

érdemlne egy hosszabb bekezdést, hiszen először tett kísérletet a teljesen elveszett XI–XII. századi (közte persze akár régebben másolt!) hazai könyvanyag töredékeinek felkutatására. Meglehet, a töredékek többségének hazai provenienciája nem igazolható, de közép-európai kötődésük annál többször.

Az olvasó joggal érezheti, hogy Nermékényi műve mintha csak egy kilátótorony tetejére vezetné, megmutatja a kilátást és az irányt a nyugati latin kultúra és művelődés csúcsai felé, Chartres-tól Rómáig. Persze még sok minden ködbe vész, s a körpanoráma élménye sem adatik meg. De legalább feltűntek szilárd viszonyítási pontok.

██████████ VESZPRÉMY LÁSZLÓ

G. B. Kerferd: A szofista mozgalom

Fordította: Molnár Gábor. *Osiris, Budapest, 2003. 232 old., 2800 Ft*

A szofistákkal kapcsolatban a legelső kérdés az, beszélhetünk-e egyáltalán a szofista mozgalomról mint *egységes irányzatról*? Létezett-e az i. e. V. században olyan szellemi áramlat, melynek alapján közös nevezőre hozhatók Athénban a kor legkiválóbb gondolkodói? Valóban filozófusok voltak, vagy másféle elnevezéssel kellene illetnünk őket? Hisz még közülük a legnagyobb, Prótágorasz is így beszél önmagáról Platón dialógusában: „Az én oktatásom a magánügyek intézésében, valamint a közügyekben akarja növendékeimet járatossá tenni: arra tanítom tehát őket, miképpen irányíthatják legjobban a háztartásuk ügyeit, illetve miképpen tehetnek szert az államban a legnagyobb befolyásra mint gyakorlati férfiak és mint szónokok.” (Platón: *Prótágorasz*. 318E–319A) Nyilvánvaló, hogy a Prótágorasz által felsorolt tevékenységek egyikét sem lehet filozófiának, de még a filozófiához közel állónak sem tekinteni, viszont mivel Platón adja Prótágorasz szájába, hitelessége erősen kétes. Hiszen még Prótágo-

rasz könyveinek Diogenész Laertiosz által megőrzött jegyzékében is sokkal komolyabb, elméletibb címeket olvashatunk – *A tudományokról* (vagy talán: *A matematikáról*), *Az erényekről*, *A dolgok eredeti állapotáról*, *A Hádészban levő dolgokról* stb. –, és akkor még nem is említettük Prótágorasz két legfontosabb művét *Az istenekről* és az *Igazság* (vagy: *Kataballontesz logoi*) címmel.

Sokan aztán úgy gondolják, hogy a szofisztikának nincs is jellegzetes gondolatrendszere, az ide sorolt filozófusok nézetei annyira eltérőek és eredetiek, hogy egy *közös struktúra* kimutatása lehetetlen. Platón (*A szofista* 232B) szerint például minden szofista egyetlen közös vonása az, hogy *antilogikosz*, azaz az egyik logoszt szembeállítja a másikkal. Platón ugyanis helyesen hívja fel a figyelmet arra, hogy a jelenségvilágról vallott szofista felfogás elkerülhetetlen velejárója az antilogika: „és tudod, hogy akik ellentmondó okoskodásokkal (*logoi antilogikoi*) foglalkoznak, leginkább ők hiszik végül, hogy a legbölcsebbek lettek, és csak ők jutottak el arra a belátásra, miszerint egyetlen tény és egyetlen érv sem egészséges és nem is szilárd, hanem minden értelmetlenül kavarog föl és alá, akár az Euriposz (vize az árapályal), és semennyi ideig sem marad vesztes sehol.” (Platón: *Phaidón*. 90B–C) – írja. Kerferd egy egész, *Dialektika, logika és erisztika* című fejezetet szentel az antilogika tárgyalásának.

Platón szerint a jelenségvilágot ingatag és változó jellege teszi alkalmatlanná arra, hogy a tudás tárgya legyen, hiszen a tudásnak szükségképpen szilárdnak és változatlanoknak kell lennie, ennek viszont feltétele, hogy a tárgyai is azok legyenek. Ha hinni lehet Platónnak, a szofisták ezzel *ellentétes* utat jártak be: ha a jelenségvilág szüntelenül változik, ha semmi sem állandó, akkor semmiről sem létezhet biztos tudás, mindennel kapcsolatban legalább két (egymással ellentétes) *logosz* állítható, és ez pedig az antilogika.

Kerferd úgy véli, akadnak a szofistáknak egyéb *közös* vonásaik is, például az, hogy nem elsősorban a természet, hanem a *társadalmi és politikai élet jelenségei* iránt érdeklődnek.

Ez még akkor is igaz, ha Prótágorasznak és Gorgiasznak igen újszerű gondolatokkal sikerült gazdagítania az ismeretelmélet, a lételmélet, sőt a nyelvfilozófia területét is. Számukra ugyanis a fizikáról, a metafizikáról szóló tudás nem végcél, hanem a még magasabb szintű tudás, az emberről és a társadalomról szóló tudományok megalapozására szolgál, amelynek csúcán a polisz, a városállam tudománya áll. Ez utóbbi ugyan *tekhné*, hiszen gyakorlati ismereteket is igényel, mégis elsősorban bölcsesség és erény: *politiké szophia* és *politiké areté*. Ez egyáltalán nem idegen Platón gondolkodásától: az *Allamban* például világosan leírja, hogy csak a dialektikában és metafizikában megszerzett tudás, majd hosszú évek gyakorlati tapasztalata után foglalkozhat valaki a polisz tudományával, azaz politikával.

Mindegyik szofistára jellemző továbbá, hogy sokat utazott (többen követként álltak egy-egy állam szolgálatában, mivel egyikük sem volt athéni állampolgár), sok poliszt, számtalan szokást, különféle államberendezkedést ismertek meg, ebből fakadt erős relativizmusuk is. Számukra semmi sem volt állandó, semmi sem volt „szent”, ebben rejtett hihetetlen erejük és meghökkentő eredetiségük egyik titka. Vajon ezért gyűlölték és szerették őket oly hevesen a kortársak, sőt talán még az értetlen és elfogult utókor is?

Kétségtelen, hogy relativizmusukat az athéni politikai élet *válsága* is táplálta. A korabeli értelmiségnek a peloponnészoszi háborút, a partícipatív demokrácia krízisét és az egymás után kirobbanó oligarchapuccsokat is fel kellett elméletileg dolgoznia. Ez a probléma ténylegesen is összekötötte gondolkodásukat, az egymástól látzólag annyira távol álló filozófiai rendszereket egyetlen közös motívum köré rendezte: ez pedig a fennálló államrendhez, a törvényhez fűződő kritikai viszony, amely végül a híres *phiszisz* vagy *nomosz* vitában öltött testet. Kerferd találó idézetet hoz a vitáról Arisztotelésztől (142. old.): „Egy elterjedt *toposz* a természet és a törvény szempontjai segítségével kényszeríti az embereket ellentmondásos pozícióba. Ezzel él Kalliklész a Gor-

giaszban, de a *regiek* mind érvényesnek tekintették, szerintük ugyanis a természet és a törvény egymás ellentétei, és az igazságosság szép dolog a törvény szerint, a természet szerint viszont nem. Aki a természet alapján érvelt, annak a törvény álláspontjáról kell megfelelnünk, míg a törvényre hivatkozókkal szemben a természet alapján érvelünk. Ellenfelünk így mindkét esetben paradoxonokra fog ugyanis bonyolódni. Ezek szerint az emberek szerint az igazság a természet oldalán van, a törvény viszont csak az emberek többségének a vélekedését fejezi ki.” (*Szofisztikus cáfolatok*. 173a7–18).

A természetet és a konvenció viszonya azonban nem egyszerűen vitamódszer kérdése, hanem szélesebb értelemben vett filozófiai probléma: Lükophrón, Hippiasz és Antiphón például a természeti rendet helyezi a konvencionális és esetleges emberi jog fölé. Mások, mint például Prodikosz, nem állítják egymással szembe a természetet és a törvényt: a civilizáció földhöz és földműveléshez kötődő fejlődése összekapcsolja a kultuszt és a kultúrát, a *nomoszt* és a *phüsziszt*.

Ha pedig a törvény – mint Lükophrón szerint – szerződés, akkor a társadalom is lehet egy társadalmi szerződés jellegű aktus eredménye. Az ily módon létrejött törvény persze nem képes jókká és igazságszeretőkké tenni az embereket. A természet ugyanis nem polgárokat, hanem pusztán egyéneket, individuumokat hoz létre, polgárokká az emberek épp az említett társadalmi szerződés által válnak. Ebből következik viszont, hogy Lükophrón szerint az emberek között természettől fogva nincs semmi különbség (!): „Igazság szerint semmiben sem különbözik az előkelő származású ember az alacsony sorból származótól.” (DK 83 4)

Hippiasz ellenkező megfontolásokból jut hasonló következtetésekre. Az íratlan törvények minden államban érvényesek, és nem szeghetők meg büntetés nélkül. Minthogy mindenütt érvényesek, megkövetelik az emberek közötti egyenlőséget (ez az alapja az embertársaink iránti rokonszólásból fakadó *szolidaritás* nála megszülető gondolatának is, amelyet

majd a sztoikusok fejtenek ki bővebben). Mivel az igazságosság a *phüszis*nek való engedelmeskedés, az igazságos államberendezkedés egyenlőségen alapul, s ez a demokrácia.

Ha a természet parancsát kell követnünk, akkor persze az ennek ellentmondó törvény – mint Antiphón mondja – az ember boldogságát fenyegető eszköz, amelynek parancsait tanúk előtt be kell tartani, de egyébként a természeti törvényt kell követni (DK 87 B 44).

Thraszümakhosz viszont már erre sem lát esélyt. Szókratésszal vitázva (Platón: *Allam*. I. könyv) azt igyekszik bizonyítani, hogy a törvény a hatalomgyakorlás eszköze, így aztán soha nem semleges, hanem mindig is politikai pártérdeket szolgál, a hatalmasok érdekét. Így válik a törvény követése igazságtalansággá, viszont – a Platón nyomán elterjedt közvélekedés dacára! – Thraszümakhosz egy percig sem kívánja igazolni az erősebb hatalmát. Talán ő az első megfogalmazója politika és erkölcs összeegyeztethetlenségének, nagy vitája is tulajdonképpen erről folyik Szókratésszal. Ha viszont a politika erkölcsstelen, az erkölcs a magánélet területére húzódik vissza, sőt az egyén belső világába, a lelkiismeretébe.

A szofisták ugyanakkor gyakran rámutattak az emberi törvények viszonylagosságára. Mihelyt erre rádöbben, a bölcs átérzi magára maradottságát és bizonytalanságát, ebből fakad létérzésének tragikumuma is: „Bámulatosan könnyen kárhoztatható az élet, kedvesem: nincs benne semmi különleges, semmi nagyszerű vagy magasztos; dolgai kisszerűek, erőtlenek, ideig-óráig tartanak, és végtelen szomorúság járja át őket.” (Antiphón. DK 87 B 51. In: Steiger Kornél [szerk.]: *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Atlantisz, Bp., 1993. 66. old.)

Megkülönböztetett figyelmet érdemel Prótagorasz, már csak az úgynevezett „homo mensura tétel” lenyűgöző talányossága miatt is. Ebben az oly sokat vitatott és elemzett töredékben minden szónak többféle értelmezése lehetséges „A legvitatottabb kérdés, hogy pontosan milyen természetű és ontológiai státuszú dolgoknak mértéke is az ember” (109. old.), de nem egyértelmű a

khémata (dolog) vagy az *anthroposz* (ember) jelentése sem. A legtöbb bajt mégis a *metron* (mérték) okozza: vajon igaza volt-e a szofistáktól időben távol élő Sextusnak, amikor a *metron*t kritériumként, a szkeptikus filozófia kulcskifejezéseként értelmezte? A *metron* azonban nem egyszerűen mérték, de nem is a Sextus-féle kritérium, hiszen a kritérium egyértelműen ismeretelméleti kategória, a *metron*-nak viszont lételméleti vonatkozásai is vannak. Ahogy Platón rendkívül pontosan megfogalmazza: „minden egyes dolog olyan énnekem, amilyenek énnekem látszik, s teneked viszont olyan, amilyenek teneked látszik.” (Platón: *Theaitétosz* 152A6–9)

Aztán ott van Prótagorasz másik elhíresült tétele, mely szerint ő arra törekszik, hogy a gyengébb érvet erősebbé tegye (Arisztotelész: *Rétorika*. II. 24, 1402a23). Vajon jól gondolta-e Arisztotelész Prótagorasz után majd száz évvel később, hogy Prótagorasz méltán háborította fel az embereket”, hiszen hazugságra tanította őket, amely „nem lehetséges más tudományban, csak a rétorikában és a szofisztikában”? Kerferd joggal kérdezi: „Hogyan nevezhetjük az egyik erkölcsi észleletet vagy erkölcsi ítéletet kifejező *logoszt* a másiknál magasabb rendűnek? Vajon *mint igazság* nem egyenrangú-e minden igazság?” (128. old.) Meglehet, bár nem kívánatos, hogy minden igaz állítást egyenlő értékűnek tekintsünk, már csak azért sem, mert ez megfosztaná a szofistát attól a lehetőségtől, hogy másokénál magasabb rendű bölcseségre tartson igényt. De a prótagoraszai töredék sem feltétlenül zárja ki az ilyen különbségtételt: „Mert én kijelentem, hogy valóban úgy igaz, ahogy megírtam: ki-ki közülünk mértéke a létezőknek és a nem létezőknek; csak-hogy számtalan tekintetben különbözik egyik a másiktól, éppen azért, mert az egyik embernek is, a másiknak is más-más létezik és jelenik meg. [...] sőt éppen azt nevezem bölcsnek, aki bármelyikünket – akinek számára rossz dolgok jelennek meg és léteznek – megváltoztat, és eléri, hogy jó dolgok jelenjenek meg és létezzenek a számára.” (Platón: *Theaitétosz*. 166D skk, DK 80 A 21a). Vagyis a *homo mensura* tétel nem kiküszöbölő, ha-

nem szubjektív értékelésekre alapozza az értékmozzanatokot.

A Gorgiaszról szóló antik tudósítások is meglepően gazdag irodalmi, filozófiai, retorikai, politika- és irodalomelméleti tevékenységre utalnak, sőt Platón egyik dialógusa is az ő nevével viseli. Filozófiai főművének, a *Természetről, avagy a nemlétezőről* szóló könyvének alap gondolata Sextus Empiricus szerint: „Semmi sem létezik – ha létezik is valami, az megismerhetetlen az ember számára –, ha megismerhető is, kifejezhetetlen és más ember számára közölhetetlen.” (DK 82 B 3 – *A szofista filozófia*. 29. old.). A tételt és az érvelést pszeudo-Arisztotelész is megőrizte: „Azt mondja, nem létezik semmi, ha pedig létezik és meg is ismerhető, mégsem közölhető másokkal.” (Uo. 137. old.). Ennek a hármastételnek viszont igen nagy filozófiatörténeti jelentősége van. Ahogy a szkeptikus Sextus meg is jegyezte: „E nehézségek miatt, amelyeket Gorgiasz fölvet, az igazság kritériuma elenyészik. Hiszen annak, ami sem nem létezik, sem nem ismerhető meg, sem pedig ismerete mással nem közölhető, semmiféle kritériuma nincs.” (Uo. 34. old.) A két idézet alapján egyértelmű, hogy Gorgiaszt méltán tekinthették előfutárunknak az ismeretelméleti igazságkritériumot elvető szkeptikus filozófusok egészen napjainkig.

Hippiasz a legsokoldalúbb és talán a legérdekesebb szofista mind között. Képes volt előzetes felkészülés nélkül szinte bármiről folyékonyan beszélni, értett a csillagászathoz, az aritmetikához és a geometriához, s valószínűleg neki köszönhetjük az olümpiai győztesek helyi feljegyzéseken alapuló névsorát is. Minden valószínűség szerint kulcsszerepe volt a görög történelem kronológiájának felállításában. És ez még nem minden! Úgy tűnik, Hippiasz egyedülálló tudományos érdeklődésének köszönhetjük a történeti tudományok megalapítását is: vagyis ő írt először filozófiatörténet-ről, vallástörténetről, sőt még a geometria történetéről is. És persze írt epikus költeményeket, tragédiákat és ditirambusokat, mi több, jártas volt a festészetben, a szobrászatban, sőt a zenében is.

Hippiasszal ellentétben Kritiaszról, a „szarnokról”, Platón nagybátyjáról

főként történeti munkákban (Xenophón: *Hellénika*, Arisztotelész: *Az athéni állam*) rengeteget olvashatunk. Elborzasztó történeteket, hogy a „harmincak” egyikeként milyen dicsőtelen szerepet játszott Athén életében, hogy személyes felelősség terhelte Thérámenész, továbbá ezernél is több polgártársa proskribálásáért és haláláért, s hogy méltán bűnhődött gonoszságáért, amikor a visszatérő demokraták elvbarátaival együtt lemészárolták az Athén melletti csataterén. Sokan gondolják úgy, hogy Kritiasznak nincs helye a filozófusok között. Én viszont Kerferddel együtt úgy vélem, nagy hiba volna kihagyni őt a szofisták közül. Élet és mű elválaszthatatlan egymástól a „Kritiasz-jelenségben”, s ha Kritiasz nem is foglalkozott természetfilozófiával, metafizikával és ismeretelmélettel, mint Prótagorasz vagy Gorgiasz, annál többet köszönhetünk neki társadalomfilozófiai és politikaelméleti vonatkozásban. Ő írt először „állam-életrajzokat” verses és prózai formában (néhány töredék meg is maradt belőlük), s lévén maga is kiváló szónok, a politikai szónoklattan tudományáról is. Bár vitatott, hogy a *Sziszüphosz* drámát ő írta-e (Wilamowitz egyértelműen neki tulajdonítja), a benne megfogalmazott gondolatok már az ókorban elhíresedtek: „Vagy vedd azokat, akik kijelentették: a halhatatlan istenekről szóló hiedelmet teljes egészében bölcs férfiak találták ki államérdekből, hogy a vallással kényszerítsék rá kötelességükre azokat, akiket az ész erre nem képes rávenni” – írja Cicero (*Az istenek természetéről*. I 37.118, DK 84 B 5).

Bármekkoraak voltak is a szofisták újításai – elég csak a *nomosz/phüszisz* problémára gondolnunk, az emberek közötti egyenlőség első megfogalmazására, a társadalmi szerződés elméletére vagy a hatalom és erő viszonyának fessegetésére –, a szofista mozgalom vereséget szenvedett a filozófia történetében. Vereségük több mint jelképes. „Magányos farkasként” vállalkoztak az élet és a gondolkodás megreformálására, pedig a magányos farkasok ideje már akkor is lejárt. Megjelentek az intézményszerű felsőoktatás csirái: a platóni Akadémia, Iszokratész rétoriskolája, majd Arisz-

totelész Lúkeionja, hogy aztán átadják helyüket a hellenizmus iskolákra tagolódo képzési rendszerének. Az iskolák és intézmények pedig nem hagynak teret – mint azóta sem – azoknak, akik egyéni utakat bejárva, iskoláktól független megoldásokat keresnek. Az i. e. IV. századra a szofisták, a magányos vándorfilozófusok, az első modern értelemben vett értelmiségiek eltűntek, mert elfogyott körülötük a levegő.

Velük kapcsolatban még a doxográfiai beszámolók is szinte teljesen hiányoznak. Kerferd szerint főleg azért, mert – a mesterének, Platónnak értékítéletét tovább örökítő – Arisztotelész nem tekintette őket igazi gondolkodóknak, ezért aztán kimaradtak Arisztotelész iskolájának a korábbi filozófusok műveit áttekintő műveiből, amelyek pedig a későbbi szerzők legfőbb forrását jelentették. „A doxográfiai hagyományból való teljes kimaradásuk, a gondolataikat és tanításukat talmi fecsegésnek tartó platonikus és arisztotelianus nézettel párosulva, azt eredményezte, hogy a hellenisztikus tudomány szinte egyáltalán nem vett tudomást róluk, és még fennmaradt műveiket sem olvasták.” (50. old.)

A XX. század modern filozófiai irányzatainak kellett ösök, előzmények után kutatva ismét rátalálniuk a szofisták gondolatainak zsenialitására, eredetiségére. Ahogy Kerferd írja: „A szofisták által megfogalmazott és tárgyalt problémák modernsége valóban megdöbbentő. A következő felsorolás, remélem, magáért beszél majd. Először is, itt vannak az észlelés- és ismeretelmélet filozófiai problémái: milyen mértékben tekinthető az érzéki észlelés tévedhetetlennek, illetve felülbíráhatatlannak, és milyen problémák adódnak ebből. Az igazság természete, mindenekelőtt a látszat és a valóság kapcsolata. A nyelv, a gondolkodás és a valóság közötti összefüggések. Aztán a tudás-szociológia, melynek a tanulmányozására az ösztönöz, hogy sok mindentől, amit korábban biztosan tudni véltünk, egyszerre kiderül, hogy társadalmilag, sőt etnikailag meghatározott [...] Az istenekről szereshető tudás kérdése [...] A társadalmi élet elméleti és gyakor-

lati problémái, mindenekelőtt a demokráciáé, amely arra az elvre épül, hogy – legalábbis némely tekintetben – minden ember egyenlő, vagy legalábbis annak kellene lennie. Mi az igazságosság? A nevelés természete és célja, a tanítók társadalmi szerepe. Annak a tételnek a megrázó következményei, hogy az erény tanítható [...] Végül két dolog, amely valamennyi eddig említett kérdés mélyén ott lappangott: annak szüntelen kutatása, hogy hogyan lehet *anélkül* elfogadni a relativizmust – legyen szó akár erkölcsi, akár ismeretelméleti, akár egyéb fajta relativizmusról –, hogy együtt mindent a szubjektívizmusra redukálnánk...” (10–11. old)

Kerferd könyvének külön érdekessége, hogy Szókratészt is a szofisták közé sorolja, noha a hagyományos filozófiatörténet – Platón nyomán – élesen szembeállítja Szókratészt a szofista mozgalommal. Kerferd meggyőzően mutatja ki, mennyire egyoldalú is ez a szemlélet. Hiszen „maga Platón is az V. század világában élő embernek ábrázolja Szókratészt, aki buzgón részt vesz a kor vitáiban olyan ellenfelekkel, mint a kor legnagyobb szofistái, Prótagorasz, Gorgiasz, Prodikosz és Hippiasz. Sőt azt is bízást elmondhatjuk, hogy Platón elégedetlen volt Szókratész érveivel, mert azok szerinte nem cáfolták kielégítően az ellenfelek érveit, ezért aztán saját feladatának tekintette, hogy – a valóság új, teljesebb leírását adva – sikeresen meg tudjon felelni nekik.” (74. old.)

Kerferd könyve a tradicionális alapművek közé tartozik, a tudományos munkához és a tanításhoz egyaránt nélkülözhetetlen. Nem véletlen, hogy egyetemi tankönyv lett belőle, akár csak az úgynevezett Kirk–Ravenből (G. S. Kirk, J. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz, Bp., 1998), a Taylorból (A. E. Taylor: *Platón*. Osiris, Bp., 1997) vagy Ross iskolateremtő Arisztotelész-monográfiájából (Sir David Ross: *Arisztotelész*. Osiris, Bp., 1996). Magán viseli megírása korának, az 1980-as éveknek minden jellegzetességét: enyhén szkeptikus és analitikus jellegű, és az úgynevezett *linguistic turn* szellemében kellőképpen nyelvfilozófiai beállítottságú is. Már az is csoda, hogy a szofisták

szerteágazó és szinte nyomon követhetetlen tevékenységét hogyan sikerült egyetlen, viszonylag rövid kötetben összefoglalnia, és szinte hiánytalanul áttekintenie. Ez valószínűleg a fejezetek találó és nagyvonalú címeinek is köszönhető, mely fejezetek közül a *Nyelvelmélet* és a *Szofista relativizmus* talán a legsikerültebb, a méltán híres politikafilozófiai töredékek viszont árnyaltabb elemzésre tarthatnának igényt – talán a könyv terjedelme szabott határt a részletesebb kifejtésnek.

Kerferd mindenesetre igazságot szolgáltat több ezer év múltán a szofista mozgalomnak, még ha nem minden tekintetben is: „Már csak egyvalami van hátra: hogy elismerjük, a szofisták teljesítménye minden jel szerint csöppet sem értéktelenebb és jelentéktelenebb a periklészi kor többi alkotásánál. Jelentősek voltak mind önmagukban, mind a filozófia történetében [...] Remélem, ez az áttekintés is tett valamit annak elismeréséért, hogy a fenti állítás legalább fő vonalaiban helytálló.” (217. old.)

Ezen túl is. Kerferd munkája hézagpótló és fontos összefoglalás, nincs olyan szempont, amely elkerülné a figyelmét, és hitelesen rajzolja meg a nagy szofista gondolkodók alakját. Ugyanakkor könyve egyszerűen nem eléggé érdekes. Talán mert Magyarországon kissé elkésett a „szofista mozgalom” rehabilitációjának szándékával? Több mint tíz éve megjelent már Steiger fent idézett szöveggyűjteménye a szofistákról, s azóta Platón Prótagorasz-, illetve Gorgiasz-szövegeket tartalmazó diálogusai is napvilágot láttak új feldolgozásban (*Theaitétosz*, *Gorgiasz* az Atlantisz Kiadó sorozatában). Mario Untersteiner könyve a szofistákról hasonlíthatatlanul mélyebb Kerferdénél (*I sofisti*. Torino, 1949; angol fordítása: *The Sophists*. Oxford, 1954), G. Romeyer Dherbey műve (G. Romeyer Dherbey: *Les Sophistes*. [Que sais-je?] Presses Universitaires de France, Paris, 1989) pedig izgalmasabb. Kerferd kötetének lefordítása mellett mégis komoly érvek szólnak, hiszen áttekinthető, világos stílusú összefoglaló munka, jól tanulható és tanítható. De lezártnak lát egy csomó kérdést, és megoldottnak egy

csomó problémát, ami nem az, egy szóval kissé valóban tankönyvízű, s egykor újszerűnek ható megállapításai ma már korántsem revelatívak. Egyszerűen részei a tudományos közgondolkodásnak. És ez nem is kevés.

■ GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

Pierre Duhem: A jelenségek megőrzése

ÉRTEKEZÉS A FIZIKAELEMÉLET
FOGALMÁRÓL PLATÓNTÓL GALILEIIG

*Kairosz, Budapest, 2005. 276 old.,
3200 Ft*

Nem szoktuk száz évvel ezelőtt élt tudománytörténészek és -filozófusok műveit forgatni – hacsak nem éppen az életrajzukat írjuk. A tudománytörténet az elmúlt száz évben rengeteg új forrást tárt fel, a korábban már ismereteket is más módszerekkel elemezzük, a tudománymetodológiában pedig annyi minden változott, hogy a régi szerzők állításai többnyire csak a historiográfiában számítanak relevánsnak. Mi újat mondhat nekünk mégis az a Pierre Duhem (1861–1916), aki magát elsősorban elméleti fizikusnak tekintette, még ha több ezer oldalt publikált is a két fenti diszciplínában?

A Duhem munkái közül elsőként most magyarul megjelent *A jelenségek megőrzése* egy olyan kérdés premodern történetével foglalkozik, amely ma még inkább parázs viták forrása, mint megírása idején volt. Szociológusok, tudományfilozófusok és gyakorló természettudósok (köztük nem egy Nobel-díjas) folytatnak változó színvonalú, a személyeskedéstől sem mentes vitát arról, amit hagyományosan realizmus–instrumentalizmus problémának nevezünk. A két álláspont a fizikai – vagy tágabban: a természettudományos – elméletek státusával kapcsolatban fogalmazódik meg: reálisan léteznek-e azok a fogalmak, amelyekkel a tudomány a tapasztalati valóságot meg kívánja ragadni, vagy csupán hasznos, de önálló létezés nélküli eszközök, amelyekkel jól lehet számolni, s így az érzé-