραν από αυτές τις αρχικές ιδιότητες, πέραν από την πραγματικότητα του φαινομένου, και αποδίδεις στο αντικείμενο αυτό που είναι στην πραγματικότητα η υποκειμενική εμπειρία των αισθήσεων σου, και η σκέψη που στηρίζεται σε αυτές τις «συμβάσεις» δεν θα σε οδηγήσει πουθενά.

Αυτή η προσωρινή ανασυγκρότηση της ιδέας του Δημόκριτου είναι χωρίς αμφιβολία πιο χονδροειδής και πιο απλοϊκή από αυτήν που διατυπώνεται από τους περισσότερους σύγχρονους του κριτικούς, αλλά μου φαίνεται ότι την έχουν ξεστράτσει η πιο αφηρημένη σκέψη του Αριστοτέλη και οι τελευταίοι Έλληνες φιλόσοφοι και δεν έχουν επαρκώς προσπαθήσει να λύσουν το πρόβλημα στις υλικές γραμμές του ίδιου του Δημόκριτου. Αλλά, εάν αυτή η περιγραφή είναι κοντά στην αλήθεια, θα δούμε ότι η θέση του Δημόκριτου ήταν δύσκολη και έξυπνη και θα μπορούσε καλά να αποδείξει μια ανασφαλή βάση για ένα σύστημα για τον κόσμο. Έτσι ο Επίκουρος φαίνεται να έχει αισθανθεί και να τα έχει παρασύρει όλα σε μια ολόκαρδη επιστροφή στην πλήρη εμπιστοσύνη στην αισθητηριακή αντίληψη.

## 9. Ηθική

Μέχρις εδώ η περιγραφή των θεωριών του Δημόκριτου στηρίχθηκε κυρίως σε περιγραφές και αναφορές αρχαίων συγγραφέων με τη βοήθεια σποραδικών περικοπών των ίδιων των λόγων του Δημόκριτου. Όταν περάσουμε να εξετάσουμε την ηθική θεωρία του υπάρχει μη αναμενόμενη αλλαγή. Πολύ λίγα μας έχουν λεχθεί από τις πηγές είτε μέσω ερμηνείας είτε μέσω κριτικής, αλλά από την άλλη μεριά υπάρχει σημαντικό σώμα ρητών<sup>292</sup> που αποδίδονται στον Δημόκριτο, που περιέχονται σε ένα ανθολόγιο «Δοξών» (*γνώμαι*) σε μια συλλογή που έγινε από τον Στοβαίο. Από αυτά τα ρητά κάποια πραγματεύονται βασικές ιδέες, τα περισσότερα τοποθετούνται με ασυνάρτητο πνεύμα στο πεδίο της ανθρώπινης ζωής, περιλαμβάνοντας κριτική και συνταγές οι οποίες θα μπορούσαν να είναι σχεδόν εξίσου εφαρμόσιμες, είτε είχε βασική θεωρία είτε όχι. Το ερώτημα εμφανίζεται φυσικά εάν πρέπει να θεωρηθεί συνεπής στοχαστής με ηθικό σύστημα - και εάν είναι έτσι, πόσο μακριά πρότεινε γραμμές σκέψης για τον Επίκουρο- ή πρέπει μάλλον να θεωρείται ηθικολόγος του τύπου του Ησίοδου ή του Θέογνι, δίνοντας σποραδικές συνταγές για οδηγίες στη ζωή. Ένας από τους σύγχρονους κριτικούς<sup>293</sup> του υποστηρίζει ότι είχε ένα κεντρικό σύστημα το οποίο είχε στενή σχέση με τις φυσικές του θεωρίες, και γύρο από αυτό δημιούργησε μια πρακτική ηθική, κάποιος άλλος<sup>294</sup> κλίνει να αρνείται εντελώς σε αυτόν οποιοδήποτε σύστημα.

Πριν, εντούτοις, να μπορέσει να γίνει οποιαδήποτε έρευνα στις ηθικές ιδέες του Δημόκριτου, υπάρχει ένα φανερό πρόβλημα το οποίο πρέπει να τεθεί. Στον φυσικό κόσμο, όπως είδαμε<sup>295</sup>, είχε υποστηρίξει με έμφαση την υπεροχή της «ανάγκης» (*άνγκη*) ως ρυθμιστικής δύναμης: «από ανάγκη προκαθορίζονται όλα τα πράγματα αυτά που ήταν και είναι και θα έρθουν». Είχε την πρόθεση με αυτό τον ισχυρισμό να καθιερώσει την ιδέα του φυσικού νόμου και να εξαλείψει και την θεολογική αντίληψη του κόσμου και την ιδέα της αλλαγής. Εάν αυτή η έννοια έπρεπε να επεκταθεί –όπως με αυστηρότητα

---

292 Φαίνεται καλό σε αυτό το κεφάλαιο να παραθέσουμε τα περισσότερα από τα ρητά στο σύνολο τους, καθώς είναι ίσως λιγότερο προσβάσιμα από ότι τα περισσότερα συνδεδεμένα κείμενα του Επίκουρου.

293 Natorp, *Ethika des Democritos*.

294 Dyroff, *Demokritstudien*, pp. 127 ff.

295 Παρ. 2, σελ. 10



έπρεπε- στο πεδίο της ανθρώπινης δράσης, έπρεπε να προκύψει καθαρή αιτιοκρατία, και εάν οι δράσεις των ανθρώπων είναι καθορισμένες, εάν το κάθε τι που κάνει είναι το αναπόφευκτο αποτέλεσμα του παρελθόντος, και αυτό που πρέπει να κάνει στο μέλλον είναι προκαθορισμένο, ποια είναι η αξία της ηθικής θεωρίας ή πράγματι ακόμη και οι ηθικές συνταγές; Αρκετά περίεργα, αυτή η ερώτηση φαίνεται να μην πέρασε ποτέ από τον νου του Δημόκριτου. Δεν υπάρχει ίχνος της σε οποιοδήποτε από τα διασωθέντα αποσπάσματα ή στις πηγές, και οι συνταγές δίδονται σαν ο άνθρωπος να ήταν ελεύθερος να τις υπακούσει ή να μην τις υπακούσει. Ακόμη πιο περίεργα η μορφή της «τύχης» (τύχη) σηκώνει το κεφάλι της ξανά στην ηθική πλευρά, και υπάρχουν αρκετά αποσπάσματα στα οποία φαίνεται να βρίσκεται σε αντίθεση προς την ανθρώπινη βούληση και προνοητικότητα: «οι άνθρωποι έχουν κατασκευάσει μια εικόνα τύχης σαν μανδύα για τις δικές τους κακές συμβουλές. Επειδή η τύχη σπάνια μάχεται ενάντια στην σύνεση, και τα περισσότερα πράγματα στη ζωή η οξεία όραση με την κατανόηση τα οδηγεί σωστά»<sup>296</sup>, «οι ανόητοι οδηγούνται από τα κέρδη της τύχης, αλλά αυτοί που έχουν γνώση τέτοιων πραγμάτων από αυτούς που έχουν σοφία»<sup>297</sup>, «η τύχη είναι δωρητής μεγάλων δώρων, αλλά ασταθών, η φύση βασίζεται στον εαυτό της. Συνεπώς με τα λιγότερα και τα βέβαια μέσα υπερνικάει το μεγαλύτερο δώρο της ελπίδας»<sup>298</sup>, «η τύχη σκορπάει μπροστά μας ένα συμπόσιο από πλούτη, αλλά ο αυτοέλεγχος ένα συμπόσιο αυτάρκειας»<sup>299</sup>. Σε όλα αυτά τα ρητά η τύχη παρουσιάζεται ως τελικά λιγότερο αποτελεσματική από την προσπάθεια του ανθρώπου, αλλά σε άλλο απόσπασμα αναφέρεται μια πιο σημαντική θέση. «το θάρρος είναι η αρχή της δράσης, αλλά η τύχη είναι ο κύριος του τέλους»<sup>300</sup>. Σε κάθε ένα από αυτά τα αποσπάσματα «η τύχη» χωρίς αμφιβολία χρησιμοποιείται με την ασαφή και λαϊκή έννοια της απρόβλεπτης έκβασης των γεγονότων, και δεν είναι κατ' ανάγκην σε αντίφαση με την θεμελιώδη πίστη στην αναγκαιότητα: τα αποτελέσματα προσδιορίζονται από τον φυσικό νόμο που καταλαβαίνει τον εαυτό του, αλλά για τον άνθρωπο, ο οποίος δεν μπορεί να εμβαθύνει όλες τις λειτουργίες του νόμου, λαμβάνει την εμφάνιση της τύχης. Παρ' όλα αυτά υπάρχει εδώ μια εντυπωσιακή αντίθεση ως προς την εξαφάνιση της ιδέα της τύχης στην φυσική θεωρία και φαίνεται να δείχνει ότι η ηθική του Δημόκριτου είναι πολύ ανεξάρτητη από τη φυσική του. Η ίδια ανεξαρτησία πρέπει να θεωρηθεί σε σχέση με την σιωπή του σε ότι αφορά το θεμελιώδες θέμα της αιτιοκρατίας. Για τον Επίκουρο το πρόβλημα παρουσιάστηκε μόνο του έντονα, και μάχεται<sup>301</sup> τόσο βίαια ενάντια στο «πεπρωμένο των φυσικών φιλοσόφων» όσο μάχεται ενάντια στον «μύθο των θεών»: αλλά την εποχή του Δημόκριτου αυτό το μεγάλο θέμα προφανώς δεν υπόβασκε ακόμη και προχωράει να θέσει τις

296 Στοβαίος ii 8 16. DB 119. N 29, 30. Δες σελ. 74,77

297 Στοβαίος iii 4 71. D B 197. N 33. *άνοημονες ρυσμοῦνται τοῖς τῆς τύχης κέρδεσιν, οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονες τοῖς τῆς σοφίης.*

298 Στοβαίος ii 9 5. D B 176. N 64. *Τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης. διόπερ νικᾷ τῶ ἥσσονι καὶ βεβαίῳ τὸ μείζον τῆς ἐλπίδος.*

299 Στοβαίος iii 5 26. D B 210. N 65. *Τράπεζαν πολυτελέα μὲν τύχη παρατίθησιν, αὐταρκέα δὲ σωφροσύνη.*

300 Στοβαίος iv 51 16. D B 269. N 126. *Τόλμα πρήξιος ἀρχή, τύχη δὲ τέλος κυρή.*

301 Δες Μέρος Β, Κεφαλ. Ε,

κατευθύνσεις του για την ηθική ζωή με απλή *naïveté*<sup>302</sup>, μη έχοντας επίγνωση για το πρόβλημα το οποίο ο ίδιος είχε θέσει με την επιμονή του για την υπεροχή της «ανάγκης» στον φυσικό κόσμο. Οι ηθικές του συνταγές δίδονται με την υπόθεση ότι ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να δρα όπως θέλει.

Συμφωνούν γενικά ότι η λέξη κλειδί των ηθικών ιδεών του Δημόκριτου είναι η «ευθυμία»<sup>303</sup> (*εύθυμιά*). Αναφέρεται στις πηγές σαν η αντίληψη του για το «τέλος» και απαντάται σε διάφορα από τα διασωθέντα αποσπάσματα. Δυο θεμελιώδη ερωτήματα εμφανίζονται αμέσως : πρέπει η «ευθυμία» να θεωρείται η βάση των ηθικών αρχών του Δημόκριτου, ή είναι η ίδια παράγωγο μιας ευρύτερης θεωρίας της ηδονής, που έχει με αυτήν την ίδια σχέση που έχει η «αταραξία» (*άταραξία*) του Επίκουρου<sup>304</sup> με την έσχατη βάση της «ηδονής» (*ήδονή*); Και εάν είναι έτσι, υπάρχει κάποιος δεσμός σε μια γενική θεωρία αισθησιοκρατίας ανάμεσα σε αυτή την αντίληψη στο ηθικό πεδίο και την μεταφυσική του Δημοκρίτειου ατομισμού; Είναι προφανές ότι αυτές οι ερωτήσεις έχουν μεγάλη σημασία, επειδή εάν έπρεπε να απαντηθούν και οι δυο θετικά, ο Δημόκριτος θα ήταν στην ηθική όπως και στη φυσική ο πρόδρομος του Επίκουρου και οι ισχυρισμοί των επόμενων φιλοσόφων για ανεξαρτησία δεν θα μπορούσαν να υποστηριχθούν.

Υπάρχει μια δήλωση η οποία έφτασε σε μας η οποία χρησιμοποιεί θετική απάντηση και στις δυο ερωτήσεις. Ο Σέξτος<sup>305</sup> σε ένα απόσπασμα που έχει ήδη αναφερθεί<sup>306</sup> παραθέτει τον Διότιμο σαν πηγή για την πεποίθηση ότι ο Δημόκριτος υποστήριζε ότι υπήρχαν τρία «κριτήρια», και ότι ανάμεσα σε αυτά «το κριτήριο της επιλογής και της αποφυγής είναι τα αισθήματα (*πάθη*)». Εάν αυτή η δήλωση μπορούσε να επιβεβαιωθεί θα ήταν σαφές ότι η «ευθυμία» ήταν κατά την άποψη του Δημόκριτου μόνο μια ειδική μορφή της «ηδονής», και ότι υποστήριζε, όπως υποστήριζε και ο Επίκουρος, ότι στο ηθικό πεδίο το άμεσο αίσθημα της ηδονής και του πόνου ήταν η έλεγχος του καλού και του κακού: η ηδονή πρέπει να επιλέγεται και η πόνος να αποφεύγεται. Το συνολικό του σύστημα θα συνδεόταν στη βάση της αίσθησης, και η «ευθυμία» πρέπει να πάρει τη θέση της σαν παράγωγη έννοια. Αλλά η δήλωση του Σέξτου μπορεί βέβαια να μην γίνει αποδεκτή χωρίς εξέταση. Πρώτον η γλώσσα είναι εντελώς αυτή νεότερης εποχής: οι λέξεις που χρησιμοποιούνται, «κριτήριο» (*κριτήριον*), «επιλογή» (*αίρεσις*), «αποφυγή» (*φυγή*), «αίσθημα» (*πάθος*), είναι όλες επικούρειοι όροι, για τις οποίες δεν υπάρχει μαρτυρία αλλού σε σχέση με τον Δημόκριτο: πράγματι είναι ιδέες οι οποίες την εποχή του πριν από την επινόηση της Αριστοτελικής ορολογίας μόλις ήταν τρέχουσες. Δεύτερον, δεν υπάρχουν ίχνη αλλού στα αποσπάσματα ή τις πηγές κάποιου τέτοιου επικούρειου συνδέσμου ανάμεσα στην ηθική και τις φυσικές θεωρίες, και τελικά- και αυτό είναι βέβαια αδιαμφισβήτητο- έχουμε δει

302 Αφέλεια (Γαλλική λέξη). Σ. τ. Μ.

303 Δες D L ix 45, D A 1, και διάφορα αποσπάσματα που αναφέρονται πιο κάτω στη σελ. 70.

304 Δες Μέρος Β, Κεφαλ. Ι.

305 vii 140. D A 111.

306 Σελ. 63

ότι η θέση του Δημόκριτου σε ότι αφορά την εμπιστοσύνη στην αξία της αίσθησης ήταν πολύ περισσότερο σκεπτική από αυτήν του Επίκουρου: ο άνθρωπος που υποστήριζε ότι το «γλυκό» και το «πικρό» είναι «από σύμβαση» δεν μπορεί να έχει συνδέσει τις ηθικές του θεωρίες με το φυσικό του σύστημα στη βάση των αισθήσεων. Είναι αδύνατον να αμφιβάλουμε ότι ο Σέξτος απομακρύνθηκε από την κοινή τάση να συνδέσει τον Δημόκριτο με τον Επίκουρο, και ότι εδώ τουλάχιστον οι θεωρίες τους αποκλίνουν.

Φαίνεται αναγκαίο λοιπόν να απαντήσουμε αρνητικά στην δεύτερη ερώτηση, αλλά είναι ακόμη αλήθεια ότι η ηθική θεωρία του Δημόκριτου στηριζόταν τελικά στην «ηδονή»; Υπάρχει απόσπασμά<sup>307</sup> που επαναλαμβάνεται δυο φορές με κάπως διαφορετικές μορφές: «Η τέρψη και η απουσία της είναι το όριο του επωφελούς και του επιζήμιου». Αυτό φαίνεται να είναι πανομοιότυπο σε Δημοκρίτεια γλώσσα με τη δήλωση του Σέξτου σε ότι αφορά το «κριτήριο» και να μας φέρει πίσω ξανά σε μια τελική θεωρία της ηδονής. Αλλά δεν μπορεί να δοθεί πολύ μεγάλη έμφαση σε αυτό. Παρατίθεται σε στενή σχέση με την ιδέα της «ευθυμίας» και μπορεί να μην είναι πλέον παρά ένα πρακτικό γνωμικό για την επίτευξη της. Άλλες παραθέσεις μιλούν στην ίδια κατεύθυνση. Ο Διογένης<sup>308</sup> στην περίληψη του για τις απόψεις του Δημόκριτου λέει ότι «η ευθυμία δεν είναι το ίδιο με την ηδονή, όπως κάποιοι λανθασμένα την έχουν αντιληφθεί, αλλά μια κατάσταση στην οποία η ψυχή ζει ειρηνικά και ήρεμα, και δεν ενοχλείται ποτέ από φόβο ή δεισιδαιμονία ή οποιοδήποτε άλλο αίσθημα». Αυτό μοιάζει με την διατήρηση μιας έξυπνης παράδοσης και κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στην «ευθυμία» και την «ηδονή». Μπορούμε να παραθέσουμε επίσης ένα κάπως κρυπτογραφημένο ρητό που αποδίδεται στον ίδιο τον Δημόκριτο<sup>309</sup>, το οποίο συνδέει την ηθική ιδέα πολύ περισσότερο ικανοποιητικά από την δήλωση του Σέξτου με την τρέχουσα μεταφυσική του θεωρία: «για όλους τους ανθρώπους το ίδιο πράγμα είναι καλό και αληθινό, αλλά το ευχάριστο διαφέρει από τον έναν στον άλλον». Υπάρχει, δηλαδή, στον κόσμο της γνώσης μια τελική αλήθεια («τα άτομα και το κενό») και υπάρχει στον ηθικό κόσμο ένα τελικό καλό ( ίσως η «ευθυμία»), αλλά και στις δυο σφαίρες το «γλυκό» ή το «ευχάριστο» είναι συμβατικά και διαφέρουν από άνθρωπο σε άνθρωπο. Εάν τότε η ηδονή είναι κατά την άποψη του Δημόκριτου μια συνεχώς μετακινούμενη και μεταβαλλόμενη ποσότητα, δεν είναι πιθανόν ότι θα μπορούσε να ληφθεί σαν η τελική ηθική βάση: πράγματι εδώ τελικά έρχεται σε αντίθεση με το καθολικό «καλό».

Μπορούμε να συμπεράνουμε λοιπόν ότι δεν υπήρχε πλέον θεμελιώδης ιδέα πίσω από την έννοια του Δημόκριτου για την «ευθυμία». Ούτε είναι πιθανόν να είχε περιγράψει την «ευθυμία», όπως κάνει ο Διογένης<sup>310</sup> στην περιγραφή του γι' αυτόν σαν το «τέλος» (τέλος): αυτή ξανά είναι η αντίληψη νεότερης

---

307 *Τέρψις και άτερπή οὔρος*, Κλήμ. *Στρωματ.* ii 139. D B 4, N 3 *ὄρος συμφόρων και άσυμφόρων τέρψις και άτερπή*, Στοβαίος iii 1 46. D B 188.

308 ix 45. D A 1.

309 Δημ. 34, D B 69, N 6. *ἀνθρώποις πᾶσι τωῦτόν ἀγαθόν και ἀληθές. ἡδὺ δὲ ἄλλω ἄλλο*. O Dyroff (σελ. 131) αντικρούει την γνησιότητα αυτού του αποσπάσματος, αλλά φαίνεται εδώ ότι δεν υπάρχει αρκετό πεδίο για να το απορρίψουμε.

310 ix 45. D A 1.

εποχής και χρησιμοποιεί ένα πολύ περισσότερο επεξεργασμένο σύστημα ηθικής από ότι οι απομονωμένοι αφορισμοί τους οποίους κατέχουμε θα μας επέτρεπαν να αποδώσουμε στον Δημόκριτο. Πράγματι, πριν ο Σωκράτης γυρίσει τα μυαλά των ανθρώπων σε μια συστηματική έρευνα στην ηθική ζωή, είναι απίθανο ο οποιοσδήποτε στοχαστής να είχε προτείνει αυτό που μπορούσε με οποιαδήποτε πραγματική έννοια να περιγράψει σαν ηθικό σύστημα. Η «ευθυμία» διατυπώνεται από τον Δημόκριτο σαν η κατάσταση του νου προς την οποία πρέπει να στοχεύουν οι άνθρωποι, σε ένα εντελώς απλό και απλοϊκό πνεύμα. Άλλα από την άλλη μεριά είναι λάθος να θεωρούμε τους αφορισμούς του σαν συλλογή αποσπασματικών αναφωνήσεων: είναι εντελώς πιθανό να χαράξουμε στην πλειονότητα τους μια σχέση με την θεμελιώδη ιδέα της «ευθυμίας» και ομαδοποιώντας τις να σχηματίσουμε μια εικόνα της ζωής την οποία ο Δημόκριτος συστήνει στους μαθητές του. Η προσπάθεια της αναπαράστασης αξίζει τον κόπο, εάν μόνο επειδή εδώ εμφανίζονται στην πορεία της πολλές ιδέες οι οποίες είχαν εξέχουσα θέση στις κατοπινές Ελληνικές θεωρίες και ιδιαίτερα στην ηθική του Επίκουρου. Εάν ο Επίκουρος δεν ήταν υποχρεωμένος στον Δημόκριτο για την θεμελιώδη έννοια της φιλοσοφίας του για την ηδονή, πολλά δευτερεύοντα χαρακτηριστικά του ιδεώδους Επικούρειου μπορούν να αναγνωριστούν στα ρητά του προδρόμου του.

Μπορούμε να προσπαθήσουμε πρώτα να αποκτήσουμε οριστική ιδέα για το τι εννοούσε με τον όρο «ευθυμία». Ο Διογένης<sup>311</sup> την περιγράφει σαν «κατάσταση κατά την οποία η ψυχή ζει ειρηνικά και ήρεμα, δεν ενοχλείται από φόβο ή δεισιδαιμονία ή οποιοδήποτε άλλο αίσθημα». Δυο σημαντικά σημεία προβάλλουν από αυτό. Πρώτα είναι σαφές ότι ο Δημόκριτος σκέπτεται μόνο για την κατάσταση του νου: το σώμα, όπως θα δούμε αργότερα, τοποθετείται οριστικά κάτω από την «ψυχή» από τον Δημόκριτο, και οι ηδονές του θεωρούνται μόνο ότι επηρεάζουν την ψυχή. Εδώ έχουμε αντίθεση με την θεωρία της ηδονής του Επίκουρου, η οποία όχι μόνο λάμβάνει υπόψη το σώμα, αλλά κάνει τις ηδονές του και τους πόνους του σημείο εκκίνησης. Από την άλλη μεριά όταν ερχόμαστε σε μια ανεξάρτητη περιγραφή έχουμε μια εξίσου σαφή αντίληψη της έννοιας του Επίκουρου της «αταραξίας» (*ἀταραξία*) σαν την αληθινή ηδονή της ψυχής, και η αναφορά του φόβου και της δεισιδαιμονίας σαν τις αιτίες της ταραχής είναι περίεργα σημαντική. Για άλλη μια φορά πρέπει να είμαστε προσεκτικοί για την πιθανότητα της απόδοσης των Επικούρειων απόψεων από τους δοξογράφους στον Δημόκριτο, αλλά είναι σαφές ότι η ιδέα της «ευθυμίας» είναι αυτή της ατάραχης ηρεμίας μάλλον παρά μιας ενεργητικής και αισθησιακής ηδονής: η έννοια είναι, μπορούμε καλά να πούμε, μάλλον επικούρεια παρά Κυρηναϊκή. Η γενική ιδέα την οποία παρουσίασε ο Διογένης επιβεβαιώθηκε από δυο αποσπάσματα: «ο εύθυμος άνθρωπος κλίνει πάντοτε σε σωστές και δίκαιες πράξεις, και κοιμημένος και ξύπνιος είναι ευτυχής και δυνατός και ελεύθερος από φροντίδες»<sup>312</sup>, «είναι το

311 ix 45. D A 1.

312 Στοβαίος ii 9 3. D B 174. N 47. *ὁ μὲν εὐθυμος εἰς ἔργα αἰεὶ φερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωται καὶ ἀνακηδῆς ἐστίν.*

καλύτερο για έναν άνθρωπο να διάγει τη ζωή του όσο το δυνατόν εύθυμος και με όσο το δυνατόν λιγότερες ταραχές, και αυτό θα ήταν έτσι, εάν δεν έπρεπε να βάζει τις ηδονές του σε θνητά πράγματα»<sup>313</sup>. Η εικόνα είναι μιας ευτυχισμένης διάθεσης, που χαίρεται καλά πράγματα και ατάραχα, ακόμη έχοντας την βάση της, όπως θα γίνει πιο σαφές, στα πράγματα της ψυχής.

Ο Διογένης<sup>314</sup> προσθέτει στον ορισμό του: «την ονομάζει επίσης «ευεξία» (εύεστώ) και με πολλά άλλα ονόματα», ο Στοβαίος<sup>315</sup> δίνει τρία από αυτά, «αρμονία, συμμετρία, και αταραξία», και ο Κικέρων<sup>316</sup> μας δίνει το τέταρτο και πολύ χαρακτηριστικό συνώνυμο, «αφοβία»(άθαμβία). Δεν είναι βέβαιο εάν ο Δημόκριτος χρησιμοποίησε αυτές τις λέξεις σαν ακριβώς αντίστοιχες με την λέξη «ευθυμία», ή μάλλον σαν παράγωγες ιδιότητες, αλλά μια εξέταση τους σε σχέση με τα αποσπάσματα θα ρίξει κάποιο φως στην κύρια ιδέα. Η «ευεξία» (εύεστώ) μπορούσε από πρώτη ματιά να θεωρηθεί ότι είναι μια ευρύτερη αντίληψη από την «ευθυμία» και να περιλαμβάνει την σωματική ευημερία: αλλά ο ορισμός σε ένα από τα αποσπάσματα<sup>317</sup>, «η ευδαιμονία που προκύπτει από μια καλή κατάσταση των πραγμάτων στο σπίτι», φαίνεται να κάνει σαφές ότι αυτή αναφέρεται και σε πνευματική κατάσταση, και αυτό επιβεβαιώνεται από έναν αφορισμό<sup>318</sup> κατά τον οποίο ο Δημόκριτος εμφανίζεται να χρησιμοποιεί την αντίθετη λέξη «καχεξία» (κακεστώ): «ο άνθρωπος συχνά εμποδίζεται να κάνει το καλό, μιλάει, είναι αυτός που έχει από τη φύση μεγαλύτερη καχεξία», η ιδέα εδώ είναι σαφώς πνευματικής ταραχής. Η «αρμονία» και η «συμμετρία» φαίνεται να είναι περιγραφές της φύσης της «ευθυμίας», η οποία υποδηλώνει ισορροπία του νου, οφειλόμενη στην απουσία του φόβου και άλλων ενοχλητικών στοιχείων: η έννοια της «συμμετρίας» μπορεί να μην αποσυνδέεται με την ιδέα του «μέσου», το οποίο θα φανεί ότι παίζει σημαντικό μέρος στην ιδέα του Δημόκριτου των μέσων με τα οποία η «ευθυμία» πρέπει να επιτευχθεί. Η «αταραξία» (άταραξία) είναι θαυμαστή περιγραφή της αρνητικής πλευράς της ιδέας του Δημόκριτου, αλλά δεν φαίνεται να αποδίδει την θετική αντίληψη της ευδαιμονίας και της δύναμης η οποία προτείνεται από το απόσπασμα το οποίο ήδη έχει παρατεθεί. Εάν η λέξη χρησιμοποιούταν πράγματι από τον Δημόκριτο, κάτι το οποίο είναι ίσως αμφίβολο, είναι μια αξιοσημείωτη αντίληψη του Επίκουρου. Για την «αφοβία» (άθαμβία) έχουμε την πηγή δυο διασωθέντων αποσπασμάτων: «ο θρίαμβος της ορθότητας είναι θαραλέα και άφοβη κρίση»<sup>319</sup>, «η άφοβη σοφία αξίζει τα πάντα, επειδή είναι η πιο πολύτιμη»<sup>320</sup>.

313 Στοβαίος iii 1 47. D B 189. N 7. *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι. τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιῶτο.*

314 ix. 45. D A 1.

315 ii 7 3 . D A 167, N 2 *ἀρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν.*

316 De Fin. v 29 87. D A 169.

317 Hesych *εύεστώ*, D B 140. *Εὐδαιμονία ἀπὸ τοῦ εὖ ἐστάναι τὸν οἶκον.*

318 Στοβαίος ii 31 66. D B 182. Ns 189. *ὄτω μεγάλη ἐστὶ τῇ φύσει κακεστώ.* Αυτή είναι εντούτοις μόνο η διόρθωση ενός φθαρμένου αποσπάσματος.

319 Στοβαίος iii 7 31. D B 215. N 46, *δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβία.*

320 Στοβαίος iii 7 74. D B 216. N 34, *σοφίη ἄθαμβος ἀξίη πάντων τιμωτάτη οὕσα.*

Είναι «αταραξία» στην πιο ισχυρή της μορφή και θυμίζει το *nil admirari* του Οράτιου.<sup>321</sup>

Ο γενικός χαρακτήρας της Δημοκρίτειας «ευθυμίας» είναι λοιπόν σαφής και το ερώτημα τίθεται πως αυτή επιτυγχάνεται; Ο Δημόκριτος φαίνεται να κάνει ορισμένες διακρίσεις και να χρησιμοποιεί ορισμένους ελέγχους. Πρώτον αυτή προκύπτει φυσικά από την ηδονή ή την ευχαρίστηση: το ρητό του ότι «η ευχαρίστηση και η απουσία της είναι το όριο του οφέλιμου και του επιζήμιου»<sup>322</sup> έχει ήδη εξετασθεί κι σε αυτό μπορεί να προστεθεί η δήλωση ότι «ο πόνος είναι το όριο του κακού»<sup>323</sup>. Αυτοί οι αφορισμοί δεν χρειάζεται να θεωρηθούν, όπως έχουμε δει, ότι γυρίζουν πίσω την αντίληψη της «ευθυμίας» σε μια ευρύτερη βάση ηδονής, αλλά μόνο ότι εφοδιάζουν με έναν πρακτικό έλεγχο: θα συμβάλουμε στην «ευθυμία», εάν επιλέξουμε αυτό που μας δίνει ηδονή, και θα κωπηλατούμε αυτήν εάν επιλέξουμε αυτό που μας δίνει πόνο. Αλλά δεν πρέπει να επιλέγονται όλες οι ηδονές, και πρέπει να επιδεικνύεται ορθοφροσύνη: «οι άκαιρες ηδονές παράγουν ενόχληση»<sup>324</sup>, «από όλα τα πράγματα η ικανοποίηση είναι το χειρότερο πράγμα για την εκπαίδευση των νέων: γιατί αυτή είναι που παράγει αυτές τις ηδονές από τις οποίες εμφανίζεται κακή διάθεση.»<sup>325</sup> Αυτές είναι αόριστες και γενικές συνταγές, αλλά η ιδέα γίνεται σαφής σε ένα άλλο μεγαλύτερο και πιο σημαντικό απόσπασμα<sup>326</sup>. «Αυτοί που παίρνουν τις ηδονές τους από το στομάχι, ξεπερνούν το πρόπον μέτρο (τόν καιρόν) τρώγοντας ή πίνοντας η κάνοντας έρωτα, για όλους αυτούς οι ηδονές τους είναι σύντομες και διαρκούν μόνο λίγο, όσο τρώνε και πίνουν, αλλά οι πόνοι τους είναι πολλοί και διαρκούν πολύ. Επειδή πρώτον η επιθυμία των ίδιων πραγμάτων είναι συνεχής γι'αυτά ... και δεν υπάρχει καλό σε αυτά, αλλά μόνο σύντομη ευχαρίστηση και μετά ξανά χρειάζονται τα ίδια πράγματα». Εδώ, σε σαφή αντίθεση με τον Επίκουρο, οι ηδονές του σώματος απορρίπτονται οριστικά σαν τέτοιες, αν και ο λόγος είναι ο ίδιος τον οποίον δίνει ο Επίκουρος εναντίον της ικανοποίησης τους πέραν από το όριο όπου ανακουφίζεται η φυσική επιθυμία, δηλαδή ότι συνεπάγονται τον μεγάλο πόνο της επιθυμίας για την ανανέωση τους. Σε αυτήν την ανωτερότητα της ψυχής ως προς το σώμα ο Δημόκριτος επιμένει με βέβαιη φωνή: «αυτός ο οποίος επιλέγει τα καλά της ψυχής, επιλέγει τα πιο θεία αγαθά, αυτός που επιλέγει αυτά του σώματος, επιλέγει τα ανθρώπινα αγαθά»<sup>327</sup>- ή ακόμη πιο σαφώς: «ταιριάζει στους ανθρώπους να προσέχουν μάλλον την ψυχή παρά το σώμα, επειδή η τελειότητα στην ψυχή διορθώνει τα σφάλματα του σώματος, αλλά η δύναμη του σώματος χωρίς λογισμό δεν κάνει την ψυχή καθόλου καλύτερη»<sup>328</sup>. Η ψυχή μπορεί να βοηθήσει το σώμα, αλλά το σώμα δεν μπορεί να βοηθήσει την ψυχή. Μια επέκταση της ιδέας της

321 Επ. i vi 1.

322 D B 4, δεξ σελ. 68, η 2.

323 Επιφάνιος *Κατά αιρέσεων* iii 2 9. D A 166. N p 5

324 Δημ. 36. D B 71, N 54 *ήδοναι άκαιροι τίκτουσιν άηδίας.*

325 Στοβαίος ii 31 56. D B 178, N 198 *πάντων κάκιστον ή εύπετείη παιδεύσαι την νεότητα αύτη γάρ έστιν ή τίκτει τας ήδονας ταύτας, έξ'ών ή κακότης γίνεται.*

326 Στοβαίος iii 18 35. D BH 235. N 53.

327 Δημοκ. 3. D B 37 N 8, *ό τής ψυχής άγαθά αίρεόμενος τὰ θειότερα αίρέεται. ό δέ τὰ σκηνέος τὰ άνθρωπήια.*

κατωτερότητας των ηδονών του σώματος βρίσκεται στο ρητό<sup>329</sup>: «η ευδαιμονία δεν κατοικεί στις αγέλες ούτε στο χρυσάφι, η ψυχή είναι η κατοικία της ευδαιμονίας». Τα κοσμικά υπάρχοντα είναι «ανθρώπινα αγαθά» και έτσι πρέπει να τοποθετούνται με τα αγαθά του σώματος.

Παρόμοιο προς αυτή την εμμονή στην υπεροχή της ψυχής σε σχέση με το σώμα είναι ένα αξιοσημείωτο αισθητικό στοιχείο στην ηθική του, το οποίο προμηνύει τον Πλάτωνα σε αξιοσημείωτη αντίθεση με τον Επίκουρο<sup>330</sup>. «Δεν πρέπει να επιλέγουμε κάθε ηδονή αλλά αυτήν που έχει σχέση με το ωραίο»<sup>331</sup>. Εδώ η ιδέα του «ωραίου» είναι ίσως κυρίως ηθική, «το ευγενές», όπως έγινε αργότερα στον Πλάτωνα, αλλά η εντελώς αισθητική πλευρά φαίνεται σε ένα άλλο απόσπασμα<sup>332</sup>: «οι μεγάλες ηδονές παράγονται από την ενατένιση των ωραίων έργων». Ένα άλλο ρητό<sup>333</sup> το συνδέει στενά με την ιδέα του προβαδίσματος της ψυχής επί του σώματος: «η ομορφιά του σώματος δεν είναι παρά ζωώδης, εκτός εάν υπάρχει νους από κάτω». Αυτά τα δυο ρητά τοποθετούν με βεβαιότητα κάποιον στην ατμόσφαιρα της *Πολιτείας*.

Εξίσου αξιοσημείωτη είναι μια πρόβλεψη σε διάφορους αφορισμούς της Αριστοτέλειας θεωρίας του «μέσου»: η αληθινή ηδονή, η οποία παράγει την «ευθυμία», θεωρείται ότι συνίσταται στην μετριοπάθεια και ότι βρίσκεται ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη: «η ευθυμία έρχεται στον άνθρωπο μέσα από την μετριοπάθεια στην απόλαυση και την αρμονία στη ζωή: η υπερβολή και η έλλειψη είναι ικανές να αλλάζουν και να παράγουν μεγάλες κινήσεις στην ψυχή»<sup>334</sup>. Εδώ η ιδέα βρίσκεται σε στενή σχέση με την κύρια θεωρία: η «ευθυμία» εξαρτάται από την σωστή επιλογή των ηδονών: «οι αληθινές ηδονές είναι αυτές οι οποίες έρχονται από την μετριοπάθεια, επειδή η υπερβολή και η έλλειψη ταρασσουν την ψυχή και καταστρέφουν την «συμμετρία» της και την «αταραξία» της. Η ίδια ιδέα εμφανίζεται περισσότερο λακωνικά σε ένα άλλο ρητό: «η ισότητα είναι ωραία σε όλα τα πράγματα, δεν μου αρέσει ούτε η υπερβολή ούτε η έλλειψη»<sup>335</sup>: η «ισότητα» εδώ είναι η μετριοπάθεια θεωρούμενη από μαθηματική άποψη. Όμοια σε τόνο είναι τα ρητά: «εάν κάποιος έπρεπε να υπερβάλει τη μετριοπάθεια, τα πιο ευχάριστα πράγματα θα γίνονταν τα πιο δυσάρεστα»<sup>336</sup>, «το να επιθυμεί κάποιος χωρίς

---

328 Στοβαίος Florilegium 1 39. D B 187, N 18, *άνθρωποις άρμόδιον ψυχής μάλλον ή σώματος λόγον ποιείσθαι. ψυχής μὲν γάρ τελεότης σκίηνος μοχθηρίην όρθοί, σκίηνος δὲ ίσχύς άνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὔδεν τι άμείνω τίθησιν.*

329 Στοβαίος ii 7 3. D B 171, N 10, 11 *εύδαιμονή ούκ έν βοσκήμασιν οίκεϊ οὔδὲ χρυσῶ. ψυχὴ οίκτηήριον δαίμονος*

330 Δες σελ. 508, n 4.

331 Στοβαίος iii 5 22. D B 207, N 4. *ήδονήν οὔ πᾶσαν αλλά τήν επί τῶ καλῶ αίρεΐσθαι χρεών.*

332 Στοβαίος iii 3 46, D B 194, N 36, *αί μεγάλαί τέρψεις από τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν έργων γίνονται.*

333 Δημ. 71. D B 105. N 16, *σώματος κάλλος ζωῶδες. ήν μὴ νοῦς ὑπή.*

334 Στοβαίος iii 1 210, D B 191, N 52, *άνθρώποισι γάρ εύθυμὴ γίνεται μετριότητι τέρψιος και βίου συμμετρίη. Τὰ δ'έλλείποντα και ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ και μεγάλας κινήσιας έμποιεῖν τη ψυχῇ.*

335 Δημ. 68. D B 102. N 51, *καλόν έν παντί τὸ ίσον. ὑπερβολή δὲ και έλλειψις οὔ μοι δοκέει.*

336 Στοβαίος iii 17 38, D B 233, N 55, *εί τις ὑπερβάλλοι τὸ μέτριον, τὰ έπιτερπέστατα άτερπέστατα άν γίνοιτο.*

μέτρο είναι το σημάδι ενός παιδιού, όχι ενός άνδρα»<sup>337</sup>. Τελικά η έννοια φαίνεται ξανά στις ειδικές της εφαρμογές σε επίγεια αγαθά στην παράθεση<sup>338</sup>: «τυχερός είναι ο άνθρωπος που είναι ευτυχής με μέτρια πράγματα, και άτυχος αυτός που είναι δυστυχής με πολλά».

Μια πιο ακριβής ιδέα μπορεί τώρα να σχηματισθεί από τα μέσα με τα οποία η «ευθυμία» μπορεί να επιτευχθεί: ηδονές οι οποίες συνεπάγονται τον πόνο της επιθυμίας πρέπει να αποφεύγονται, οι ηδονές της ψυχής να προτιμώνται από αυτές του σώματος, το ωραίο πρέπει να είναι το αντικείμενο ενατένισης και απόλαυσης, και το μέσο που παρατηρείται μεταξύ της υπερβολής και της έλλειψης. Πώς τότε μπορεί ένας άνθρωπος να κάνει τη σωστή επιλογή; Ο Δημόκριτος, όπως ο Επίκουρος μετά από αυτόν, έδωσαν μεγάλη βαρύτητα στην «φρόνηση» ή την «πρακτική σοφία» ( *φρόνησις*). Ένα από τα έργα του είχε τον τίτλο *Τριτογένεια ή Αθηνά*. Σε αυτό ταύτιζε την θεά με την φρόνηση και κάνοντας λογοπαίγνιο στο όνομα έλεγε: «*Τρία πράγματα βγαίνουν από την φρόνηση, καλή συμβουλή, αλάθητος λόγος, και σωστή πράξη*»<sup>339</sup>. Σε διάφορα από τα αποσπάσματα σαφώς εξάγεται η αξία της φρόνησης σε διάφορες σφαίρες. «οι ελπίδες αυτών που σκέπτονται σωστά είναι εφικτές, αλλά αυτές των αφρόνων είναι πέραν από τη δύναμη τους»<sup>340</sup>, «οι άνθρωποι είναι ευτυχείς όχι μέσα από την δύναμη του σώματος ή μέσα από τα υπάρχοντα, αλλά μέσα από την ορθότητα και τις πλατιές σκέψεις»<sup>341</sup>, «είναι μεγάλο πράγμα στην δυστυχία να σκέπτεται κάποιος σωστά»<sup>342</sup>, «η φήμη και ο πλούτος χωρίς κατανόηση δεν είναι ασφαλή υπάρχοντα»<sup>343</sup>, ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον απόσπασμα φέρνει την φρόνηση σε σχέση με την τύχη<sup>344</sup>: «οι άνθρωποι έχουν διαμορφώσει μια εικόνα της τύχης σαν μανδύα για την δική τους κακή συμβουλή. Επειδή η τύχη σπάνια μάχεται τη φρόνηση, και τα περισσότερα πράγματα στη ζωή η οξυδέρκεια με κατανόηση τα οδηγούν σωστά». Μια σειρά από ρητά<sup>345</sup> για την «ανοησία» φανερώνει την ίδια ιδέα από την αρνητική άποψη: δυο από αυτά μπορούν να παρατεθούν: «οι ανόητοι ζουν χωρίς να απολαμβάνουν τη ζωή τους»<sup>346</sup>, η απουσία της φρόνησης, δηλαδή, προκαλεί στους ανθρώπους την απώλεια των αληθινών ηδονών. «Οι ανόητοι λαχταρούν αυτό που δεν είναι εκεί, και απεχθάνονται

---

337 Δημ. 35. D B 70. N 62 *παιδός ούκ άνδρός τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν*.

338 Στοβαίος iv 103 17, D B 286, N 71 *εὐτυχής ὁ ἐπὶ χρήμασιν εὐθυμέομενος, δυστυχής δὲ ὁ ἐπὶ πολλοῖσι δυσθυμέομενος*. Δες επίσης D B 285

339 Etym Orion, pp 153, 5. D B 2 *γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα, βουλευέσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἅ δεῖ*.

340 Δημ. 23a, Στοβαίος iv 110 18. D B 58. N 102 *ἐλπίδες αἱ τῶν ὀρθῶν φρονεόντων ἐφικταί, αἱ δὲ τῶν ἀξυνέτων ἀδύνατοι*.

341 Δημ. 6. B 40. N 15 *οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνη καὶ πολυφροσύνη*.

342 Δημ. 8. D B 42. N 90 *μέγα τὸ ἐν ξυμφορῇσι φρονεῖν ἅ δεῖ*.

343 Δημ. 42. D B 77. N 78 *δόξα καὶ πλοῦτος ἄνευ ξυνέσιος οὐκ ἀσφαλέα κτήματα*.

344 Στοβαίος ii 8 16. D B 119. N 29,30 *ἄνθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλήης. βαιὰ γὰρ προνήσει τύχη μάχεται τα δε πλείστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκεῖη κατιθύνει*.

345 D B 76-82.

346 Στοβαίος iii 4 74. D B 200. N 93 *ἀνοήμονες βιοῦσιν οὐ τερπόμενοι βιοτῇ*.



αυτό που είναι στο χέρι τους ακόμη και αν είναι περισσότερο ωφέλιμο από αυτό που έχει φύγει»<sup>347</sup>.

Η Φρόνηση είναι έτσι ο οδηγός της ζωής επειδή κάνει ικανό έναν άνθρωπο να επιλέγει τις ηδονές οι οποίες θα του προξενήσουν «ευθυμία». Είναι έμφυτο δώρο ή μπορεί να αποκτηθεί; Ο Δημόκριτος πίστευε έντονα στην αξία της εκπαίδευσης. Σε έναν αφορισμό<sup>348</sup> ο οποίος έχει σχεδόν Σωκρατικό τόνο λέει «η αιτία της κακής πράξης είναι η άγνοια του καλύτερου», και σε πολλά μέρη επιμένει στην αξία της εκπαίδευσης. Σε δυο από αυτά την συνδέει με την φύση: «περισσότεροι άνθρωποι γίνονται καλοί με την εκπαίδευση παρά με τη φύση»<sup>349</sup>. « Η φύση και η διδασκαλία είναι όμοιες. Επειδή η διδασκαλία διορθώνει έναν άνθρωπο, και διορθώνοντας τον κάνει την φύση του»<sup>350</sup>. Η αντίφαση στο τελευταίο ρητό είναι περισσότερο φαινομενική παρά πραγματική. Ο άνθρωπος γεννιέται με ορισμένη φύση, η εκπαίδευση μπορεί να την αναμορφώσει σε μια «δεύτερη» φύση και αυτή είναι πιο συχνά η αιτία της καλοσύνης παρά το αρχικό ένστικτο. Η φύση και η εκπαίδευση συνδυάζονται μαζί ξανά και συνδέονται άμεσα με την φρόνηση σε ένα άλλο ρητό. «Μπορεί να υπάρχει κατανόηση στον νέο, και έλλειψη κατανόησης στον γέρο, επειδή δεν είναι ο χρόνος που διδάσκει φρόνηση, αλλά η ανατροφή στην κατάλληλη εποχή και η φύση»<sup>351</sup>. Μια άλλη παράθεση<sup>352</sup> δείχνει σαφώς τη σχέση της εκπαίδευσης με την αρετή, και δίνει έμφαση με ενδιαφέροντα τρόπο στα διάφορα στάδια της κανονικής εκπαίδευσης αγοριού της Αθήνας στην ηλικία του. «Εάν τα αγόρια είναι οκνηρά και παραλείπουν να εργασθούν, δεν θα μάθουν ποτέ να διαβάζουν ούτε μουσική ούτε αγώνες, ούτε, αυτό που είναι η καλύτερη προστασία της αρετής, σεβασμός, επειδή είναι με αυτές τις ασχολίες που ο σεβασμός αγαπά περισσότερο να αναπτύσσεται». Αλλά μια παράθεση μπορεί να γίνει, επειδή αν και αφορά την εκπαίδευση περισσότερο από την πνευματική πλευρά, είναι χαρακτηριστική του συγγραφέα της και μια έντονη πρόβλεψη των σκέψεων μετέπειτα εποχής: «η παιδεία είναι κόσμημα για αυτούς που ευτυχούν και καταφυγιο γι' αυτούς που ατυχούν»<sup>353</sup>.

Είναι δυνατόν λοιπόν να σχηματίσουμε πολύ σαφή ιδέα για το τι εννοούσε ο Δημόκριτος με τον όρο «ευθυμία» και τι υποστήριζε ότι ήταν τα μέσα για να την επιτύχει. Μένει να δούμε εάν κάποια έννοια μπορεί να συνδεθεί με το είδος της ζωής το οποίο ο «εύθυμος» άνθρωπος να διάγει. Μια αναπαράσταση από αποσπάσματα είναι απαραίτητα ατελής, αλλά εδώ

---

347 Στοβαίος iii 4 76. D B 202. N 60 *ἀνοήμονες τῶν ἀπεόντων ὀρέγονται, τὰ δὲ παρέοντα καὶ <περ τῶν> παρωχημένων κερδαλεώτερα ἔοντα ἀμαλδύνουσιν.*

348 Δημ. 49. D B 83. N 28, *ἀμαρτίης αἰτιῆ ἢ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.*

349 Στοβαίος iii 29 66. D B 242. N 193, *πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος.*

350 D B 33. N 187, Κλήμ. Στρωμ. iv 151. Στοβαίος ii 31 65, *ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοὶ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ.*

351 Στοβαίος ii 31 72. D B 183. N 185, *ἔστι που νέων ξύνεσις καὶ γερόντων ἀξυνεσίη. χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονεῖν, ἀλλ' ὠραίη τροφή καὶ φύσις.*

352 Στοβαίος ii 31 57. D B 179. N 197, *ἔξω τί κως ἢ πονεῖν παῖδες ἀνιέντες οὔτε γράμματ' ἂν μάθοιεν οὔτε μουσικὴν οὔτε ἀγωνίην οὔδ' ὅπερ μάλιστα τὴν ἀρετὴν συνέχει, τὸ αἰδεῖσθαι. μάλα γὰρ ἐκ τούτων φιλεῖ γίγνεσθαι ἢ αἰδώς.*

353 Στοβαίος ii 31 58. D B 180. N 183, *ἡ παιδεὰ εὐτυχοῦσι μὲν ἐστι κόσμος, ἀτυχοῦσι δὲ καταφύγιον.* Δες Κικερ. *Pro Archia* 7 16.

υπάρχει σημαντικός αριθμός υλικού για να χρησιμοποιήσουμε. Ένα μακρύ απόσπασμα<sup>354</sup> μπορεί κατ' αρχήν να εξετασθεί το οποίο δίνει σαφή εικόνα και προτείνει γραμμές έρευνας.

Ένα εύθυμο πνεύμα έρχεται στους ανθρώπους μέσα από την μετριοπάθεια στην απόλαυση και την αρμονία της ζωής.... Συνεπώς πρέπει να προηλώσεις το νου σου σε πράγματα που είναι μέσα στις δυνάμεις σου (*ἐπί τοῖς δυνατοῖς*) και να αρκείσαι σε αυτό που έχεις, δίνοντας λίγη σκέψη σε αυτά που είναι αξιοζήλευτα και θαυμάζονται, χωρίς να συνδέεις τον εαυτό σου με αυτά στο νου: πρέπει να στοχάζεσαι μάλλον τη ζωή αυτών που έχουν σκληρή ζωή και να σημειώνεις τα οδυνηρά τους βάσανα, έτσι ώστε αυτά που έχεις και κατέχεις ήδη μπορούν να φαίνονται μεγάλα και αξιοζήλευτα για σένα, και μπορείς να μην επιθυμείς περισσότερα και έτσι να έρχεσαι να υποφέρεις πνευματικά. Επειδή ο άνθρωπος που θαυμάζει τον πλούτο και αυτούς τους οποίους ο κόσμος ευλογεί και συνδέεται με αυτούς στις σκέψεις του κάθε ώρα της ημέρας, υποχρεώνεται συνεχώς να ψάχνει κάποιο νέο πράγμα και να επιθυμεί να κάνει κάποια αθεράπευτη πράξη τέτοια που οι νόμοι απαγορεύουν. Συνεπώς, ένας άνθρωπος δεν πρέπει να ψάχνει αυτά τα πράγματα, αλλά να είναι εύθυμος με τους άλλους, συγκρίνοντας την δική τη ζωή με την ζωή των λιγότερο τυχερών και να θεωρεί τον εαυτό του ευλογημένο, όταν σκέπτεται τι υποφέρουν και να θεωρεί πόσο πολύ καλύτερη είναι η δική του η ζωή και η τύχη. Εάν προσκολληθείς σε αυτή την κατάσταση του νου, θα ζήσεις περισσότερο ευχάριστα και θα απαλλαγής από πολλά κακά πνεύματα (*κῆρας*) στη ζωή σου, ζήλεια, και κακή διάθεση.

Εδώ υπάρχει ισχυρή έμφαση στις ιδέες της μετριοπάθειας στην πράξη και της ικανοποίησης στο πνεύμα, το σύνολο συγκεντρωμένο σε μια εγωκεντρική άποψη της ζωής στην οποίαν οι λιγότερο τυχεροί έχουν την λειτουργία τους να βοηθήσουν να εξασφαλίσουν την ίδια την ικανοποίηση κάποιου. Η ιδέα επαναλαμβάνεται σε άλλο εντυπωσιακό ρητό<sup>355</sup>: «ο άνθρωπος που προτίθεται να είναι εύθυμος δεν πρέπει να είναι υπερβολικός είτε στον ιδιωτικό είτε στον δημόσιο τομέα<sup>356</sup>, και ότι κάνει δεν πρέπει να επιλέγει κάτι το οποίο είναι πέραν από τις ικανότητες του και τη φύση. Αλλά πρέπει έτσι να επαγρυπνά ακόμη και όταν η τύχη πέφτει στο δρόμο του και φαίνεται να τον οδηγεί στην πρόοδο, μπορεί να την αφήσει στο πλάι και να μην απασχοληθεί με κάτι που είναι περισσότερο από αυτό που μπορεί να κάνει. Επειδή η αφθονία στην μετριοπάθεια είναι ασφαλέστερη από την μεγάλη αφθονία». Αυτό δίνει την εικόνα της εγωκεντρικής και προσεκτικής αδράνειας σε ακραία μορφή και όταν έρχεται σε λεπτομέρειες δεν εκπλήσσει που ο Δημόκριτος δεν επέτυχε αρκετά να την πραγματοποιήσει.

Σε μια φιλοσοφία στην οποίαν η μετριοπάθεια παίζει τόσο μεγάλο μέρος πρέπει να αναμένεται ότι μεγάλη έμφαση θα δίδεται στην χαρακτηριστική αρετή των Ελλήνων την «σωφροσύνη» (*σωφροσύνη*). Η αντίθεση μεταξύ σωφροσύνης και τύχης<sup>357</sup> έχει ήδη παρατεθεί και με παρόμοιο πνεύμα ο Δημόκριτος λέει: «η σωφροσύνη αυξάνει την ευχαρίστηση και κάνει

354 Στοβαίος iii 1 210. D B 191. N 52, ήδη αναφέρεται στη σελ. 73

355 Στοβαίος iv 103 25. D B 3, N 163,

356 Το *πολλά πρήσσειν* εδώ έχει σαφώς τους συνειρμούς της *πολυπραγμοσύνη*.

357 pp. 67, 75

μεγαλύτερη την ηδονή»<sup>358</sup>. Η ιδέα είναι ακριβώς αυτή της μετριοπάθειας: οι ηδονές της είναι πραγματικά μεγαλύτερες, επειδή είναι σταθερές και δεν μπλέκουν ανεκπλήρωτες επιθυμίες. Η σωφροσύνη περισσότερο από μια φορά θεωρείται ως η περίεργη αρετή των γέρων: «η δύναμη και η ομορφιά είναι οι ευλογίες της νιότης, η εγκράτεια είναι το άνθος των γειρατιών»<sup>359</sup>, «η σωφροσύνη ενός πατέρα είναι η μεγαλύτερη προτροπή προς τα παιδιά»<sup>360</sup>- το τελευταίο μια περίεργα έξυπνη παρατήρηση. Ο χαρακτήρας αυτής της σωφροσύνης εκφράζεται σαφώς στο ρητό ότι «το να υποφέρει ο άνθρωπος την φτώχεια με ευγένεια είναι σημάδι σωφροσύνης»<sup>361</sup>, και η άμεση σχέση της με την υγεία του σώματος επισημαίνεται σε άλλον εντυπωσιακό αφορισμό: «οι άνθρωποι ζητούν υγεία από τους θεούς στις προσευχές τους, αλλά δεν γνωρίζουν ότι οι ίδιοι έχουν τη δύναμη πάνω της. Στην απερισκεψία τους κάνουν αντίθετα πράγματα και οι ίδιοι με τις επιθυμίες τους γίνονται προδότες της υγείας τους»<sup>362</sup>. Η ίδια ιδέα για την υπευθυνότητα της ψυχής, που κατευθύνει, για την κακομεταχείριση του σώματος αποκαλύπτεται σε ένα μεγαλύτερο και πολύ ενδιαφέρον απόσπασμα: Εάν το σώμα επρόκειτο να κατηγορήσει την ψυχή για τους πόνους και την κακομεταχείριση που υπέφερε σε όλη τη διάρκεια της ζωής του, και οριζόταν το ίδιο δικαστής για την υπόθεση, θα καταδίκασε ευχαρίστως την ψυχή στο πεδίο ότι είχε καταστρέψει μέρη του σώματος από απροσεξία ή τα είχε αδυνατίσει από μέθη, είχε καταστρέψει και είχε διαλύσει αλλά μέρη από αγάπη για την ηδονή: θα ήταν ακριβώς σαν, όταν κάποιο όργανο ή δοχείο καταστρεφόταν, ένας άνθρωπος να κατηγορεί τον άλλον για την ασυλλόγιστη χρήση του»<sup>363</sup>. Η αναφορά<sup>364</sup> σε αυτά τα δυο αποσπάσματα στην ανωτερότητα της ψυχής επί του σώματος είναι χαρακτηριστική.

Όμοιες σκέψεις εμφανίζονται σε αποσπάσματα όπου ο Δημόκριτος ασχολείται με την επιθυμία: «η υπερβολική επιθυμία είναι το χαρακτηριστικό ενός παιδιού, όχι ενός άνδρα»<sup>365</sup>, «ο υπέρμετρος πόθος για κάποιο πράγμα τυφλώνει την ψυχή για κάθε άλλο πράγμα»<sup>366</sup>: «η επιθυμία για το περισσότερο χάνει αυτό που βρίσκεται στο χέρι, είναι σαν τον σκύλο του Αισώπου»<sup>367</sup>. Και το μάθημα της μετριοπάθειας ισχυροποιείται: «εάν δεν επιθυμείς πολλά πράγματα, τα λίγα θα σου φανούν πολλά, επειδή μικροί πόθοι κάνουν την

---

358 Στοβαίος iii 5 27. D B 211. N 56, *σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἡδονὴν ἐπιμείζονα ποιεῖ.*

359 Στοβαίος iv 115 19. D B 294, N 205, *ἰσχύς καὶ εὐμορφίη νεότητος ἀγαθὰ, γήραος δὲ σωφροσύνη ἄνθος.*

360 Στοβαίος iii 5 24. D B 208. N 199, *πατρὸς σωφροσύνη μέγιστον τέκνοις παράγγελμα.*

361 Στοβαίος iv 108 70. D B 291, N 83, *πενίην ἐπιεικέως φέρειν σωφρονέοντος.*

362 Στοβαίος iii 18 30. D B 234. N 21, *ὑγιὴν εὐχῆσι παρὰ θεῶν αἰτέονται ἄνθρωποι, τὴν δὲ ταύτης δύναμιν ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες οὐκ ἴσασιν. ἀκρασίη δὲ τάναντία πρήσσοντες αὐτοὶ προδόται τῆς ὑγιείης τῆσιν ἐπιθυμίησιν γίνονται.*

363 Πλούταρχος. *Fr de Libid et Aegr* 2. D B 159. N 22.

364 Δες σελ. 72.

365 Δημ. 35. D B 70. N 62, *παιδὸς οὐκ ἀνδρὸς τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν.*

366. Δημ. 37. D B 72, N 58, *αἱ περὶ τι σφοδραὶ ὀρέξεις τυφλοῦσιν εἰς τᾶλλα τὴν ψυχὴν.*

367 Στοβαίος iii 10 68. D B 224. N 59, *ἡ τοῦ πλέονος ἐπιθυμίη τὸ παρεόν ἀπόλλυσι τῇ Αἰσωπειῇ κυνὶ ἰκέλη γινομένη.*

φτώχεια ίση με τον πλούτο»<sup>368</sup>. Πολλοί από αυτούς τους αφορισμούς και ειδικά ο τελευταίος προεξοφλούν τις αρχές του Επίκουρου.<sup>369</sup>

Το μυστικό να επιτυγχάνει κάποιος αυτή τη σωφροσύνη και η ικανότητα να αντέχει τις στερήσεις βρίσκεται στην άσκηση της εργασίας: «οι πόνοι που αναλαμβάνεται ευχαρίστως κάνουν ελαφρύτερη την αντοχή από αυτούς που έρχονται ενάντια στη θέληση»<sup>370</sup>: «όλοι οι πόνοι είναι γλυκύτεροι από την αργία, όταν οι άνθρωποι κερδίζουν αυτό για το οποίο μοχθούν ή γνωρίζουν ότι θα το κερδίσουν»<sup>371</sup>. Η εργασία με αυτό το πνεύμα γίνεται ευκολότερη καθώς προχωρεί: «ο συνεχής πόνος γίνεται ελαφρύτερος με τη συνήθεια»<sup>372</sup>, και στο τέλος αυτή η αυτό-άσκηση είναι η ισχυρότερη δύναμη για το καλό παρά το φυσικό ένστικτο: «περισσότεροι άνθρωποι γίνονται καλοί με την άσκηση παρά από τη φύση»<sup>373</sup>, είμαστε πίσω ξανά στην σπουδαιότητα της εκπαίδευσης<sup>374</sup>, αν και σε πιο πρακτική σφαίρα.

Εκτός από την σωφροσύνη οι άλλες κύριες αρετές στην Ελληνική σκέψη αναγνωρίζονται δεόντως από τον Δημόκριτο. Η Σοφία δέχεται τον φόρο τιμής της στο ρητό: «η τέχνη του ιατρού θεραπεύει τις ασθένειες του σώματος, αλλά η σοφία ελευθερώνει την ψυχή από τον πόνο»<sup>375</sup>, αλλά και αυτή πρέπει να κερδιθεί με την εκπαίδευση: «ούτε η τέχνη ούτε η σοφία επιτυγχάνεται, εκτός εάν κάποιος τις μάθει»<sup>376</sup>. Η ανδρεία λέγεται ότι βοηθάει στην αντοχή στις κακουχίες: «η ανδρεία κάνει τις συμφορές μικρές»<sup>377</sup>, αλλά χρειάζεται κάτι περισσότερο από τη φυσική ανδρεία: «ανδρείος είναι αυτός που νικά όχι μόνο τους εχθρούς του, αλλά τις επιθυμίες του. Κάποιοι είναι κύριοι πόλεων, αλλά οι δούλοι των γυναικών»<sup>378</sup>. Η δημοφιλής αντίληψη για μια ακόμη φορά είναι κατώτερη από την ίδια την επιμονή του Δημόκριτου στην σωφροσύνη. Για την

Δικαιοσύνη θα είναι αναγκαίο να μιλήσουμε αργότερα όταν εξετασθεί η στάση του Δημόκριτου σε σχέση με την πολιτεία, αλλά εδώ είναι καλό να συλλέξουμε κάποια ρητά τα οποία αφορούν την δικαιοσύνη κυρίως ως αρετή του ατόμου. Η αντίληψη του για την δικαιοσύνη είναι θετική και ενεργητική: «η δικαιοσύνη κάνει ότι πρέπει να γίνει, και η αδικία δεν κάνει αυτό που πρέπει να γίνει,

368 Στοβαίος iv 24 25. D B 284. N 69, *ἤν μὴ πολλῶν ἐπιθυμῆς, τὰ ὀλίγα τοι πολλὰ δόξει. σμικρὰ γὰρ ὄρεξις πενίην ἰσοσθενέα πλούτῳ ποιέει.*

369 Δες Μέρος Β, Κεφ. Ι,

370 Στοβαίος iii 29 63. D B 240. N 131, *οἱ ἐκούσιοι πόνοι τὴν τῶν ἀκουσίων ὑπομονὴν ἐλαφροτέρην παρασκευάζουσι.*

371 Στοβαίος iii 29 88. D B 243. N 130, *τῆς ἡσυχίης πάντες οἱ πόνοι ἡδιόντες, ὅταν ὦν εἴνεκεν πονέουσι τυγχάνωσιν ἢ εἰδέωσι κύρσοντες.*

372 Στοβαίος iii 29 64. D B 241. N 132, *πόνος συνεχῆς ἐλαφρότερος ἑαυτοῦ συνηθείη γίνεται.*

373 Στοβαίος iii 29 66. D B 242. N 193, *πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος.*

374 Δες σελ. 75.

375 Κλήμ. Παιδαγ. 1 6. D B 31. N 50, *ιατρικὴ μὲν σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.*

376 Δημ. 24. Στοβαίος ii 31 71. D B 59. N 188, *οὔτε τέχνη οὔτε σοφίη ἐφικτον, ἤν μὴ μάθῃ τις.*

377 Στοβαίος iii 7 21. D B 213. N 127, *ἀνδρείη τὰς ἄτας μικρὰς ἔρδει.*

378 Στοβαίος iii 7 25. D B 214. N 63 169, *ἀνδρεῖος οὐχ ὁ τῶν πολεμίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων ἔνιοι δὲ πολίων μὲν δεσπόζουσι, γυναιξὶ δὲ δουλεύουσιν.*

αλλά το βάζει στην άκρη»<sup>379</sup>, και με αξιοσημείωτη πρόβλεψη μετέπειτα σκέψης βλέπει ότι όχι μόνο η δράση αλλά και η θέληση για δράση είναι αυτό που έχει σημασία: «είναι καλό όχι μόνο να αποφεύγουμε την αδικία αλλά ούτε ακόμη να επιθυμούμε να την κάνουμε»<sup>380</sup>. Η αγάπη για τα πλούτη είναι μεγάλο εμπόδιο για την δικαιοσύνη: «ένας άνθρωπος που είναι ολόκληρος δούλος των υπαρχόντων του δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι δίκαιος»<sup>381</sup>, και το κίνητρό του θα έπρεπε να είναι υψηλότερο από τον φόβο της τιμωρίας: «η αποχή από την αμαρτία όχι από φόβο, αλλά από καθήκον»<sup>382</sup>. Ο αυτοσεβασμός με όμοιο τρόπο αναφέρεται σαν κίνητρο σε μεγαλύτερο απόσπασμα<sup>383</sup>: «να μην σέβεσαι άλλους ανθρώπους περισσότερο από τον εαυτό σου και να μην είσαι πιο έτοιμος να κάνεις το κακό εάν κανένας δεν το μάθει απ'ότι εάν όλος ο κόσμος το μάθει. Να σέβεσαι τον εαυτό σου πάνω από όλα και άφησε αυτό τον νόμο να βρίσκεται στην ψυχή σου, για να μην κάνεις τίποτα μειονεκτικό». Με το ίδιο ανώτερο πνεύμα λέει: «αυτός που αδικεί είναι περισσότερο δυστυχής από αυτόν που αδικείται»<sup>384</sup>. Όχι λιγότερο αξιοσημείωτα είναι δυο ρητά για την μετάνοια: «είναι καλύτερο να μελετάς εκ των προτέρων πριν δράσεις παρά να μετανοιώνεις »<sup>385</sup>, αλλά μετά την δράση υπάρχει χώρος για μετάνοια και φέρνει την ίδια της την ευλογία: «η μετάνοια για επαίσχυντες πράξεις είναι η σωτηρία της ζωής»<sup>386</sup>. Όλα αυτά τα ρητά για την δικαιοσύνη γίνονται κατανοητά σε υψηλό επίπεδο και μερικά από αυτά έχουν σχεδόν χριστιανικό κρίκο γύρω τους. Φαίνονται λίγο απομακρυσμένα από την κύρια αντίληψη της «ευθυμίας» και είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι είναι εμπνευσμένα όχι από υψηλότερο κίνητρο παρά από την επιθυμία να προστατεύσει κάποιον από την κατάθλιψη. Ο Δημόκριτος φαίνεται κάποτε να βγάνει έξω από την εγωκεντρική φιλοσοφία του. Μπορούμε να χαράξουμε μια παρόμοια ευγένεια στον αφορισμό: «δείχνει μεγαλοψυχία το να υποφέρει μια προσβολή με πραότητα»<sup>387</sup>.

Ακόμη λίγοι αποσπασμένοι αφορισμοί για την ιδιωτική ζωή μπορούν να χρησιμεύσουν για να συμπληρώσουμε την εικόνα. Η λιτότητα είναι αρετή που συχνά επαινείται, είναι βεβαίως μορφή μετριοπάθειας: «οι λιτοί βαδίζουν στο δρόμο της μέλισσας, επειδή εργάζονται σαν να πρόκειται να ζήσουν για πάντα»<sup>388</sup>. Δίδεται ξανά έμφαση και η δυσκολία της επισημαίνεται σε ένα πολύ σημαντικό απόσπασμα το οποίο δείχνει καταφανώς την δύναμη της

379 Στοβαίος iv 44 15. D B 256. N 156, *δίκη μὲν ἐστὶ ἔρδειν τὰ χρῆ ἐόντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρῆ ἐόντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι.*

380 Δημ. 27. Στοβαίος iii 9 29. D B 62. N 38, *ἀγαθὸν οὐ μὴ ἀδικεῖν ἀλλὰ τὸ μὴδὲ ἐθέλειν.*

381 Δημ. 16. D B 50. N 73, *ὁ χρημάτων παντελῶς ἤσσω οὐκ ἂν ποτε εἶη δίκαιος.*

382 Δημ. 7. Στοβαίος iii 1 95. D B 41. N 45, *μὴ διὰ φόβον ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἀμαρτημάτων.*

383 Στοβαίος iv 46 46. D B 264. N 43, *μηδὲν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μὴδὲ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μὴδεις εἰδήσειν ἢ εἰ οἱ πάντες ἄνθρωποι: ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆ ψυχῆ καθεστάναι ὥστε μὴδὲν ποιεῖν ἀνεπιτηδεῖον.*

384 Δημ. 11. D B 45. N 48, *ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος.*

385 Δημ. 31. D B 66. N 101, *προβουλεύεσθαι κρεῖσσον πρὸ τῶν πράξεων ἢ μετανοεῖν.*

386 Δημ. 9. D B 43. N 99, *μεταμέλεια ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασι βίου σωτηρίη.*

387 Δημ. 12. D B 46. N 218, *μεγαλοψυχίη τὸ φέρειν πραέως πλημμέλειαν.*

388 Στοβαίος iii 16 17. D B 227. N 80, *οἱ φειδωλοὶ τὸν τῆς μελίσης οἶτον ἔχουσιν εργαζόμενοι ὡς αἰ βιωσόμενοι.*

παρομοίωσης του Δημόκριτου: «τα παιδιά των λιτών γονέων, εάν μεγαλώνουν στην άγνοια, είναι σαν τους χορευτές που πηδούν πάνω σε σπαθιά: εάν καθώς κατεβαίνουν χάνουν την μια θέση όπου έπρεπε να στερεώσουν τα πόδια τους, χάνονται. Αλλά είναι δύσκολο να πετύχουν αυτό το ένα σημείο, επειδή υπάρχει μόνο χώρος ακριβώς για τα πόδια τους έχει μείνει. Έτσι και αυτά εάν χάσουν το αποτύπωμα της οικονομίας του πατέρα τους και της λιτότητας οδηγούνται στην καταστροφή»<sup>389</sup>. Αλλά η λιτότητα, αν και είναι η ίδια καλή, δεν πρέπει να οδηγείται στην υπερβολή: «η λιτότητα και η πείνα είναι καλά, αλλά υπάρχει καιρός και για γεναιοδωρία: χρειάζεται καλός άνθρωπος να την αναγνωρίσει»<sup>390</sup>, «ζωή χωρίς γιορτή είναι μακρύ ταξίδι χωρίς πανδοχείο»<sup>391</sup>. Εδώ ο εραστής της «ευθυμίας» φαίνεται για μια στιγμή να αναδύεται πάνω από τον ηθικολόγο. Η φιλαργυρία σε κάθε περίπτωση καταδικάζεται έντονα σε θεμελιώδη πεδία: «ο πόθος για υπάρχοντα, εάν δεν περιορίζεται από τον κορεσμό, είναι πολύ χειρότερος από την έσχατη φτώχεια. Επειδή όσο μεγαλύτερος είναι ο πόθος, τόσο μεγαλύτερο είναι το αίσθημα της έλλειψης»<sup>392</sup>. Η Ζήλια δεν καταδικάζεται λιγότερο εύστοχα: «ο ζηλόφθονος βλάπτει τον εαυτό του όσο και έναν εχθρό»<sup>393</sup>, δημιουργεί μόνο για τον εαυτό του νέες ανεκπλήρωτες επιθυμίες. Η Φιλονικεία ομοίως κάνει πίσω στον εαυτό της: «όλη η φιλονικεία είναι αφροσύνη, επειδή ενώ ατενίζει τη βλάβη που καταστρέφει τον αντίπαλό της, δεν βλέπει το δικό της πλεονέκτημα»<sup>394</sup>. Ανάμεσα στα διάφορα ρητά του υπάρχουν δυο τα οποία φαίνονται να βγαίνουν άμεσα από την ίδια την εμπειρία του Δημόκριτου σαν «ταξιδιώτη»: «το να διαμένει κάποιος για λίγο στο εξωτερικό διδάσκει αυτάρκεια, επειδή ένα κομμάτι ψωμί και ένα δεμάτι από άχυρο είναι τα πιο γλυκά φάρμακα για την πείνα και την κούραση»<sup>395</sup>. Εκείνες είναι οι κακουχίες του ταξιδιού, αυτό είναι το υψηλό του πνεύμα: «για τον σοφό ολόκληρη η γη είναι ανοικτή: επειδή ολόκληρος ο κόσμος είναι η γεννέτηρα για μια καλή ψυχή»<sup>396</sup>.

Το πορτρέτο του «εύθυμου» άνδρα του Δημόκριτου είναι στο σύνολό του ένα ευχάριστο πορτρέτο: παρά τον εγωκεντρισμό των κινήτρων υπάρχουν πολλά που είναι λεπτά και ευγενικά στο αποτέλεσμα. Μπορούμε να παραθέσουμε τελικά κάποιες χαρακτηριστικές σκέψεις για τα γεράματα και τον θάνατο.

389 Στοβαίος iii 16 18. D B 228. N 202, *οί τῶν φειδωλῶν παῖδες ἀμαθέες γινόμενοι ὡσπερ οἱ ὄρχησται οἱ ἐς τὰς μαχαίρας οὐόντες, ἦν ἐνὸς μούνου <μή> τύχῳσι καταφερόμενοι, ἐνθα δεῖ τοὺς πόδας ἐρεῖσαι, ἀπόλλυνται. χαλεπὸν δὲ τυχεῖν ἐνός. τὸ γὰρ ἴχνιον μούνον λείπεται τῶν ποδῶν. οὕτω δὲ καὶ οὗτοι, ἦν ἀμαρτωσι τοῦ πατρικοῦ τύπου τοῦ ἐπιμελέος καὶ φειδωλοῦ, φιλέουσι διαφθεῖρεσθαι.*

390 Στοβαίος iii 16 19. D B 229. N 81, *φειδῶ τοι καὶ λιμὸς χρηστή. ἐν καιρῷ δὲ καὶ δαπάνη. γινώσκειν δὲ ἀγαθοῦ.*

391 Στοβαίος iii 16 22. D B 230. N 229, *βίος ἀνεόρταστος μακρῆ ὁδὸς ἀπανδόκευτος.*

392 Στοβαίος iii 10 43. D B 219. N 70, *χρημάτων ὄρεξις, ἦν μὴ ὀρίζηται κόρῳ, πενήτης ἐσχάτης πολλὸν χαλεπώτερη. μέζονες γὰρ ὀρέξεις μείζονας ἐνδείας ποιεῦσιν.*

393 Δημ. 54. Στοβαίος iii 38 47. D B 88. N 82, *φθονέων ἐαυτὸν ὡς ἐχθρὸν λυπέει.*

394 Στοβαίος iii 20 62. D B 237. N 221, *φιλονικίη πᾶσα ἀνόητος. τὸ γὰρ κατὰ τοῦ δυσμενέος βλαβερὸν θεωρεῖσα τὸ ἴδιον συμφέρον οὐ βλέπει.*

395 Στοβαίος iii 40 6. D B 246. N 66, *ξενιτεῖ βίου αὐτάρκειαν διδάσκει. μᾶζα γὰρ καὶ σπιβάς λιμοῦ καὶ κόπου γλυκύτατα ἰάματα.*

396 Στοβαίος iii 40 7. D B 247. N 168, *ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή. ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρις ὁ ξύμπας κόσμος.*

Σκέπτεται ότι μια ολοκληρωμένη ζωή είναι καλό πράγμα: «ο γέρος ήταν κάποτε νέος, αλλά είναι αβέβαιο εάν ο νέος θα φτάσει στα γεράματα, συνεπώς το ολοκληρωμένο καλό είναι ανώτερο από αυτό που πρόκειται να έλθει και είναι ακόμη αβέβαιο»<sup>397</sup>. Αλλά τα ίδια τα γεράματα τα έχει ελάχιστα επαινέσει: «τα γεράματα είναι γενική αναπηρία, έχει όλα τα μέλη του σώματος, αλλά του λείπουν όλα»<sup>398</sup>, και προειδοποιεί τους μαθητές του πολλές φορές να μην αγωνίζονται για τα γειρατιά περισσότερο παρά για το θάνατο: «είναι ο ανόητος αυτός που μέσα από τον φόβο του θανάτου θέλει να γεράσει»<sup>399</sup>: «είναι ο ανόητος που λαχταρά τη ζωή φοβούμενος τον θάνατο αντί για τα γειρατιά»<sup>400</sup>. Η «εύθυμη» ζωή πρέπει να παραμένει εύθυμη μέχρι το τέλος και αυτό δεν μπορεί να γίνει καλά εάν παρατείνεται στα γειρατιά.

Εκτός από αυτούς τους αφορισμούς για το άτομο ο Δημόκριτος μιλά συχνά για τη σχέση του «εύθυμου» ανθρώπου και με την ιδιωτική και με την δημόσια ζωή. Σε σχέση με την ιδιωτική ζωή έχει σαφή συμπεριφορά. Για τους δούλους υποστηρίζει την ορθόδοξη άποψη των Ελλήνων: «να χρησιμοποιείς τους δούλους σαν μέρος του σώματος, τον καθένα για τον δικό του σκοπό»<sup>401</sup>. Η γνώμη του για τις γυναίκες και τη θέση τους δεν είναι λιγότερο εμφαντική. «Μία γυναίκα είναι πολύ πιο γρήγορη από έναν άνδρα να κάνει μηχανορραφίες»<sup>402</sup>: «ας μην αφήνουμε την γυναίκα να ασκεί λόγο, επειδή είναι επικίνδυνο»<sup>403</sup>: «λίγες λέξεις είναι κόσμημα της γυναίκας: και η απλότητα στον στολισμό είναι και αυτό καλό»<sup>404</sup> - άποψη του Περικλή με προσθήκη ελαφρού τόνου χιούμορ. Έχει τρόπο για την υποταγή σε μια γυναίκα: «να εξουσιάζεται από μια γυναίκα θα ήταν ο έσχατος εξευτελισμός για έναν άνδρα»<sup>405</sup>, και σε αυτό προλαμβάνει την αντιπάθεια του Επίκουρου για την αγάπη των φύλων. Εξίσου σαφώς θα απέτρεπε τους μαθητές του να αποκτήσουν παιδιά και να δημιουργήσουν οικογένεια: «η ανατροφή των παιδιών είναι ανασφαλής, επειδή εάν επιτύχει συνεπάγεται πολύ αγώνα και ταραχή, και εάν αποτύχει, είναι χειρότερο από κάθε άλλη μορφή πόνου»<sup>406</sup>: «Δεν νομίζω ότι κάποιος πρέπει να έχει παιδιά, επειδή βλέπω στην κατοχή παιδιών πολλούς μεγάλους κινδύνους και πολλές στενοχώριες, οι ευλογίες είναι σπάνιες, και όπως είναι, μόνο αδύναμες και ασθενικές»<sup>407</sup>. Σε παρόμοια

397 Στοβαίος iv 115 21. D B 295. N 204, *ο γέρων νέος γένετο, ο δε νέος ἄδηλον εἰ ἐς γῆρας ἀφίξεται. Τὸ τέλειον ἀγαθὸν τοῦ μέλλοντος ἐτι καὶ ἀδήλου κρέσσον.*

398 Στοβαίος iv 116 41. D B 296. N 207, *γῆρας ὀλόκληρος ἐστι πῆρωσι. πάντ' ἔχει καὶ πᾶσιν ἐνδεῖ.*

399 Στοβαίος iii 4 80. D B 206. N 95, *ἀνοήμονες θάνατον δεδοκότες γηράσκειν ἐθέλουσιν.*

400 Στοβαίος iii 4 49. D B 205. N 95 n, *ἀνοήμονες ζωῆς ὀρέγονται <ἀντι> γῆρας θάνατον δεδοκότες.*

401 Στοβαίος iv 62 45. D B 270. N 177, *οἰκέταισιν ὡς μέρεσι τοῦ σκῆνεος χρῶ ἄλλω πρὸς ἄλλο.*

402 Στοβαίος iv 73 62. D B 273. N 174, *γυνὴ πολλὰ ἀνδρὸς ὀξυτέρη πρὸς κακοφραδοσύνην.*

403 Δημ. 77, D B 110. N 173, *γυνὴ μὴ ἀσκεῖτο λόγον. δεινὸν γάρ.*

404 Στοβαίος iv 74 38. D B 274. N 171, *κόσμος ὀλιγομύθῃ γυναικί. καλὸν δὲ καὶ κόσμου λιτότης.*

405 Δημ. 78, D B 111. N 170, *ὑπὸ γυναικὸς ἄρχεσθαι ὕβρις ἂν ἀνδρὶ εἴη ἐσχάτη.*

406 Στοβαίος iv 76 13. D B 275. N 182, *τεκνοτροφία σφαλερόν τὴν μὲν γὰρ ἐπιτυχίην ἀγῶνος μεστήν καὶ φροντίδος κέκτηται, τὴν δὲ ἀποτυχίην ἀνυπέρθετον ἐτέρῃ ὀδύνῃ.*

407 Στοβ. iv 76 15. D B 278. N 180.

αποσπάσματα<sup>408</sup> διευρύνει τις δυσκολίες της απόκτησης οικογένειας, και σε μια αξιοσημείωτη έκφραση<sup>409</sup> συνιστά, εάν κάποιος χρειάζεται την παρουσία παιδιών, η υιοθεσία των παιδιών κάποιου φίλου του, προσθέτοντας τον κυνικό λόγο ότι «αυτό το σχέδιο είναι τόσο πολύ το καλύτερο επειδή κάποιος μπορεί να διαλέξει αυτό που ταιριάζει στον νου του. Αλλά εάν τα γεννήσεις για τον εαυτό σου υπάρχουν πολλοί κίνδυνοι, επειδή πρέπει να ανεχθείς το παιδί που έχει γεννηθεί». Αλλά αμέσως αναπάντεχα<sup>410</sup> ο κυνισμός του φαίνεται να καταρρέει, και παραδέχεται ότι «είναι δυνατόν χωρίς να καταναλώσει κάποιος πολλά από τα υπάρχοντα του για να μεγαλώσει παιδιά και έτσι να τοποθετήσει τείχος προστασία γύρω από την περιουσία του και το πρόσωπο του»- ακόμη ένα εγωιστικό κίνητρο, αλλά με άγγιγμα ανθρωπισμού. Από ένα κομμάτι με όλα υπάρχει ένα περισσότερο φιλικό ρητό: «αυτός που αποκτά ένα καλό γαμπρό βρίσκει έναν γιό, αλλά αυτός που αποκτά έναν κακό γαμπρό χάνει μια κόρη»<sup>411</sup>.

Θα μπορούσε να τεθεί το ερώτημα που πρόκειται αυτός ο κυνικός γέρο εργένης να βρει «ευθυμία» στις σχέσεις του με τους άλλους, και η απάντηση είναι, αυτή που ήταν με τον Επίκουρο μετά από αυτόν, και τους φίλους του. Μια σειρά από αφορισμούς δείχνει την υψηλή αξία την οποίαν δίνει ο Δημόκριτος στη φιλία και τη σπουδαιότητα που απέδιδε στις προσπάθειες να την αποκτήσει και να την διατηρήσει. «Ο άνθρωπος που δεν έχει έναν καλό φίλο, δεν αξίζει να ζει»<sup>412</sup>, «η φιλία ενός ευαίσθητου ανθρώπου αξίζει όσο όλων των ανόητων»<sup>413</sup>. Αλλά ένας φίλος δεν πρέπει να αποκτάται χωρίς να δίνει κάτι πίσω: «ο άνθρωπος που δεν αγαπά κανένα δεν μπορεί, νομίζω, να αγαπηθεί από κανέναν»<sup>414</sup>.

Η φιλία πρέπει να βασίζεται σε κοινές σκέψεις και συμφέροντα: «είναι η συμφωνία που κάνει τη φιλία»<sup>415</sup>: «δεν είναι όλοι οι συγγενείς κάποιου φίλοι, αλλά αυτοί που συμφωνούν στα συμφέροντα τους»<sup>416</sup>, και απαιτεί το σωστό είδος χαρακτήρα: «οι μεμψίμοιροι δεν έχουν γίνει για φιλία»<sup>417</sup>: «ο άνθρωπος με τον οποίον δεν παραμένουν για πολύ δοκιμασμένοι φίλοι, είναι δύστροπος»<sup>418</sup>. Αλλά μπορεί να υπάρξει απάτη στη φιλία: «πολλοί που φαίνονται να είναι φίλοι δεν είναι, άλλοι που είναι δεν φαίνονται»<sup>419</sup>, και μια

408 Στοβαίος iv 76 17 83 25. D B 278 279. N 178, 203.

409 Στοβαίος iv 76 16. D B 277. N 181,

410 Στοβαίος iv 83 26. D B 280. N 184, *ἔξεστιν οὐ πολλὰ τῶν σφετέρων ἀναλώσαντας παιδεῦσαι τε τοὺς παῖδας καὶ τείχος τε καὶ σωτηρίην περιβάλεσθαι τοῖς τε χρήμασι καὶ τοῖς σώμασιν αὐτῶν.*

411 Στοβαίος iv 70 18. D B 272. *ὁ γαμβροῦ μὲν ἐπιτυχῶν εὖρεν υἱόν, ὁ δὲ ἀποτυχῶν ἀπώλεσε καὶ θυγατέρα.*

412 Δημ. 65. D B 99. N 209, *ζῆν οὐκ ἄξιος ὅτω μηδὲ εἷς ἐστι χρηστὸς φίλος.*

413 Δημ. 64. D B 98. N 211, *ἐνὸς φιλή ξυνετοῦ κρέσσων ἀξυνέτων πάντων.*

414 Δημ. 69. D B 103. N 208, *οὐδ' ὑφ' ἐνὸς φιλέεσθαι δοκεῖ μοι ὁ φιλέων μηδένα.*

415 Στοβαίος ii 33 9. D B 186. N 212, *ὁμοφροσύνη φιλήν ποιεῖ.*

416 Δημ. 73. D B 107. N 213, *φίλοι οὐ πάντες οἱ συγγενεές. ἀλλ'οἱ ξυμφωνέοντες περὶ τοῦ ξυμφέροντος.*

417 Δημ. 76. D B 109. N 217, *οἱ φιλομεμφέες εἰς φιλήν οὐκ εὐφυέες.*

418 Δημ. 66. D B 100. N 216, *ὅτεω μὴ διαμένουσιν ἐπὶ πολλὸν οἱ πειραθέντες φίλοι δύστροπος.*

419 Δημ. 63. D B 97. N 210, *πολλοὶ δοκέοντες εἶναι φίλοι οὐκ εἰσὶ καὶ οὐ δοκέοντες εἰσίν.*



αλλαγή της περιουσίας μπορεί να τελειώσει μια φιλία: «πολλοί αποφεύγουν τους φίλους τους, όταν πέφτουν από την ευημερία στην φτώχεια»<sup>420</sup>, «στην καλή τύχη είναι εύκολο να βρει κάποιος έναν φίλο, σε κακή τύχη είναι το πιο δύσκολο πράγμα»<sup>421</sup>. Η αντίληψη του Δημόκριτου για τη φιλία έχει χωρίς αμφιβολία εγωιστική βάση, αλλά είναι τουλάχιστον πιο ευχάριστο να στοχάζεται από την έννοια του για τη ζωή της οικογένειας. Το ότι έχει γεναιόδωρη πλευρά μπορούμε να το δούμε σε ορισμένους αφορισμούς που αφορούν την καλοσύνη και την ευγνωμοσύνη: «κάποιος έπρεπε να δέχεται πράξεις καλοσύνης με την πρόθεση να τις ανταποδώσει περισσότερο»<sup>422</sup>, «μικρές πράξεις καλοσύνης στην κατάλληλη στιγμή είναι οι μεγαλύτερες γι'αυτούς που τις δέχονται»<sup>423</sup>, «ο πραγματικά καλός άνθρωπος δεν είναι αυτός που ψάχνει για ανταπόδοση, αλλά αυτός επιλέγει να κάνει το καλό»<sup>424</sup>. Αυτοί οι εγωισμοί φαίνεται τουλάχιστον να μετριάζονται από ένα πιο αληθινό αίσθημα.

Υπάρχουν πολλές πληροφορίες σε σχέση με την στάση του Δημόκριτου προς το Κράτος και τις λειτουργίες του. Από την αντίληψη<sup>425</sup> του για την δικαιοσύνη σαν θετική και ενεργή αρετή, έπεται φυσικά ότι επιμένει στην τιμωρία των ενόχων: «πρέπει να εκδικούμαστε αυτούς που αδικούν με τις καλύτερες μας δυνάμεις και να μην το αφήνουμε να υπάρχει, επειδή αυτό είναι δίκαιο και καλό, και το αντίθετο είναι άδικο και κακό»<sup>426</sup>. Υπάρχει μια ενδιαφέρουσα σειρά από αφορισμούς<sup>427</sup> στην συλλογή του Στοβαίου στην οποία ο Δημόκριτος φίνεται να πλησιάζει το θέμα της τιμωρίας των πολιτών μέσα από το σφάξιμο των βλαβερών ζώων και τον φόνο των εχθρών, και συνδέει τις συνταγές του ευθέως με τις θεμελιώδεις έννοιες της ηθικής του. Μας λέει ότι ο άνθρωπος που σκοτώνει βλαβερά άγρια ζώα είναι αθώος (*ἀθῶος*) και συμβάλλει στην ευημερία (*πρὸς εὐεστοῦν*), και ξανά ότι ο άνθρωπος που σκοτώνει «πράγματα που προξενούν βλάβη στην δικαιοσύνη» θα έχει σε κάθε πολιτειακή συγκρότηση μεγαλύτερο μερίδιο «ευθυμίας» και δικαιοσύνης και ανδρείας και απόκτησης αγαθών. Προχωρώντας στο επόμενο στάδιο λέει ότι όπως τα εχθρικά ζώα πρέπει να φονεύονται, έτσι πρέπει να φονεύονται οι εχθροί, και προσδιορίζει ειδικά τους ανθρώπους των μεγάλων δρόμων και τους πειρατές. Τελικά μπαίνοντας στο ίδιο το Κράτος λέει ότι «αυτοί που εκτελούν πράξεις άξιες για εξορία ή αξίζουν φυλάκιση ή πρόστιμο, πρέπει να καταδικάζονται και όχι να συγχωρούνται, οποιοσδήποτε συγχωρεί έναν άνθρωπο, εκδίδοντας απόφαση για κέρδος ή στοργή, είναι παραβάτης, και

420 Δημ. 67. D B 101. N 215, *ἐκτρέπονται πολλοὶ τοὺς φίλους, ἐπὴν ἐξ'εὐπορίας εἰς πενήνην μεταπέσωσιν.*

421 Δημ. 72. D B 106. N. 214, *ἐν εὐτυχίῃ φίλον εὕρειν εὖπορον, ἐν δὲ δυστυχίῃ πάντων ἀπορώτατον.*

422 Δημ. 58. D B 92. N 228, *χάριτας δέχεσθαι χρεῶν προσκοπευόμενον κρέσσονας αὐτῶν ἀμοιβὰς ἀποδοῦναι.*

423 Δημ. 60. D B 94. N 225, *μικραὶ χάριτες ἐν καιρῷ μέγιστα τοῖς λαμβάνουσι.*

424 Δημ. 62, D B 96. N 226, *χαριστικός οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβὴν ἀλλ'ὁ εὖ δρᾶν προηρημένος.*

425 Δες σελ. 78.

426 Στοβαίος iv 46 43. D B 261. N 155, *ἀδικουμένοισι τιμωρεῖν κατὰ δύναμιν χρὴ καὶ μὴ παριέναι. τὸ μὲν γὰρ τοιοῦτον δίκαιον καὶ ἀγαθόν, τὸ δὲ μὴ τοιοῦτον ἄδικον καὶ κακόν.*

427 Στοβαίος iv 44 16-18. D B 257-9.

αυτό πρέπει να είναι από καρδιάς»<sup>428</sup>. Υπάρχει Δρακόντεια αυστηρότητα σε αυτό, αλλά το κίνητρο είναι σαφές: εάν οι πολίτες πρέπει να ζουν «εύθυμη» ζωή, πρέπει να απελευθερωθούν από όλες τις μορφές της κακοποίησης εξωτερικές ή εσωτερικές και η αρχή πρέπει να εφαρμόζεται αυστηρά. Και αυτός είναι ο σκοπός της ύπαρξης των νόμων: «οι νόμοι ποτέ δεν θα απαγόρευαν σε κάθε άνθρωπο να ζει κάτω από τον δικό του τον νόμο, εάν ο ένας άνθρωπος δεν έβλαπτε τον άλλον. Επειδή ο φθόνος βάζει την αρχή της πολιτικής συγκρούσης»<sup>429</sup>. Αλλά ακόμη και αυτή η αυστηρή συνηγορία για την εκτέλεση του νόμου γνωρίζει ότι υπάρχει κάτι καλύτερο από τον νόμο στην πειθώ η οποία φέρνει καταδίκη: «ένας άνδρας θα έχει μεγαλύτερη δύναμη για αρετή εάν χρησιμοποιεί περισσότερο ενθαρρυντικό και πειστικό λόγο παρά νόμο και δύναμη. Επειδή αυτός που συγκρατείται από τον νόμο από το να αδικεί πιθανόν διαπράττει μυστικά αδικία, αλλά αυτός που οδηγείται στο σωστό με την πειθώ δεν είναι πιθανόν είτε φανερά είτε μυστικά ότι θα διαπράξει κάποια αδικία»<sup>430</sup>. Επειδή «ο σκοπός του νόμου είναι να ωφελήσει τη ζωή των ανθρώπων, και αυτό μπορεί να το κάνει, όταν οι ίδιοι είναι πρόθυμοι να ωφεληθούν. Επειδή γι' αυτούς που είναι πεισμένοι ο νόμος δείχνει την ίδια του την αρετή»<sup>431</sup>. Ακόμη μια φορά η αυστηρότητα του Δημόκριτου ελαφρύνεται με ένα έξυπνο ανθρώπινο άγγιγμα.

Οι συνταγές του Δημόκριτου για την δημόσια ζωή και την λειτουργία του Κράτους είναι κάτι που εκπλήσσει. Το ρητό το οποίο ήδη παραθέσαμε<sup>432</sup>, «ο άνθρωπος που προτίθεται να είναι εύθυμος δεν πρέπει να είναι υπερβολικός είτε στον ιδιωτικό είτε στον δημόσιο βίο», μας προετοιμάζει για μια στάση ησυχασμού, και θα έπρεπε να περιμένουμε από αυτόν να συνηθίσει στον φιλόσοφο του να απέχει από την πολιτική και να μην λαμβάνει μέρος στην κυβέρνηση του Κράτους, αλλά να αφοσιώνεται στην φιλοσοφία. Πράγματι η συμβουλή του είναι ακριβώς η αντίθετη: «να μάθεις την τέχνη του πολιτικού σαν την μεγαλύτερη από όλες και να κυνηγάς αυτή τη σκληρή δουλιάς από την οποία προκύπτουν μεγάλα και λαμπρά αποτελέσματα για τους ανθρώπους»<sup>433</sup> και ξανά δίνει παρόμοια συμβουλή και εκφράζει τον μέγιστο θαυμασμό για το Κράτος και τις λειτουργίες του : «ένας άνδρας πρέπει να θεωρεί τις υποθέσεις της πολιτείας τις πιο σημαντικές από όλες τις άλλες, και να φροντίζει να διευθύνονται καλά. Δεν πρέπει να είναι φιλόνομος πέραν από αυτό που είναι δίκαιο ή να ενδύεται δύναμη πέραν από το κοινό καλό. Επειδή

---

428 Στοβαίος iv 46 44. D B 262. N 157. *καὶ οἱ φυγῆς ἄξια ἔρδουσιν ἢ δεσμῶν ἢ θωῆς ἄξιοι, καταψηφιστέον καὶ μὴ ἀπολύειν. ὅς δ' ἂν παρὰ νόμον ἀπολύη κέρδει ὀρίζων ἢ ἡδονῇ ἀδικεῖ καὶ οἱ τοῦτο ἐγκάρδιον ἀνάγκη εἶναι.*

429 Στοβαίος iii 38 53. D B 245. N 140, *οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ'ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερον ἐλυμαίνετο φθόνος γὰρ στάσιος ἀρχὴν ἀπεργάζεται.*

430 Στοβαίος ii 31 59. D B 181. N 44, *κρείσσον ἐπ'ἀρετὴν φανεῖται προτροπῇ χρώμενος καὶ λόγου πειθοῖ ἢ περὶ νόμῳ καὶ ἀνάγκῃ. λάθρη μὲν γὰρ ἀμαρτέειν εἰκὸς τὸν εἰργμένον ἀδικίης ὑπὸ νόμου, τὸν δὲ ἐς τὸ δέον ἠγμένον πειθοῖ οὐκ εἰκὸς οὔτε φανερώς ἔρδειν τι πλημμελές.*

431 Στοβαίος iv 43-33. D B 248. N 139, *ὁ νόμος βούλεται μὲν εὐεργετεῖν βίον ἀνθρώπων. δύναται δὲ ὅταν βούλωνται πάσχειν εὐ τοῖσι γὰρ πειθομένοισι τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνδείκνυται.*

432 D B 3, δεξ σελ. 76

433 Πλούταρχ. *Προς Κωλώτην* 32, p. 1126a. D B 157. N 133, *τὴν τε πολιτικὴν τέχνην μεγίστην οὕσα ἐκδιδάσκεισθαι καὶ τοὺς πόνους διώκειν ἀφ'ᾧ τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ γίνονται τοῖς ἀνθρώποις.*

ένα καλά διευθυνόμενο Κράτος είναι η μεγαλύτερη από όλες τις επιτυχίες και όλα περιλαμβάνονται σε αυτό. Εάν αυτό διασωθεί, τότε όλα διασώζονται, εάν χαθεί, τότε όλα χάνονται»<sup>434</sup>. Τότε ένας άνδρα πρέπει να είναι προετοιμασμένος να παίξει το ρόλο του στη ζωή του Κράτους, και εάν χρειάζεται να αποκτήσει αξίωμα, επειδή, όπως λέει ο Δημόκριτος σε ένα παράξενα Πλατωνικό αφορισμό του: «είναι σκληρό να κυβερνιέσαι από έναν κατώτερο»<sup>435</sup>. Αυτό δείχνει ότι ο Δημόκριτος δεν νόμιζε ότι το δημόσιο αξίωμα ήταν το ίδιο το καλύτερο πράγμα για τον φιλόσοφο του, αλλά ότι περιστασιακά ο φιλόσοφος πρέπει να γίνει βασιλιάς από φόβο για χειρότερο κυβερνήτη. Το συμπλήρωμα αυτής της πρότασης τίθεται εμφαντικά: «είναι καλύτερα οι ανόητοι να κυβερνούνται παρά να κυβερνούν»<sup>436</sup>, και «όταν οι κακοί έρχονται σε θέσεις εξουσίας, όσο περισσότεροι είναι ανάξιοι, τόσο περισσότερο φαίνονται απερίσκεπτοι και τόσο περισσότερο έχουν φουσκώσει τα μυαλά τους με ανοησία και απερίσκεψια»<sup>437</sup>. Αλλά ένας κακός κυβερνήτης, όπως μας λέει αλλού<sup>438</sup>, πρέπει να τιμωρείται όπως ακριβώς ένας άνδρας που έχει προδώσει την εμπιστοσύνη του. Η καλή συμπεριφορά του Κράτους είναι εντελώς σημαντική για την «ευθυμία» των πολιτών του: συνεπώς οι καλύτεροι άνδρες πρέπει να αναλαμβάνουν αξιώματα, και αυτοί τους οποίους κυβερνούν πρέπει να τα υφίστανται. Μια στενότερη σχέση σκέψης μπορεί να χαραχθεί εδώ παρά σε πολλά μέρη της ηθικής του Δημόκριτου.

Ανάμεσα στο διαφορετικά είδη πολιτειακής συγκρότησης ο Δημόκριτος αναμφίβολα προτιμούσε τη δημοκρατία: «η φτώχεια σε μια δημοκρατία πρέπει να προτιμάται τόσο πολύ από αυτό που ονομάζεται ευημερία υπό τον δεσποτισμό όσο η ελευθερία από την δουλεία»<sup>439</sup>. Αλλά πρέπει να είναι μια σταθερή και ενωμένη δημοκρατία, όχι να σπαράσσεται από διαμάχη και φαγωμάρα: «η εμφύλια διαμάχη είναι κακό και για τις δυο πλευρές, επειδή σημαίνει όμοια καταστροφή για τους νικητές και τους νικημένους»<sup>440</sup>, και από την άλλη μεριά «με την ενότητα μπορούν να γίνουν πολλά μεγάλα πράγματα και πόλεμοι να ολοκληρωθούν για τα Κράτη, αλλά όχι διαφορετικά»<sup>441</sup>. Και – ακόμη μια φορά με περίεργα πραγματικό άγγιγμα ανθρωπισμού- θεωρεί ότι είναι το μέρος του πλούσιου να προκαλέσει αυτή την ενότητα με κάτι το οποίο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε πρακτική φιλανθρωπία: «**όταν οι ισχυροί έρχονται να υπερασπίζονται τους πτωχούς και να τους υπηρετούν και να τους**

434 Στοβαίος iv 43-43. D B 252. N 134, τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεῶν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι, ὅπως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονικέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μήτε ἰσχὺν ἑαυτῷ παρατιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ. πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὀρθωσίς ἐστι καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σωζομένου πάντα σωζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.

435 Δημ. 15, Στοβαίος iv 45 27. D B 49. N 143. Χαλεπὸν ἄρχεσθαι ὑπὸ χερείονος.

436 Δημ. 40. D B 75. N 144, κρέσσον ἀρχεσθαι τοῖς ἀνοήτοισιν ἢ ἀρχεῖν.

437 Στοβαίος iv 43 45. D B 254. N 151, οἱ κακοὶ ἰόντες ἐς τὰς τιμὰς ὀκόσω ἂν μᾶλλον ἀνάξιοι ἔοντες ἴωσι, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἀνακηδέες γίνονται καὶ ἀφροσύνης καὶ θράσεος πῖμπλονται.

438 Στοβαίος iv 46 47. D B 265. N 166,

439 Στοβαίος iv 43 42. D B 251. N 147, ἡ ἐν δημοκρατίῃ πενίη τῆς παρὰ τοῖς δυνάστησι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτον ἐστι αἰρετωτέρη ὅκοσον ἐλευθερίῃ δουλείης.

440 Στοβαίος iv 43 34. D B 249. N 138, στάσις ἐμφύλιος ἐς ἑκάτερα κακὸν καὶ γὰρ νικέουσι καὶ ἡσσωμένοις ὁμοίῃ φθορῇ.

441 Στοβαίος iv 43 40. D B 250. N 136. ἀπὸ ὁμοιοῦς τὰ μεγάλα ἔργα καὶ ταῖς πόλεις τοὺς πολέμους δυνατὸν κατεργάζεσθαι, ἄλλως δ' οὐ.

κάνουν καλοσύνες, τότε υπάρχει πραγματικός οίκτος: οι άνθρωποι δεν μένουν έρημοι, αλλά γίνονται σύντροφοι και υπερασπίζονται ο ένας τον άλλον: οι πολίτες ομονοούν και ακολουθούν άλλα μεγαλύτερα αγαθά από αυτά που μπορεί κάποιος να πει»<sup>442</sup>. Θεωρώντας τη γενική κατάσταση των αισθημάτων των τάξεων στις περισσότερες από τις Ελληνικές πόλεις, αυτό είναι ίσως το πιο σημαντικό από όλα τα ρητά του Δημόκριτου.

Η ηθική διδασκαλία του Δημόκριτου δεν στηρίζεται σε καμία βαθειά μεταφυσική ή ηθική βάση, ούτε είναι, απ' όσο μπορούμε να κρίνουμε από τα συνημένα αποσπάσματα, με καμία έννοια ένα πλήρες σύστημα: δεν προσπαθεί να συνδεσει μαζί το σύνολο της ζωής σε οποιαδήποτε λογικά συμπεράσματα από μια μοναδική αρχή. Το ευαγγέλιο της «ευθυμίας», θα εμφανιζόταν, εξαγγελμένο από τον συγγραφέα του, σαν καλός πρακτικός οδηγός ζωής, και τα πολλά αποφθέγματα και οι αφορισμοί που διασώθηκαν προορίζονταν να δείξουν με ποιο τρόπο ένας άνθρωπος μπορούσε καλύτερα να γίνει και να παραμείνει «εύθυμος». Η διδασκαλία παραμένει χωρίς αμφιβολία σε εγωιστική βάση και, στο βαθμό που έχει επίγνωση αυτής της βάσης, είναι εγωκεντρική στην στάση της ως προς τη ζωή. Η συμβουλή του Δημόκριτου φαίνεται εντούτοις κατά καιρούς κυνική, ειδικά όταν ασχολείται με την οικογενειακή ζωή, αλλά δεν υπάρχει στενότητα αντίληψης. Οι συνταγές έχουν ευρύτητα στην χρήση τους και περιλαμβάνουν πολλά ενδιαφέροντα και πολλά μέρη της ζωής, τόσο της ιδιωτικής όσο και της δημόσιας. Κατά καιρούς επίσης υψώνονται σε πραγματική ευγένεια, στην οποία προς στιγμήν το εγωιστικό θεμέλιο φαίνεται σχεδόν να ξεχνιέται.

Εάν θυμόμαστε ότι ο Δημόκριτος ήταν «προσωκρατικός», ότι δίδαξε πριν η έννοια των ηθικών προβλημάτων γίνει αντιληπτή και η ανάγκη ενός ηθικού συστήματος πραγματοποιηθεί, η διδασκαλία του μπορεί να θεωρηθεί σαν μια ενδιαφέρουσα προσπάθεια από έναν άνδρα μεγάλης εμπειρίας να δώσει συμβουλές στους μαθητές του. Εάν κοιτάξουμε μάλλον προς το μέλλον, θα δούμε ότι έδωσε τον τόνο σε πολλά στην μετέπειτα ηθική θεωρία, ότι έδειξε αξιοσημείωτη κατανόηση στη διδασκαλία του Πλάτωνα, και ειδικά ότι εξέφρασε πολλές από τις πιο χαρακτηριστικές ιδέες του Επίκουρου, και είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι ο μετέπειτα φιλόσοφος, για όλες του τις αρνήσεις, δεν όφειλε σε αυτόν κάποιες από αυτές.

---

442 Στοβαίος iv 43 46. D B 255. N 146, *ὅταν οἱ δυνάμενοι τοῖς μὴ ἔχουσιν καὶ προτελεῖν τολμέωσι καὶ ὑπουργεῖν καὶ χαρίζεσθαι, ἐν τούτῳ ἤδη καὶ τὸ οἰκτίρειν ἔνεστι καὶ μὴ ἐρήμους εἶναι καὶ τὸ ἐταίρους γίνεσθαι, καὶ τὸ ἀμύνειν ἀλλήλοισι καὶ τοὺς πολιήτας ὁμονόους εἶναι καὶ ἄλλα ἀγαθὰ, ἅσσα οὐδεὶς ἂν δύναίτο καταλέξει.*

#### 10. Συμπεράσματα.

Η λεπτομερής ανασκόπηση της φιλοσοφίας του Δημόκριτου αφήνει ίσως μια κάπως αποσπασματική και μη συνεκτική εντύπωση. Χωρίς αμφιβολία αυτό οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στον σποραδικό και αποσπασματικό τρόπο με τον οποίον η διδασκαλία του έχει φτάσει σε μας. Εάν είχαμε στο σύνολο, για παράδειγμα, μια από τις τετραλογίες του στη φυσική θεωρία, θα είμασταν σε πολύ διαφορετική θέση για να κρίνουμε την συνέπεια των απόψεων του. Αλλά ακόμη και έτσι θα βρίσκαμε πιθανόν ότι το πολύ μεγάλο εύρος των ενδιαφερόντων του και το ανυπολόγιστης σημασίας πεδίο των υποθέσεων του είχε κάνει αδύνατον για αυτόν να τα περιλάβει όλα σε ένα συνεκτικό σύστημα: χωρίς αμφιβολία επίσης ενδιαφερόταν πολύ περισσότερο για ορισμένα μέρη των ερευνών του από κάποια άλλα και τα διεκπεραίωσε με δυσανάλογη λεπτομέρεια.

Αλλά δεν είναι αδύνατον να μη εντυπωσιαστούμε από την μεγάλη αξία και σημασία της συμμετοχής του στην ατομική θεωρία. Την δέχθηκε, απ' όσο μπορούμε να κρίνουμε, από τον Λεύκιππο σαν μάλλον χονδροειδή και δοκιμαστική υπόθεση: την άφησε, εάν όχι ένα συνεκτικό σύστημα, ήδη μια συσχετισμένη προσπάθεια να συμπεριλάβει σε ατομική βάση κάποιες περιγραφές για τον κόσμο και την γνώση του ανθρώπου γι' αυτόν. Όλα τα μέρη της θεωρίας έχουν ισχυροποιηθεί και αναπτυχθεί πολύ από το Δημόκριτο. Αποσαφήνισε και προσδιόρισε τις αντιλήψεις για το άτομο και το χώρο: έφτασε σε λειτουργική θεωρία της ατομικής κίνησης και στις αιτίες που αποτελούν την βάση της, μελέτησε προσεκτικά την μέθοδο με την οποίαν τα άτομα ενώνονταν σε σύνθετα σώματα, ανέλυσε τις ιδιότητες των συνθέτων σωμάτων και προσπάθησε να διακρίνει μεταξύ τους και τα υποκειμενικά στοιχεία στην αισθητηριακά αντίληψη, έθεσε τα θεμέλια μιας υλιστικής ψυχολογίας και προσπάθησε να συνεχίσει μέχρι τέλους με μεγάλη λεπτομέρεια την μεταφυσική σημασία των απόψεων του. Τελικά προσέθεσε, εάν μόνο σε χαλαρή σύνδεση, μια ηθική θεωρία στην φυσική θεωρία. Με

όλους αυτούς του τρόπους η ατομική θεωρία βελτιώθηκε σημαντικά και μπορούμε να πούμε ότι πέρασε από το να είναι μια απλή συμφιλίωση αντιθέτων απόψεων σε μια δομημένη θεωρία της φύσης του κόσμου.

Ούτε ήταν φανερά τυφλός στα προβλήματα τα οποία μπορούσε να θέσει μια τέτοια άποψη. Οι έξυπνες αναπτύξεις της θεωρίας της αντίληψης ήταν μια προσπάθεια να υπερνικήσει μερικές από τις δυσκολίες τις οποίες ένα καθαρά υλιστικό σύστημα πρέπει να συνεπάγεται: η ανάπτυξη της ιδέας της ατομικής κίνησης ήταν προσπάθεια να καθιερώσει την ανωτερότητα του «φυσικού νόμου», και η περίεργη και αβέβαιη μεταφυσική του οφειλόταν σε μια άφοβη λογική που τον οδήγησε να συνεχίσει την ψυχολογία του μέχρι τα συμπεράσματα της.

Πρέπει να αναγνωρισθεί ότι άφησε ένα μάλλον χονδροειδές και μη ασφαλές οικοδόμημα στους διαδόχους του: ήταν δυσανάλογα αναπτυγμένο σε πολλά από τα μέρη του και έμενε πάνω σε κινούμενη άμμο. Για να τα ενώσει μαζί και να φέρει σταθερότητα σε αυτό ο Επίκουρος ήταν υποχρεωμένος σε πολλά μέρη του να απλοποιήσει και ακόμη να τυφλωθεί στις δυσκολίες. Αλλά ακριβώς γι' αυτό το λόγο ο Δημόκριτος με πολλούς τρόπους είχε το ανώτερο πνεύμα, και από όχι λίγες απόψεις μπορούμε να πούμε ότι με αυτόν ο Ατομισμός σαν τέτοιος έφτασε στην μεγαλύτερη ανάπτυξη στην Ελλάδα.

Μετάφραση Λεωνίδας Α. Αλεξανδριδης