

## ПРЕВАЗИЛАЖЕЊЕ МЕЛИСОВОГ ХИЛЕТИЧКОГ МОНИЗМА И ПРОБЛЕМ НЕЖНОСТИ И СЛУЧАЈНОСТИ У ДЕМОКРИТОВОМ АТОМИЗМУ

Горан М. Јаковљевић

Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, Департман за филозофију,  
Ниш, Србија

*goran.jakovljevic@filfak.ni.ac.rs*

### Апстракт

Кроз интерпретацију фрагмената В 9 и В 156 развијена је теза да Демокрит свој физички атомизам гради као покушај превазилажења Мелисовог хилетичког монизма посредством хилетичке интерпретације питагоровског плурализма монада, тј. аритметичких или геометријских атома. Као и Мелис, Демокрит употребљава термине „биће” и „ништа” и разумева их хилетички, али, противећи се Мелисовом разумевању, сматра да биће (τὸ εἶν, тј. δέιν, ишта: бесконачан број физичких атома као резултат „мрвљења” једног бесконачног мелисовског бића) и ништа (μηδέν, тј. небиће: једна бесконачна мелисовска празнина као услов кретања) подједнако постоје и имају статус непропадљивог, чулно неопажљивог (и због тога само ноуменалног, само уму доступног) Бића, које је темељ пропадљивих, чулно опажљивих (и због тога феноменалних) конкретних бића.

**Кључне речи:** биће, небиће, ништа, атоми, празнина.

## SURPASSING OF MELISSUS' HYLETIC MONISM AND PROBLEM OF NECESSITY AND CHANCE IN DEMOCRITUS' ATOMISM

### Abstract

Through the interpretation of fragments B 9 and B 156 the thesis has been developed that Democritus builds his physical atomism as an attempt at surpassing Melissus' hyletic monism by means of the hyletic interpretation of Pythagorean pluralism of monads, i.e. of arithmetical or geometrical atoms. As well as Melissus, Democritus uses the terms "being" and "nothing" and understands them hyletically, but in spite of Melissus' understanding he considers that being (τὸ εἶν, i.e. δέιν, hing: an infinite number of physical atoms as a result of the "crumbling" of one infinite Melissian being) and nothing (μηδέν, i.e. not-being: one infinite Melissian void as condition for motion) equally exist and have the status of incorruptible, sensually imperceptible (and therefore only noumenal, only to the reason

available) Being, which is the ground for corruptible, sensually perceptible (and therefore phenomenal) concrete beings.

**Key words:** being, not-being, nothing, atoms, void.

### УВОД

Због малобројности фрагмената Демокритових онтолошких списка, случило се да фрагмент В 156 стекне статус основног става његове онтологије. Ставом да „ишта није ништа више него ништа” („μη μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μὴδὲν εἶναι”)<sup>1</sup> не тврди се само да ништа, тј. празнина, бивствује него и да има исти ранг као и ишта, да бивствује у истој мери, подједнако као и ишта, тј. атоми. И ишта и ништа, и атоми и празнина јесу бића, и то прѠва бића, јер заједно конституишу ствар по себи, оно што је у основи сваког неправог бића, сваке појаве. Неправа бића су чулно опајљива бића, тј. спојеве, конкретуми (*concreta*) чулно неопажљивих атома у празнини. Као конкретна бића, као ствари настале спајањем атомâ, чулно опајљива бића јесу привидно, јестају, бивствују привидно. Чулно неопажљива бића јесу уистину (ἐτεῆτι), бивствују уистину.

Заменивши прилог „уистину”, који је користио Демокрит, прилогом истог значења, прилогом „бивствено” („ὄντως”), који је користио Платон, рећи ћемо да чулно неопажљива бића јесу бивствено, бивствују бивствено. Атоми и празнина јесу уистину бивствујућа бића. Атоми и празнина јесу бивствено бивствујућа бића. Изрази „уистину бивствујућа бића” и „бивствено бивствујућа бића” само су привидно компликовани, а у ствари, уистину, бивствено нису такви, јер њима се једноставно означавају бића која уистину, бивствено јесу, која су уистину, бивствено јестајућа, која су уистину, бивствено бивствујућа. У тим изразима реч „бивствујућа” је глаголски придев, а не глаголскопридевска именица (видети Petrović, 1986: 360–361).

У овом чланку речју „биће” преводи се како Демокритово „τὸ εἶόν” тако и Платоново „τὸ ὄν”. При обради онтологије Демокрита и Платона, ова реч је подесна због тога што је индиферентна спрам онтолошке разлике (диференције) између бивствовања (*das Sein*) и бивствујућег (*das Seiende*; видети Žunjić, 1984: 15–16) и што уз то има и значење суштине. Као што Демокритова и Платонова реч „τὸ (ἐ)όν” означава и бивствовање и бивствујуће и суштину, тако и реч „биће” означава и бивствовање (бити-је) и бивствујуће (оно што јесте) и суштину (оно што уистину јесте).

<sup>1</sup> Diels und Kranz, 1985b: 174 (D/K 68 B 156).

*ДЕМОКРИТОВО ПРЕВАЗИЛАЖЕЊЕ МЕЛИСОВОГ  
ХИЛЕТИЧКОГ МОНИЗМА*

Да је празнина за Демокрита такође пра̀во биће, види се и по фрагментима В 9 и В 125, у којима се каже да уистину, бивствено, истински бивствују само „атоми и празнина” („ἄτομα καὶ κενόν”), док слатко, горко, боја итд. бивствују само привидно, по мњењу (νόμῳ). Добрим делом садржаји ових фрагмената се преклапају, па се приликом упућивања или цитирања мора направити избор. Предност треба дати фрагменту В 9, због тога што се у њему појављује реч „τὸ ἐόν” („биће”), додуше у функцији прилога „τῷ ἐόντι” („истински”; „τῷ ἐόντι”, као старији облик израза „τῷ ὄντι”, у речницима је исто што и „ὄντως”), али прилога чије изворно, у речницима занемарено значење јесте: на бићу:

„По мњењу слатко, по мњењу горко, по мњењу топло, по мњењу хладно, по мњењу боја, а уистину [ἐτεῖν] атоми и празнина. Ми на Бићу чулно не опажамо ништа истинито, него [само појаву Бића, тј.] оно што се мења према стању [нашег] тела и оних ствари које [у њега] улазе или [му] се опиру.” (Diels und Kranz, 1985b: 139 (D/K 68 В 9); превод преузет, уз мање измене, из: Diels i Kranz, 1983: 147)

Имамо, дакле, експлицитно разликовање правог и привидног света, и то помоћу прилога „ἐτεῖν”, који – како је горе већ назначено – у Демокритовим списима има исту улогу коју у Платоновим списима има прилог „ὄντως”. У Аристотеловим списима ту улогу имају прилози „πρώτως” и „κυρίως”. Баш овај други он је употребио у једном осврту на Леукипа (и Демокрита) у спису *О настајању и пропадању* (Aristoteles, 1831b: 325 (a28)), показујући да није довољно промислио основну поставку Леукипа и Демокрита, поставку о првотном, владалачком положају (κυρίως ὄν) како ичег (атомâ) тако и ничег (скоро је немогуће да се Леукип и Демокрит нису слагали по питању ове основне поставке). И М. Арсенијевић (Arsenijević, 1986: 102) сматра да је Леукип, а то би морало да важи и за Демокрита, израз „κυρίως ὄν” или бар неки сличан, можда баш „ἐτεῖν ἐόν”, употребио с намером да ишта разграничи у односу на ништа (празнину) – а не (тако се подразумева) у односу на спојеве атомâ и празнине. Овим разграничењем атома (пунине) као κυρίως ὄν и празнине као нечег што „није ’право биће” (Arsenijević, 1986: 102), као нечег што је секундарно, Леукип (и Демокрит) „или можда Аристотел у његово име” (Arsenijević, 1986: 102) хтели су да избегну противречност која им прети због тога што „празнини приписује(у) и постојање и непостојање” (Arsenijević, 1986: 102).

Међутим, Леукип и Демокрит нису овде видели никакву противречност, због тога што ни у ком смислу празнину нису сматрали

нечим непостојећим, небивствујућим. Можемо им само приговорити што се нису ослободили речи „μηδέν”, тог елејског термилошког реликта којим су збуњивали Аристотела. Демокрит (и Леукип) по некој су инерцији задржали ту реч „μηδέν” („ништа”) као ознаку за празнину, али под овим „ништа” нису мислили ни „апсолутно” небиће, ни некакву мешавину бића и небића, већ начелно, владајуће, истинско биће, које су, *можда*, у неким данас непознатим контекстима, опет по некој инерцији, због нерашчишћених рачуна са елејцима, скоро незнатно подређивали атомима, ичем (δέν), али које су несумњиво надређивали конкретним бићима, јер конкретна бића, ако хоћемо да се држимо речи „δέν” као термина, не смемо сматрати ичим, већ само појавом, привидом. Наравно, и привид и појава су у склопу свакодневне језичке праксе ишта, али у склопу тумачења фрагмента В 156 реч „ишта” сме се употребљавати само као онтолошки термин, само као ознака за један део двојства које је ἐτεῖτι ἕδν. С обзиром на стање заоставштине ове двојице атомиста, морамо се једноставно држати Демокритових фрагмената В 9 и В 156 и следити њихову неумољиву и јасну логику.

Да бисмо избегли овакву збрку због речи „μηδέν” у Демокритовом учењу, уводимо термин „Биће”. Као што је најчешће случај и са платоновским бићем, демокритовско Биће јесте биће у наглашеном смислу, али с обзиром на то да је двоструко, да бивствује и као ишта (као мелисовско тварно хомогено биће које је, питагоровском монадологијом инспирисаним кршењем Мелисове забране, „распарчано”) и као ништа (*само термилошки* као мелисовско небиће, тј. ништа, а заправо опет као уистину биће, дакле као биће у наглашеном смислу), његов је владарски карактер додатно наглашен употребом великог слова при његовом именовању.

Аристотелова реч „бивствујуће” („τὸ ὄν”) „неутрална” је, потпуно ненаглашена, лишена сваке емфазе – што се и очекује од једног формалноонтолошког термина, већ и у духу Парменидовога приговора Сократу у дијалогу *Парменид* (видети Plato, 1900: 130 (с–е)) – па се њом означавају и „длака, блато и нечистота” (Plato, 1900: 130 (сб); превод преузет из: Platon, 1959: 11), поводом чијег статуса је млади Сократ у великој недоумици. Платонову реч „биће” треба третирати као једноструко и не увек наглашену – јер на неким местима и Платон реч „τὸ ὄν” употребљава аристотеловски као ознаку буквално свега што јесте – а Демокриту (или бар демокритовску) реч „Биће” као двоструко и увек наглашену. Да је присутно платоновско једноструко наглашавање, казује (не апсолутно, не безусловно, већ зависно од контекста) сама употреба речи „биће”, а да је присутно демокритовско двоструко наглашавање, казује писање те речи с великим почетним словом.

Захваљујући том великом слову, избегнута је и могућност бркања демокритовског бића у двоструко наглашеном смислу – сада, дакле, Бића – и хераклитовског бивања (*das Werden*); јер хераклитовско бивање је спој бића као јестања (као бити-ја, тј. бивствовања) и ничег као небића, као нејестања (као небити-ја, тј. небивствовања).<sup>2</sup> Сасвим је јасна разлика између тог хераклитовског споја бића и ничег као небића (боље рећи, као небивствовања) и демокритовског споја бића као размрвљене, многоструке и самим тим неапсолутне пунине и ничег као небића, као празнине која јесте и која влада. Но, кад се мало размисли, ту се може уочити и нека сличност Демокритове и Хераклитове онтологије. Сада се, међутим, с обзиром на горње формулације, највише намеће сличност диференцирања демокритовског Бића на ишта, тј. биће као неапсолутну пунину, и на ништа, тј. небиће као апсолутну (апсолутну у смислу једнострукости) празнину, и диференцирања сартровског Бића (*l'Être*) на биће по себи (*l'être-en-soi*) као апсолутну, мелисовски једноструку пунину, и на ништа (*le néant*), тј. биће за себе (*l'être-pour-soi*)<sup>3</sup> као многоструку празнину.

У фрагменту В 9 на делу је софистичко супротстављање νόμος-а и φύσις-а, с тим што се софистичко φύσις (по природи, тј. истински, по суштини) замењује оним έτεήι: свету појава, привида (слатком, горком, топлим, хладном, плавом, зеленом итд.), оном што је νόμος, што је по закону и мери смртника, по њиховом мњењу (реч „νόμος“ има и значење мњења), супротставља се оно што је φύσις, тј. έτεήι, оно што је по природи, тј. уистину. Насупрот слатком, горком, топлим, хладном итд., касније названим секундарним квалитетима, стоје атоми и празнина као Биће.

Као што је горе већ назначено, Демокритово означавање празнине речју „ништа“ („μὴδέν“) последица је његовог преузимања терминологије елејаца. Посреди је парменидовско и мелисовско „забрањено“ ништа, које је сада „допуштено“ и које заједно са мноштвом атома јесте услов могућности света појава. Као два конституента Бића, атоми и празнина су узрок конкретних (спојених) бића појавног света. Твар, тј. материју сваког конкретног бића, чине атоми спојени на одређени начин и празнина, која нужно „борави“ између њих, ма колико „срећно“ били спојени. Да ли ће се нека ствар појавити као вунена, дрвена, метална итд., зависи како од облика и величине атома који је, спајајући се, конституишу тако и од положаја у коме су се при судару затекли и од њиховог распореда при судару.

<sup>2</sup> Видети Diels und Kranz, 1985a: 161 (D/K 22 В 49a): „У исте реке и улазимо и не улазимо и јесмо и нисмо.“

<sup>3</sup> Видети Sartre, 1973: 31, 711 и Sartr, 1983: 24, 603.

На крају А 4 поглавља *Метафизике*, у једном од уопште најзначајнијих сведочанстава о Демокриту и Леукипу, Аристотел помиње само три разлике помоћу којих се конституишу конкретна бића: облик, распоред и положај. У већини стандардних редакција *Метафизике* као примери којима Аристотел илуструје ове три разлике појављују се слова „Z”, „N” и „A”. Сам Аристотел је, како напомиње и Гатри (видети Guthrie, 1965: 393), у тамошњим примерима користио ранији облик слова „зета”, „Ζ”, који се, променом положаја, преокретањем, појављује као *веома* сличан слову „Н” (слову „ετα”). Да би своје читаоце поштедели тог ранијег облика слова „зета”, многи редактори и коментатори су посегли за каснијим обликом тог слова, за добро познатим обликом „Z”, који се променом положаја, преокретањем, појављује као „N”, заправо, треба бити прецизан: као сличан слову „N”. Аристотелов пример је бољи јер су ранији облик слова „зета” („Ζ”) и „Н”, за разлику од каснијег облика слова „зета” и „N”, *скоро* истог<sup>4</sup> облика. Не треба, наравно, инсистирати на овим ситницама, али савестан тумач је ипак дужан да, опредељујући се из разумљивих разлога за пример који је данас доминантан, бар помене онај изворни, бољи пример.

Као пример за разлику у положају атома појављују се, дакле, Z и N, за разлику у распореду AN и NA, а за разлику у облику A и N. Поента атомиста је у томе да читав даљи ланац судбина неће зависити само од случајног – случајног за нас смртнике – налетања нпр. N уместо A или NA уместо AN. Мноштво судбина, чак читав један космос, може зависити и од тога да ли ће у једном тренутку при налетању један исти атом бити у положају N или у положају Z. Будући у првом положају, могао је нпр. избећи судар с неким атомом A. Будући у другом положају, у положају Z, он, претпоставимо тако, није могао избећи судар с атомом A. Уколико се ови атоми приликом судара узајамно закаче, или се након репулзије један од њих, или и један и други понаособ „игром случаја” својим „зупцима”, „кукама” итд. закачи, односно закаче за један или више других атома, могао би настати вртлог (δίῳλη), који би у себе увлачио све већи број атома, и из кога би могао настати читав један космос.

Ма како сићушни били, атоми морају имати не само величину и облик већ и масу, коју је Демокрит једноставно подразумевао, можда баш под речју „βάρος” („тежина”), коју је можда употребљавао у својим списима (видети Aristoteles, 1831b: 326 (a9) и Diels und Kranz, 1985b: 100 (D/K 68 A 61)). Као делићи мелисовске неограни-

<sup>4</sup> У неким редакцијама Аристотелове *Метафизике* и у неким књигама које се дотичу Аристотелове илустрације горепомених разлика (видети нпр.: Aristotle, 1975: 30 и Kirk & Raven, 1957: 407) ранији облик слова „зета” уопште се не разликује од слова „ετα”.

чене, све исте, хомо-гене, исто-родне, истоврсне твари, сви атоми су хомогени у том смислу да је њихова твар хомогена. Због те хомогености атоми исте величине – прецизније: исте запремине – уједно су и атоми исте масе.

Ставом да, према Демокриту, „уз то, биће није једно, јер је бројно, прекидно (дисконтинуирано) и разноврсно (нехомогено)”, С. Жуњић (Žunjić, 1988: 80) на први поглед казује нешто сасвим друго, заступа тезу о нехомогености, разноврсности твари атома. Но, чим узмемо у обзир став који непосредно следи, став да је „оно [...] такво зато што га празнина раздељује” (Žunjić, 1988: 80), схватамо да је Жуњић имао у виду нехомогеност, разноврсност Бића, тј. целине атома и празнине (ови конституенти Бића су и те како нехомогени, разноврсни, можемо рећи да су максимално нехомогени, разноврсни, а да једина истост која их уједињује јесте сáмо јестање (прецизније: сáмо Јестање) – и атоми и празнина јесу (прецизније: Јесу)), а не нехомогеност, разноврсност атомá, оног што се при проучавању Демокритове онтологије најпре и најчешће, по инерцији (под утицајем елејске терминологије), узима као биће – јер би теза о разноврсности, *нехомогености* атомá, тј. бића као једног конституента Бића, била спорна утолико што би поред разноврсности облика, величине, положаја и распореда, подразумевала и разноврсност *твари* атомá, а речју „нехомогеност” се стандардно, за невољу, означава пре свега нехомогеност, разнородност, разноврсност *твари*.

Као делићи једне исте твари, која није ни злато, ни гвожђе, ни дрво, ни вода, ни ватра, ни земља, ни ваздух, него некаква пратвар, сви атоми имају дакле исту масу у јединици запремине, тј. исту запреминску масу, баш као што, на пример, сви делови неког комада гвожђа имају исту масу (7,874 грама) по кубном центиметру. Свака посебна твар, тј. свака конкретна твар (свака чулно опажљива твар) – данас се каже „свака супстанција”<sup>5</sup> – има особену (карактеристичну, специфичну) запреминску масу, тј. особену густину. Густина злата је 19,282 грама по кубном центиметру, а највећу густину има осмијум: 22,61 g/cm<sup>3</sup>.

<sup>5</sup> Аристотел би се данас морао зачудити кад би чуо како се конкретне твари, нпр. вода, лед, ваздух, дрво, восак, стакло, бронза, бетон итд. називају супстанцијама – подразумева се: збиљним, актуалним, уделовљеним супстанцијама, тј. актуалним бивствима („*substantia*” је, наиме, погрешан, несрећан латински превод Аристотеловог термина „*οὐσία*”). Иначе, и он би горенаведене конкретне твари рачунао као *οὐσία*, као бивства, али само као бивства *можношћу*, само као потенцијална бивства. Ако би неко помислио да ту и нема баш неке разлике – ето, Аристотел и сам сматра да „је” бронза бивство, зашто би га онда чудила данас владајућа терминологија? – био би у заблуди: разлика између *можног* (потенцијалног) и *уделовљеног* (актуалног) бивства је огромна, или бар *може да буде* (зависно од контекста) огромна.

Претпоставимо, гледајући из Демокритове перспективе, да је осмијум настао најбољим спајањем атома на Земљи. Најбоље спајање атома је оно у коме између спојених атома постоји најмања празнина. Несумњиво је да ни осмијум ни злато, гледано, наравно, из перспективе Демокритове онтологије, нису лишени празнина. Другим речима, они су „шупљикави” као и свака посебна твар на Земљи или другде у свемиру. Могуће је да, на пример, на Месецу постоји посебна твар која је много мање „шупљикава” од, на пример, злата, па има густину од, на пример, 50 грама по кубном сантиметру. Наравно, у складу са законом гравитације, тежина те посебне твари била би тамо на Месецу много мања од тежине злата овде на Земљи.

Јасно је, дакле, да густина чудновате мелисовске пратвари, чијим су „распарчавањем” настали демокритовски атоми, мора бити много већа од густине било које чулно опаљљиве твари, тј. било ког споја атома у свемиру. Пошто ниједан тварни полиедар није савршен, тј. није поштеђен удубљења и испупчења, ма како она сићушна, свим могућим микроскопима недоступна била, никада спој два или више атома неће бити лишен празнине која ће „боравити” у њему и која ће увећати његову запремину, али не и његову масу. Није Демокрит случајно, тек онако сматрао да је душа – за њега најфинија, прецизније речено, најмање густа посебна твар – спој округлих атома, тј. атомских (недељивих) чулно неопажљивих тварних лопти, јер се атоми свих других облика, дакле и они веома неправилних облика, могу спојити тако да дају твар гушћу од твари добијене спајањем тварних атомских лопти.

*НЕПРИКЛАДНОСТ ФРАЗЕ „ΑΝΑΓΚΑΙΑ ΤΥΧΗ”  
КАО НАЗНАКЕ ДЕМОКРИТОВОГ ПОКУШАЈА РЕШЕЊА  
ПРОБЛЕМА НУЖНОСТИ И СЛУЧАЈНОСТИ*

Иако судари атома нама смртницима делују као случај (τύχη), као нешто што је потпуно у надлежности богиње Τύχη, што је произвољно, лишено логоса, разлога, што је насумице (μάτην), испоставља се да је посредни заправо неумољива нужност – богиња која се игра открива се као смртно озбиљна, као богиња која одређује судбину, коб.

Неки тумачи игноришу сваку саприпадност случаја (тј. случајности) и нужности (ἀνάγκη) у склопу Демокритове онтологије, па их третирају као узајамно искључиве. Једни Демокриту модалну онтологију виде само као онтологију случаја, тј. случајности, а други само као онтологију нужности. Ради разматрања проблема нужности и случаја у Демокритовом атомизму, потребно је да након речи „τύχη” и „μάτην” буде издвојена још једна реч сличног значења: „αὐτόματον”, „[оно што је] само од себе”, „оно што се дешава само од себе”, „оно што се дешава ’тек онако’”. Наведено је, дакле, више



преводиличких варијанти како би био назначен смисао ове тешко преводиве речи, од које, наравно, потиче данашња реч „аутомат”. Најпоузданије сведочанство о Демокритовој употреби речи „αὐτόματον”, „само од себе” – нека „само од себе” буде изабрани превод те речи – јесте фрагмент В 182 (Diels und Kranz, 1985b: 182 (D/K 68 В 182)), чији први део гласи: „Учење напорима оделовљује лепе ствари, а неваљале се без напора убирају саме од себе.” Иако је посредни фрагмент етичких списа, израз „саме од себе” има и онтолошки смисао. Да је Демокрит ту реч употребљавао и у онтолошким списима, може се закључити по томе што је Аристотел у В 4 поглављу *Физике* по правилу употребљава заједно са речју „случај” као означитељем „узрока” кретања. Управо поменуто поглавље јесте кључно и највише коришћено сведочанство при разматрању веома тешког, али и веома значајног проблема нужности и случаја у Демокритовом атомизму.

Као што напомиње и Гатри,

„у 4. поглављу В књиге *Физике* Аристотел описује три схватања случаја која су била у оптицају међу његовим претходницима. Зачудо, постоје добри разлози да се мисли како сва три јесу различити аспекти мишљења које је заступао Демокрит” (Guthrie, 1965: 418).

Имајући у виду пре свега ове и још неке околне Гатријеве реченице, можемо на следећи начин протумачити та три одређења случаја и самог од себе у В 4 поглављу Аристотелове *Физике*.

1. Случај у објективном и универзалном смислу (у Гатријевој терминологији: случај у „апсолутном или објективном смислу”; Guthrie, 1965: 419) као случајност која је објективно, тј. независно од нашег држања, својствена свим бићима: сва бића су објективно случајна. Аристотел има у виду управо овај случај у објективном и универзалном смислу када на почетку В 4 поглавља *Физике*, подразумевајући Демокрита, говори о онима који

„кажу да ништа не настаје случајно [да ниједно биће није објективно случајно], него постоји неки одређен узрок свега онога за шта кажемо да настаје само од себе или случајно” (Aristoteles, 1831a: 196 (a1–3)).

2. Случај у објективном и регионалном смислу као случајност која је објективно, тј. независно од нашег држања, својствена само једном региону бића: случај као објективна случајност кретања атома пре настанка вртлога и као објективна случајност настанка вртлога:

„А има их који само од себе сматрају узроком овог неба и свега космичког: од самог од себе настају наиме [по њиховом мишљењу] вртлог и [вртложно] кретање, којим [кретањем] се Све [механички] разлучује и поставља у ово уређење.” (Aristoteles, 1831a: 196 (a24–28))

Да је Аристотел и овде имао у виду Демокрита, види се нпр. по фрагменту В 118, у коме Дионисије Александријски (Dionysius Alexandrinus) износи примедбу да Демокрит

„највећом мудрошћу сматра сазнање онога што се збива без мудрости и без смисла, случај поставља за владара и краља свега, и онога што је божанско, и тврди да је случајем све настало, али га искључује из живота људи и оне који га [и у том региону] поштују проглашава [потпуним] незналицама” (Diels und Kranz, 1985b: 166 (D/K 68 В 118); превод преузет, у њему мање измене, из: Diels i Kranz, 1983: 163).

У овом фрагменту врло је значајна ограда након речи „али”. На основу ове ограде, уколико она верно преноси оно што је Демокрит некад негде записао и „објавио”, стиче се утисак да су у праву они тумачи који попут Винделбанда у својим одређењима Демокритовог атомизма случај (случајност) узимају као модално јестање коме подлежу (коме се потчињавају) сâмо кретање атомâ пре настанка вртлога и сам настанак вртлога, док нужност узимају као модално јестање коме подлежу сâмо вртложно кретање и сав појавни свет и у њему сав човеков живот (видети Windelband, 1988: 87, 96).

3. Случај у субјективном смислу. Износећи и треће одређење случаја, Аристотел релативизује и обеснажује строго раздвајање региона случаја и региона нужности. Подразумевајући опет Демокрита, он сада каже: „Има их пак којима се чини да узрок јесте случај, нејасан људском разуму [...]” (Aristoteles, 1831a: 196 (b5–6)). Према овом трећем одређењу, случај је оно што превазилази моћ људског разума и ума, што људе затиче својим наступом, што не могу да прате преко неког низа узрока.

Ово одређење Аристотел је вероватно изнео управо промишљајући импликације другог одређења. Као што се може закључити и из фрагмента В 118, према Демокриту људи који су потпуне незналице сматрају да сва бића, укључујући органска околносветска бића и њихово развијање из семена, јесу случајна, док људи који нису потпуне незналице (који су на свом путу негде између потпуних незналица и потпуних зналаца) сматрају да само далеке, неприступачне или тешко приступачне ствари, укључујући и „небо и [оне] најбожанскије од видљивих [ствари] настају од самог од себе” (Aristoteles, 1831a: 196 (a33–34)), тј. случајно, а да све оно што се тиче њиховог живота, што им је познато и блиско као припадно њиховом околном свету, настаје нужно. Кад би ови други били упознати са узроцима кретања атома пре настанка вртлога и са узроцима свих осталих бића која не припадају њиховом околном свету, превазишли би себе, заправо своје незнање које није потпуно, већ је „помешано” са знањем. Тим самопревазилажењем постали би потпуни зналци – тај пут самопревазилажења својевремено је путио и Де-

мокрит, и то „пред публиком” – и сматрали би да је све нужно, те да самим тим случај не постоји ни субјективно (3; да не постоји субјективно *за њих*) ни објективно регионално (2) ни објективно универзално (1). Тада би, заједно са Демокритом, били на позицији ригидног детерминизма Леукипа, који у свом једином фрагменту тврди да „ниједна ствар не настаје насумице, него све [настаје] с разлогом и по нужности”.<sup>6</sup>

Леукипово *μάτην* и Демокритови *αὐτόματων* и *τύχη* заправо су исто и у српском језику их можемо, скраћења ради, означити једном заједничком речју – нека то буде „случај”. Оно што, судећи по том једином Леукиповом фрагменту, Демокрит наизглед доноси као неку новину јесте извесна рехабилитација случаја. Кад бисмо имали више Леукипових фрагмената, можда бисмо и код њега могли наћи сличну „рехабилитацију” случаја. Но, с обзиром на оштрину искључења насумичности у фрагменту В 2, то није вероватно. Треба одмах рећи да се та Демокритова „рехабилитација” случаја тешко може узети као неки отклон од Леукиповог ригидног детерминизма. Као што се види из трећег одређења случаја, ради се о пуком субјективном ставу смртника, о њиховом мњењу да су све или неке ствари случајне, док у ствари, уистину нема никаквог случаја, већ је свако биће (дакле и превртљиво кретање) нужно, предодређено.

Но, можда би ипак требало дати већи значај Демокритовом појму случаја, како у онтолошким фрагментима (какав је фрагмент В 118) тако и у етичким фрагментима, јер и етичке поставке подразумевају неку онтологију. Ако уз то узмемо у обзир читаву преаристотеловску традицију, *sensus communis* (заједничко чуло) тадашњих Грка и околност да се у тадашњој литератури спорадично појављује израз „ἀναγκαία τύχη”, „нужни случај” (видети Guthrie, 1965: 415), можемо постати склони томе да сматрамо оправданом тврдњу о саприпадности или чак идентитету нужности и случаја у склопу Демокритове онтологије.

Упркос томе, израз „нужни случај” не одговара Демокритовом разумевању нужности и случаја (случајности) као модалних категорија – поготово не одговара Леукиповом разумевању ових категорија, јер насупрот његовом једином фрагменту не само што „рехабилитује” потпуно искључени случај (оно насумице, оно *μάτην*) него му даје предност, надмоћ над нужношћу. Као што у том изразу главна, доминантна реч јесте именица, супстантив „случај”, а реч „нужни”, будући при-дев, ад-јект-ив, јесте споредна, подређена, придодата, придата, тако и на плану означеног „испада”, по диктату

<sup>6</sup> „οὐδὲν χρήμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης.” (Diels und Kranz, 1985b: 81 (D/K 67 B 2))

самог израза, да влада случај, да све јесте случај, игра бацања коцка,<sup>7</sup> да имамо прецесију, претхођење случаја, оног насумице, а да се нужност може узети само као непроменљиви, због природе времена неопозиви исход, резултат тог случаја у тренутку „када коцке падну” (Delez, 1999: 33): све је случај, нужност је само својство које случај накнадно задобија због смера времена, због тога што време има само један смер. Све је случај, који случивши се, постаје нужност, стицај, који стекавши се, постаје нужност, игра, која одигравши се, постаје нужност – нужност само у смислу неопозивости.

Овакво хераклитовско-ничеовско-делезовско тумачење фразе „нужни случај” није у нескладу са схватањем времена по моделу круга, заправо по моделу кружнице, кружне линије. У склопу таквог схватања времена ово тумачење имплицира да се у сваком циклусу времена случај понавља (повнавља се свако бацање коцки) као нужан (повнавља се „фатални број” (Delez, 1999: 34) те насумичности, „број који није вероватан, већ фаталан и нужан” (Delez, 1999: 37)).

Наравно, фраза „нужни случај” може да се тумачи и као фраза којом се казује да све само привидно, по мњењу смртника јесте случај, а да заправо, уистину случај јесте нужан, те као нужан, већ преодређен, он и није случај, већ је нужност, као случај изгледајућа нужност, случајна (случајна у смислу: због ограничености сазнајних моћи смртника као случај изгледајућа) нужност. Но, и након оваквог тумачења Демокриту би више одговарала фраза у којој би нужност била означена именицом, а не придевом у функцији атрибута – више би му одговарала управо у претходној реченици употребљена фраза „случајна нужност”. У преводу на старогрчки као „*τυχαία ἀνάγκη*”, ова фраза би му могла добро доћи чак као друга крилатица (прва би, наравно, био фрагмент В 156), док би „*ἀναγκαία τύχη*” могла добро доћи Хераклиту као његова такође друга крилатица (прва би, наравно, било чувено „*ἐν πάντα*”).

Не треба да се оптерећујемо евентуалним приговором да је „случајна нужност”, тј. „*τυχαία ἀνάγκη*”, неологизам конструисан у овом чланку, јер је природно стварати нове речи или изразе тамо где то налаже сама ствар, чак и када то морају бити нове речи или изрази једног класичног језика. Не треба да се оптерећујемо ни евентуалним приговором да је случајна нужност *contradictio in adiecto* (противречност у придатом), јер се исти тај приговор може упутити и поводом нужног случаја. Наспрам хераклитовско-ничеовско-делезовског нужног случаја, случаја који, случивши се, постаје нужан, нужан само у смислу неопозивости, имали бисмо демокритовску

<sup>7</sup> Видети Diels und Kranz, 1985a: 161 (D/K 22 В 52): „Аион је дете које се игра, које баца коцке: краљевство детета.”

случајну нужност, нужност која се нама смртницима због ограничености наших сазнајних моћи само привиђа као случај и која је само у том смислу случајна. Кад се мало размисли, овако интерпретиране крилатице хераклитовске и демокритовске модалне онтологије само су привидно, по мњењу у противречности са формалнологодичким (апстрактноразумским) принципом непротивречности, а уистину су у складу са њим, па није потребно да се ради њиховог легитимисања мишљење (нећемо рећи: аргументација) са апстрактноразумског ступња, на коме влада аристотеловски принцип непротивречности, принцип негације противречности, подиже на спекулативноумски ступањ, на коме влада хегеловско-кузовско-хераклитовски принцип противречности, принцип афирмације противречности – *coincidentia oppositorum*.

### ЗАКЉУЧАК

У литератури о раном грчком атомизму већ постоји теза да је Леукипово учење било одговор на Мелисов монизам. У првом главном делу чланка ова теза је преузета и разрађена у разним смеровима. На самом почетку ове разраде узета је у обзир једна евидентна, добро позната, али упркос томе често занемаривана чињеница: од Леукипових списа остао је само један фрагмент, од списа његовог ученика велики број фрагмената. У таквој херменеутичкој ситуацији многе тврдње о Леукиповом учењу, као и Аристотелове ставове који експлицитно или имплицитно садрже конјункцију „Леукип и Демокрит”, треба узети као непоуздане. У првом главном делу чланка на ту непоузданост је указано управо на примеру Аристотеловог разумевања Леукипове (и Демокритове) теорије о бићу и ничем: чини се да записујући ред *a28* на страни 325 Аристотел није имао на уму или није довољно промишљао све импликације Демокритовог става који је сачуван као фрагмент В 156.

Није ли онда боље на темељу пажљивог интерпретативног сучељавања Демокритових и Мелисових ставова о бићу и ничем (тј. небићу) задобити релативно поуздана одређења Демокритове онтологије, па затим, под претпоставком да се ученикова онтологија углавном подудара са учитељевом, многа од тих одређења приписати Леукиповој онтологији? Чак и ако изостане оправдање овог приписивања, већ задобијена интерпретација Демокритовог учења о Бићу свеједно остаје као нека врста доприноса интерпретацији раног грчког атомизма.

У другом главном делу чланка је, на темељу интерпретације Леукиповог фрагмента В 2, Демокритових фрагмената В 118 и В 182, као и В 4 поглавља Аристотелове *Физике*, изнета теза да фраза „ἀναγκαῖα τὸν” није прикладна да назначи Демокритов (и Леукипов) покушај решења проблема нужности и случаја (тј. случајности).

## ЛИТЕРАТУРА

- Aristoteles (1831a). *Aristotelis opera*, vol. I, pp. 184–267 (*Physica*). Berlin: Academia Regia Borussica.
- Aristoteles (1831b). *Aristotelis opera*, vol. II, pp. 314–338 (*De generatione et corruptione*). Berlin: Academia Regia Borussica.
- Aristotle (1975). *Aristotle's Metaphysics*, vol. I (prevod: H. Tredennick). Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press; W. Heinemann.
- Arsenijević, M. (1986). *Prostor, vreme, Zenon* [*Space, Time, Zenon*]. Beograd; Zagreb: Filozofsko društvo Srbije; Grafički zavod Hrvatske.
- Delez, Ž. (1999). *Niče i filozofija* [*Nietzsche and Philosophy*]. Beograd: Plato.
- Diels, H. und Kranz, W. (1985a). *Die Fragmente der Vorsokratiker* [*The Fragments of the Pre-Socratics*], Bd. 1. Zürich; Berlin: Weidmann.
- Diels, H. und Kranz, W. (1985b). *Die Fragmente der Vorsokratiker* [*The Fragments of the Pre-Socratics*], Bd. 2. Zürich; Berlin: Weidmann.
- Diels, H. (1983). *Predsokratovci* [*The Pre-Socratics*], svezak II. Zagreb: Naprijed.
- Guthrie, W. K. C. (1965). *A History of Greek Philosophy*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. & Raven, J. E. (1957). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato (1900). *Platonis opera*, vol. I, pp. 126–156 (*Parmenides*). Oxford: E Typographeo Clarendoniano.
- Platon (1959). *Parmenid* [*Parmenides*]. Beograd: Kultura.
- Petrović, G. (1986). „'Bitak', 'biće' i 'bivstvovanje'” [“'Beinghood', 'Being' and 'Beingness'”], u: G. Petrović, *Odabrana djela* [*Selected Works*], knjiga 4. Zagreb; Beograd: Naprijed; Nolit.
- Sartre, J.-P. (1973). *L'être et le néant* [*Being and Nothingness*]. Paris: Gallimard.
- Sartr, Ž.-P. (1983). *Izabrana dela* [*Selected Works*], knjige 9–10, *Biće i ništavilo* [*Being and Nothingness*]. Beograd: Nolit.
- Windelband, W. (1988). *Povijest filozofije* [*A History of Philosophy*], knjiga I. Zagreb: Naprijed.
- Žunjić, S. (1984). *Fragmenti Elejaca* [*The Fragments of the Eleatics*]. Beograd: BIGZ.
- Žunjić, S. (1988). *Aristotel i henologija* [*Aristotle and Henology*]. Beograd: Prosveta.

**SURPASSING OF MELISSUS' HYLETIC MONISM AND  
PROBLEM OF NECESSITY AND CHANCE IN  
DEMOCRITUS' ATOMISM**

**Goran M. Jakovljević**

University of Niš, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy, Niš, Serbia

**Summary**

The thesis that Leucippus' doctrine was a response to Melissus' monism already exists in the literature concerning the early Greek atomism. In the first main part of the article this thesis has been undertaken and elaborated in various directions. At the very beginning of this elaboration an evident, well-known, but notwithstanding often neglected fact was taken into account: from the writings of Leucippus only one fragment has remained, from the writings of his disciple a large number of fragments. In such a hermeneutical situation

many claims about Leucippus' doctrine, as well as Aristotle's sentences that explicitly or implicitly contain the conjunction "Leucippus and Democritus", ought to be taken as unreliable. In the first main part of the article it has been referred to that unreliability just on the example of Aristotle's understanding of Leucippus' (and Democritus') theory of being and nothing: it seems that writing down line a28 on page 325 Aristotle wasn't bearing in mind or wasn't enough considering all implications of Democritus' sentence that has been saved as fragment B 156.

Isn't it then better on the ground of the careful interpretative confrontation of Democritus' and Melissus' sentences about being and nothing (i.e. not-being) to obtain relatively reliable determinations of Democritus' ontology, and afterwards, under the conjecture that the disciple's ontology mainly coincides with that of the teacher, to ascribe many of those determinations to Leucippus' ontology? Even if a justification of this ascription fails, the already obtained interpretation of Democritus' doctrine of Being nevertheless remains as a kind of contribution to the interpretation of the early Greek atomism.

In the second main part of the article, on the ground of the interpretation of Leucippus' fragment B 2, Democritus' fragments B 118 and B 182, as well as of the chapter B 4 of Aristotle's *Physics*, the thesis has been brought out that the phrase "ἀναγκαία τύχη" is not convenient to mark Democritus' (and Leucippus') attempt at solving the problem of necessity and chance (i.e. contingency).