KÉT EPERJESI FILOZÓFUS A XIX. SZÁZADBÓL

MÉSZÁROS ANDRÁS

Cikkünk két olyan XIX. századbeli magyar filozófus nézeteivel kívánja megismertetni az olvasót, akik ugyan eltérő filozófiai irányzathoz tartoztak, de munkásságuk egészében híven tükrözi azt a szellemi légkört, amely az eperjesi kollégiumot jellemezte. Ez az iskola ugyanis fejlődése során (a magyar művelődéstörténetben ritka, csaknem 300 éves kontinuitás) szinte egy az egyben közvetítette a protestáns ideológia hordozójának, a burzsoáziának a metamorfózisait, létformájának, ideáljainak változásait, így tehát filozófusainak nézetkülönbségei egyben összekötő kapcsot is jelentettek. Greguss Mihály a reformkor filozófusa; optimizmusa, a cselekvés, a tett, a racionális megismerés melletti elkötelezettség, a természet és bizonyos társadalmi viszonyok legyőzésébe vetett hite őt egyértelműen a klasszikus burzsoá filozófia követőinek sorába helyezi. Számára a gyakorlati ész mindenható. Utódja a bölcsészeti katedrán, Vandrák András, már – igaz, csak ismeretelméleti téren – gyengíti a racionalitás erejét, és a társadalmi változások kívánalmát sem annyira radikális formában jeleníti meg. Mindketten azonban cselekvési lehetőségeik teljes tudatában vetették bele magukat a reformkor küzdelmeibe: a nemzet fölemelését, főként nyelvi, kulturális téren tekintették feladatuknak. Figyelemre méltó tény azonban az is, hogy a „nemzeti" követelése náluk soha nem csap át nacionalizmusba, ami főleg az eperjesi kollégium haladó-racionalista-humanista tradíciójával magyarázható. A másik tárgyalt filozófus, Serédi Péter Alajos bölcseleti rendszere Gregusstól és Vandráktól eltérően már nem kapcsolódik ilyen formában a gyakorlati élethez; gondolatrendszere a századvég kiábrándult, tudományba bezárkozó entellektüeljét jellemzi. Ez nyilvánul meg a pozitivizmushoz való kapcsolódásában, metafizikaellenességében és a szabadság-princípiumtól, a gyakorlati észtől való elfordulásában. Ő már nem a társadalom megváltoztatását, hanem „leírását" tűzi ki célul a pozitivista szociológia szellemében, ami Serédi szerint azt jelenti, hogy nem a lehetőségeket, hanem a valóságot kell elemeznünk, megértenünk és minden jel szerint hozzá alkalmazkodnunk. Serédi javára kell írnunk azonban azt, hogy a hatalomra került burzsoázia nyílt apológiáját (utódjától, Szlávik Mátyástól eltérően) lehetőleg kerüli. Elzárkózik a feleletadás elől, és a „tiszta" filozófiai diszciplínákba menekül: filozófiatörténettel és ismeretelmélettel foglalkozik.

GREGUSS MIHÁLY

Greguss Mihály 1793. július 1-én született Puszta-Ödémesen, ahol édesapja evangélikus lelkész volt. A pozsonyi ev. kollégiumon tanult 1813-ig, majd külföldön kívánta folytatni tanulmányait, de a napóleoni háborúk megakadályozták tervei valóraváltását,

ezért az 1813-as évben Perniczky királyi tanácsos házánál nevelősködött. 1814-től harmadfél éven át Tübingenben és Heidelbergben találkozunk a nevével; hazatérése után, 1817-ben felkínálták számára a Carlowsky Zsigmond után megüresedett tanári széket Eperjesen. Itt a filozófia mellett történelmet, matematikát és fizikát adott elő. Hamarosan nagy népszerűségre tett szert diákjai és a szabadelvű nagyközönség körében esztétikailag is tökéletes előadásai, modern nézetei és főleg az ébredező nemzeti önérzet hangoztatása és támogatása által. Greguss radikális személyiségére így emlékszik vissza Kossuth Lajos, aki szintén tanítványa volt: „... utóbb Greguss Mihály tanáromnál voltam szállva, ki akkor lett egy németországi egyetemről Eperjesre a bölcselmi és természettani tanszékre meghíva ... *Greguss tanár emlékének végtelen sokkal tartozom.* Atyám úgy egyezett vele, hogy a köztanórákon kívül magánoktatásban is részesítsen s ennek köszönhetem színétjavát annak, amit akkor tanultam. Magánlag sokkal tágabb közre terjesztette ki tudományos oktatásait mint a közórákon teheté; ... kérdéseimre adott feleleteivel világot gyújtott agyamban s élményeinek, tapasztalatainak érdekes elbeszéléseivel s hozzájuk kötött oktatásaival ő ismertette meg velem a gyakorlati életet."[1]

Greguss tanári működésének egyik fő ismérve az elmélet és a gyakorlat szoros összekapcsolása, erre mutat azon igyekezete is, hogy a nehezebben felfogható absztrakt filozófiai fogalmakat – a tudományos szint megtartása mellett – a tanuló ifjúság számára a lehető leghozzáférhetőbbé és érthetőbbé tegye. Legprogresszívabb tette azonban a magyar nyelv bevezetése volt a tanítás menetébe; „ő volt az első ág. ev. tanár, ki a bölcseleti tudományokat magyarul kezdte előadni"[2] az 1830–31-es iskolai évben. Először a magyar történelem és a stilisztika tanításában vezette be a magyarul tanítást, majd a filozófiát is anyanyelvén kezdte oktatni. Ezt megelőzően ő volt a „magyar könyvtár" és a „Collegiumi Magyar Társaság" egyik alapítója és későbbi vezetője. A tanítás anyanyelvűsítésével függ össze a filozófiai terminusok magyarítása is, amelyben jelentős nyelvérzékről tett tanúbizonyságot.

1833-ban Gregusst a pozsonyi evangélikus líceumba hívják meg a bölcsészet és a történelem tanárának; a meghívást elfogadva itt is elsőként adta elő magyar nyelven az általa tanított tárgyakat. Szabadelvű nyilatkozataival a magyar történelemről szóló előadásai közben, valamint a magyar diáktársaságokban és egyéb reformegyesületekben kifejtett tevékenységével kihívta maga ellen a konzervatív körök támadását. Ehhez járult még 1826-ban írt népszerű vallástana a jogászok számára, amely kéziratban maradt és később sem taníthatta, mivel az ateizmus vádja is elhangzott ellene. Mindez rengeteg kellemetlenséggel és konfliktussal járt Greguss számára, 1836-ban pedig odáig fajult a dolog, hogy a kormány elmozdítását követelte, csak a nádor körültekintő intézkedései és Stromszky szuperintendens közbelépése hárította el fejéről a csapást. Ami azonban nem sikerült ellenségeinek, azt elvégezte hosszan tartó, súlyos betegsége, amely 1838. szeptember 27-én végzett Greguss Mihállyal.

Művei közül nyomtatásban csak a „Compendium aestheticae" (Kassa 1826), az „Autobiographia clarissimi ... Michalis Greguss" (Eperjes 1840) és néhány rövidebb cikke jelent meg a „Felső-Magyarországi Minervá"-ban 1829-ben, az „Allgemeine Literatur Zeitung Iris"-ben 1826–27-ben és a „Durch welche Mittel kann die Wirksamkeit des

[1] Kossuth Lajos: Visszaemlékezéseim; „Pesti Napló", 1883, 6. 8.
[2] Szinyei József: „Magyar írók élete és munkái", 3, Budapest 1894.

Kanzelredners Zweckmässig erhöhet werden? " (Pest 1821). Kéziratban maradt latin nyelvű logikája (1833), metafizikája (1834), gyakorlati bölcselete (1835), valamint magyarul a „Bölcséleti encyclopaedia" (1835), a „Bölcséleti történelem" (1836) és „ A politikai tudományok encyclopaediája" (1836). A kéziratokat fia, Ágost az ötvenes évek elején sajtó alá rendezte (I. kötet), a könyvet azonban a rendőrség elkobozta, csak az aforizmákat mentette meg id. Pekár Károly, és publikálta az Athenaeum 1900-as évfolyamában.

A Greguss nevét említő szerzők (Szinyei, Hörk, Červenka) egyöntetűen a magyar nyelvű előadások bevezetését tekintik Greguss legnagyobb tettének, amely filozófiai és nyelvészeti szempontból nem kis feladat elé állította őt; latin és német iskolázottságán kellett túllépnie, absztrakt filozófiai fogalmakat átültetnie a magyar nyelvbe úgy, hogy ne kövessen el erőszakot a nyelv törvényein. Evangélikus líceumokon ugyan senki előtte magyarul nem tanított, de, mivel a nagymérvű terminuszavar ellenére a filozófiában is polgárjogot nyert a magyar nyelv használata, az anyanyelvűsítésben nagynevű elődökre támaszkodhatott. Greguss első írásai latin és német nyelven jelentek meg, magyarul írt első cikkein még érezhető a küzdelem az új nyelvi közeg törvényeivel, de hamarosan megtalálja hangját, és szuverén stilisztaként jelenik meg előttünk.

Az általa használt filozófiai terminusokat két nagy csoportba oszthatjuk: az elsőt azok alkotják, amelyek kortársai megoldásaival korrespondálnak (itt főleg Szilasy János filozófus és pedagógus nevét kell megemlítenünk, aki „A' nevelés tudománya" [Buda 1827] c. művével, illetve az abban található fordítói megoldásokkal nagy hatást gyakorolt Gregussra). Ebbe a csoportba tartoznak a következő szakkifejezések:

elöljáró ítélet (premissza), *ész* (Vernunft; „Ebben az értelemben veszem. Elme inkább talentom és génie, értelem intelligentia, okosság racionalitas, prudentia tehát az észnek következése"[3]), *eszmélés* („melyel Ertsei is élt filosofikus könyveiben, mindenesetre eredetibb s talán helyesebb is . . . mint a' német Selbstbewusstsein után szolgailag koholt ön-lét, önléttudat szók"[4]), *gondolkodástudomány* (logika), *kérőtétel* (posztulátum), *mennyiségtudomány* (matematika), *magában álló valóság* (szubsztancia), *tárgyiság* (objektivitás), *okoskodás* (szillogizmus), *észrevétel* (percepció).

Megoldásainak másik csoportját az a modern szemlélet jellemzi, amelyet az Akadémia 1862-ben vezérelvül is elfogad, „kívánatos, hogy a műszók (nomenclatura) magyarítassanak, a műnevek (terminologia) általános megmagyarítása nem kívánatos".[5] Greguss tehát – vagy azért mert lefordításuk többértelműségük miatt problematikus lenne (a princípum, amely a görögben egyszerre jelent kezdetet és elvet is) vagy más meggondolások alapján – a terminusokat meghagyja eredeti alakjukban, pl. idea, individuum, individuális stb. Ezen megoldásainak némelyikét (főleg „A politikai tudományok encyclopaediája" esetében) bírálat is érte, így pl. Sztrókay Antal, a „Törvénytudományi Műszótár" szerzője megjegyzi: „. . . sok helyen azonban nyelve kivált a műszavakban hibás, és néhol idegen szóhoz tapadó . . .".[6] Tény azonban, hogy az eredeti terminusok meg-

[3] „Felső-Magyarországi Minerva", 1829. június, 421.

[4] Greguss Mihály: „Jegyzetek az álomphilosophiára" (kéziratos recenzió az MTA kézirattárában).

[5] Tolnai Vilmos: „A nyelvújítás. A nyelvújítás elmélete és története", Budapest 1929, 177.

[6] Sztrókay Antal: „Szakvélemény Greguss M. A „politikai tudományok encyclopaediájá-ról" (MTA kézirattára).

tartása tette Greguss szövegeit sok más kortársáénál érthetőbbé, számunkra gördülékenyebbé.

A filozófia nyelvének magyarítása egy bizonyos nyelvfilozófiára, végeredményben az ezt determináló *gnoszeológiára* épül. Greguss ismeretelmélete bizonyos tekintetben eltér Vandrák elméletétől és visszanyúl Carlowsky Zsigmondhoz. Ellentétben Vandrákkal a racionális megismerés mellett tör lándzsát, amely álláspont kritikai realizmusából, vagy ahogy maga Greguss nevezi „skeptiko-realismusá"-ból fakad. A „skeptiko-realismus" szerzőnk szerint a gnoszeológia fejlődésének harmadik lépcsőfoka; az első a naiv realizmus, a másodikat pedig az idealizmus alkotja. A naiv realizmus az észrevett és feltárt világot objektíve létezőnek tekinti, amely teljesen független a megismerő szubjektumtól, az idealizmus pedig a világot az öntudat tartalmának tételezi fel, vagy legalábbis olyannak, ami csak akkor ismerhető meg, ha az öntudat tartalmát alkotja. A „skeptiko-realismus" e két megismerési módszer és világlátás meghaladását jelenti, amennyiben a világot önálló és a megismerő szubjektumtól függetlenül létezőnek tekinti, de különbözik a naiv realizmustól abban, hogy ezt a létet nem szemléli kritikátlanul. „Az eszmélet körhöz hasonló, melynek középpontja az ész, környéke pedig a rávitt tárgyak. Az ész és a tárgyak egyszerre vannak adva, valamint a körben is a középpontnak és a környékének egyszerre kell meglennie ... Legbiztosabb és legszerényebb a synthetikus vagy skeptiko-realistikus gondolkodásmód, mert ez a közvetlen eszméleten alapszik s elismervén az emberi ismeret hiányosságát, még sem tagadja véghetetlen előhaladását."[7] Tapasztalhatjuk, hogy Greguss – akárcsak Vandrák – hivatkozik a közvetlen eszméletre, mégis, végeredményben ellentmond Vandrák azon elvének, miszerint a racionális megismerés korlátolt, véges, és hogy a magánvaló lét megragadása a sejtés, a hit tiszte. Greguss gnoszeológiai optimizmusa, az emberi megismerésbe vetett hite nyilvánul meg Nyiri István „Az álom philosophiája" c. munkájának bírálatában is, ahol megjegyzi, „... mi ekkoráig sem ismerünk csak egyetlen egy erőt is *mint erőt,* egyetlen egy valóságot sem *mint magában álló valóságot,* de mégsem állíthatunk általános megsemmisülést, sem apriori, sem a posteriori".[8] Greguss az emberi megismerés és a gyakorlati élet aktivitásának tényéből kiindulva állapítja meg, hogy, ha az álmot (amint azt Nyiri István teszi) magasabb rendű ismeretnek tekintenénk, tehát általános elvnek vennénk a nem-racionális ismeretet, „az embert automattá alacsonyítjuk le". Pontosan látta meg tehát a később Vandrák által képviselt gnoszeológiai álláspont tudomány- és haladásellenes voltát, valamint azt, hogy ezzel az embert alárendeljük egy rajta kívül álló idegen, ismeretlen hatalomnak, és ezáltal éppen a humanitás szenved csorbát. Greguss a reális emberi lét tulajdonságaira figyelmeztetve utal arra, hogy csak a konkrét tett, az „ébrenlét", tehát a valóság emberi ész által való megragadása és gyakorlati átalakítása „tarthatja éltünket", az „álmodozás mellett bizonyosan elvesznénk".[9] A tudományok, így a filozófia gyakorlatisága szerzőnk szerint abban nyilvánul meg, hogy *„csak emberi* (tehát nem absolutus)",[10] csak közelít az abszolút igazsághoz, és éppen ebben rejlik emberi jellege. „Az emberi észnek bizonyos értelemben határai nincsenek, se az igaz' nyomásában, felfedezésében 's tudománybeli tökélletesíté-

[7] Gondolatok Greguss Mihály munkáiból, közli id. Pekár Károly; „Athenaeum", 1900/4, 599.
[8] Greguss Mihály: „Jegyzetek az álomphilosophiára", 15.
[9] Uo. 16.
[10] Uo. 13.

sében, se a szép' alkotásában, se a mesterséges munkásságban, melly által valóságosan hatalmat nyerünk a külső természeten."[11]

Az igazat hasonlóképpen definiálja, mint Carlowsky; tehát „valamely gondolat nem azon megegyezés által igaz, mely ő közötte és a gondolt tárgy között van . . . ".[12] de eltér elődjétől az igaz kritériumának megállapításánál. Carlowsky szerint „a gondolat igazságának elbírálására szolgáló általános kritérium csakis formális lehet, mivel csak egyetlen logikai igaz és az igaznak egyetlen formája létezik. A materiális kritérium azonban, mivel azt tárgyakból következtetjük, annak végtelen száma és egymás közti maximális eltérése miatt nem lehet univerzális."[13] Greguss elismeri az ún. materiális igaz és a materiális kritérium ilyetén voltát, elveti azonban a logikai kritérium elismerésének jogosultságát; ennek alapján állítja, hogy nem létezik és nem is létezhet olyan általános propozíció vagy princípum, amely determinálná bizonyos elmélet vagy tudományos rendszer ítéleteinek igazságosságát, más szóval, hogy egy bizonyos tárgyra vonatkozó állításaink igazsága nem eme princípumhoz fűződő viszonyától függ. Szerinte az igaz általános, mindig érvényes kritériuma puszta ábránd; ítéleteink igaz voltát csak időhöz és térhez kötve kell és lehet megállapítani. A tudományos rendszer egysége „egy uralkodó ideában" fejeződik ki, ez azonban nem dönti el a részítéletek igaz vagy hamis voltát, „. . . minden igazi tudomány, minden tagjaival együtt csak egy orgánikus egészet tészen; egy felsőbb rangú egységet, ti. a sokféle gondolatokat és esméreteket maga alá össze-gyűjtő és élesztő idea szárnyai alatt".[14]

Greguss Kant nyomán hirdeti, hogy *„valódi isméret sem nem csupán érzéki, sem nem csupán értelmi ismeret,* hanem mind a kettőbül, mintegy 2 factorbul keletkezett productum", mivel „az érzéki minden értelmi nélkül tettlegesen *kimondhatatlan,* mert minden kimondás már általános . . . "[15] Nem választhatjuk el tehát az empirikus megismerést a racionálistól, amely végeredményben fel kell hogy használja az érzékek által nyújtott „nyersanyagot", nélküle, mint tartalom nélkül, formálissá, eredménytelenné, gyakorlatiatlanná válna gondolkodásunk. Az ész Greguss szerint összekapcsolja az érzékeink által nyújtott képzeteket, amelyek közül „az általánossággal és tökéletességgel bíró közönséges képzeteket" *ideák*nak nevezi; *„az ész tehát ideákra törekvő tehetség és erő".*[16] A nyelv minden esetben az általános képzetekhez kapcsolódik, mivel „az egyest nehéz, az általánost lehetetlen megismerni fogalom és beszéd nélkül".[17]

Ennél a pontnál térhetünk vissza Greguss filozófiai anyanyelvűsítésére: a megismerés minden esetben nyelvhez, egy bizonyos nyelvhez van kötve, tehát a minél pontosabb, kimerítőbb ismeret pontosabb nyelvezetet kíván meg mint előfeltételt. A nemzet felemelése gondolkodása körének tágítását jelenti, ez pedig elképzelhetetlen adekvát nyelv nélkül mind a mindennapi élet, mind az irodalom, mind pedig a filozófia terén. Tapasztal-

[11] Greguss Mihály: Van-e egygyes vagy individuális ész? ; „Felső-Magyarországi Minerva", 1829. 424.

[12] Gondolatok Greguss Mihály munkáiból, közli id. Pekár Károly; „Athenaeum", 1900/4, 600.

[13] Carlowsky, Sigismundo: „Logica", Cassoviae 1815. 100. §.

[14] Greguss Mihály: Lehetséges-e egygyetlen-egy legfelsőbb princípium a' tudományban? ; „Felső-Magyarországi Minerva", 1829. 57.

[15] Greguss Mihály: „Jegyzetek az álomphilosophiára", 12.

[16] Greguss Mihály: „Van-e egygyes vagy individuális ész? ", 426.

[17] „Gondolatok Greguss Mihály munkáiból", 601.

hatjuk, mennyire együtt élt Greguss korával, a reformkorral, nincs fáziseltolódás igyekezete és az adott időpont követelményei közt; az olyan gyakorlati tettnek, mint a filozófia anyanyelvűsítése, is megvannak az elméleti gyökerei, és mi ebben látjuk Greguss bölcseletének progresszivitását és önállóságát, habár csaknem minden esetben kimutathatnánk forrásait, amelyekből merít.

Greguss, akárcsak a többi eperjesi filozófus a XIX. században (Serédi kivételével), Kant követője, tehát a filozófia legfőbb problémáját is példaképe szerint definiálja: „mit ismerhetek meg?, mit kell cselekednem?, mit reméljek?" – a felelet mindhárom kérdésre azonban csak egy bizonyos ontológiai álláspont ismeretében lehetséges. Greguss *ontológiája* – amennyiben erre a rendelkezésünkre álló munkái alapján következtetni tudunk – a realizmus, deizmus és a Spinoza–Kant–Fries-féle pszichológiai paralelizmus keveréke bizonyos dialektikus vonásokkal tarkítva. Realizmusát gnoszeológiájában tárgyaltuk, és ez nem jelent mást, mint a valóság reális létének elismerését; ez a valóság azonban nem materialitás – habár aforizmáját, miszerint „minden változik, semmi sem vész",[18] értelmezhetnénk úgy is, mint az anyag megmaradásának elvét –, sem idealitás. Greguss az említett pszichofizikai paralelizmus híve: „nem azon állítás: 'gondolkodom, tehát vagyok' (melyben Descartes után Fichte és Hegel vélekednek), sem pedig az: 'vagyok, tehát gondolkodom' (mint azt Leibniz, a monadológ megfordítaná), de inkább ez: 'gondolkodom és vagyok' lehetne az archimedeszi pont, melyből a bölcselkedőnek kiindulnia kell".[19] Ugyanúgy vélekedik, mint később Vandrák, aki szerint az ember esetében nem választhatjuk el egymástól a testet és a lelket (gondolkodást), mivel azok egy ugyanazon szubsztancia modusai; egymás melletti paralel folyamatok. Ebből a szempontból bírálja aztán Greguss Hegelt, és nagyon pontosan mutat rá annak objektív idealista voltára: „Hegelnek a fogalmak lényekké transszubstantiálódnak: ő tehát a bölcselkedők katholikusa".[20]

Ez a pszichofizikai paralelizmussal jellemzett realista álláspont deista vonásokkal is rendelkezik. Greguss szerint a filozófia mint a feltételezett lét feltételezhetetlen és utolsó okainak tudománya, vagyis ahogy ő nevezi, „lételtan" vagy „lénytudomány, különös metafizika" végső soron egyetlen alapvető igazságot tartalmaz, s ez nem más, mint hogy van világ mint okozat, és van isten mint ok. Ebből a megállapításból fakad aztán az a megjegyzése is, hogy „minden tárgy változásának oka a tárgyon kívül van",[21] valamint az a kijelentése, hogy „mindenek csak rávitelesen léteznek és mégis absolut lételüek".[22] Az isten ebben a felfogásban nem más, mint maga a változások oka, a lét végső alapja, valamint az erkölcsi törvény forrása, más értelemben nem is beszélhetünk róla. Az ilyen istenfogalmat le lehet vezetni az észből, nincs szükség kinyilatkoztatásra és csodára, hogy benne higgyünk – ezt tárgyalja Greguss noetikája is, ahol az ész minden esetben a hit elé kerül, az ész a tudás, tehát istenről való fogalmunk keletkezésének is a forrása. Szerzőnk ezen álláspontjával Kanton át a felvilágosodás filozófusaihoz nyúl vissza, akik a deizmus platformjáról gyakorolták valláskritikájukat, és Gregusst is való-

[18] Uo. 598.
[19] Uo. 604.
[20] Uo. 603.
[21] Uo. 598.
[22] Uo. 599.

színűen emiatt érte az ateizmus vádja. Amennyiben a lét állandóan változik, úgy isten létét sem ragadhatjuk meg e folyamatos fejlődésen és érintkezéseken kívül, másrészt azonban nem azonosíthatjuk maradéktalanul és kizárólag a természettel sem, vagyis a „mozgó léttel azaz levéssel, melynek képe az idő", sem a nyugodt léttel, „a véghetetlen űrrel"; „az Isten nem lehet a világban, sem a világon kívül – tehát mind a két módon egyszerre kell léteznie".[23]

Greguss dialektikus lét-értelmezése a „minden változik, semmi sem vész" aforizmában sűrűsödik össze, amely egyszerre fejezi ki az állandóságot, a folytonosságot, a megmaradást és a változást, ellentmondásokat és egységet. A fejlődés minden esetben az ellentmondások leküzdéséből fakad: „Az ember sohasem az, a mi lehetne és a minek lennie kellene: mindig ellentmondásban van önmagával és a világgal és törekvése mindig az, hogy ezen ellentmondásból kiszabadulva magával és a világgal egységbe jöjjön. Elő menetelünk az ellentmondásokból ezen egységbe – a tökéletesedés."[24] Mivel pedig az ember időben és térben létezik, az idő pedig a mozgó lét, a levés formája (ahogyan azt Greguss kifejezte), az emberi fejlődés végtelen, abszolút és relatív mozzanatokat magába foglaló folyamat; az emberi lét ilyetén felfogása sohasem funkcionálhat a meglevő társadalmi rend apolegetikájaként. Érthetővé lesz, miért váltak Greguss előadásai kellemetlenné elöljárói számára és követendő példává az ifjúság szemében.

Greguss *etikája* sem válik formálissá, az élettől elszakadottá; azon elvből kiindulva, hogy a „theoretikus philosophia sohasem lehet tökéletes, de praktikus lehet", még a kanti esztétika princípumait is tudja alkalmazni kora viszonyaira. Kijelentése, miszerint „a hon a nemteleneké és a szegényé, mert csak ezek szerethetik azt önző érdek nélkül",[25] azt hisszük, pontosan fejezi ki hitvallását, életről alkotott felfogását és egész gondolkodói életútját, amelyet a progresszív fejlődés szolgálatába állított.

„Esztétiká"-ját Greguss a Kant és Baumgarten esztétikai nézeteiből eklektikus elméletet alkotó Friedrich Bouterwek 1806-ban megjelent „Ästhetik" c. műve alapján dolgozta ki, amely a Sturm und Drang eredményeit összegezte, mérsékelt racionalizmusával figyelmeztetve a túlcsigázott romantika és a miszticizmus veszélyeire. Greguss Krug és Bouterwek nyomán az esztétikát a teoretikus filozófia körébe utalta, és tárgyalásánál az érzékek felosztásából indul ki, amelyek lehetnek *érzékiek* (kellemes, kellemetlen), *értelmiek* (a jó, igaz, isteni érzése), valamint *„sympathetikusak"* (részvét, szeretet, gyűlölet, tisztelet, szégyen). Az esztétikai érzés szerinte egyik csoportba sem tartozik, hanem sajátos természeténél fogva mind a háromnak a jellegét magába foglalja: a szép kellemes, tökéletes és szociális természetű. A szép valami tökéletesség, amely egész, oszthatatlan lelkünkhöz szól. „A szép a végtelen megjelenése a végesben."[26] Véges eleme a formai tökéletességben, a belső és külső forma összhangjában áll, míg a végtelen az maga az eszme, az idea. Az abszolút szépet hiába keressük a világban és a művészetben, hozzá csak a relativitás köréből felemelkedő gondolkodás vezethet. „Az abszolút szép az isteni."[27] Amint az isteni különbözik a teremtett dolgoktól, amelyeknek okát képezi,

[23] Uo. 602.
[24] Uo.
[25] Uo. 610.
[26] Greguss Mihály: „Compendium aestheticae", Cassoviae 1826, 25.
[27] Uo. 32.

úgy az abszolút szépet sem merítheti ki a véges, a relatív. Greguss, forrásait követve, az összhangot csak a formai oldalon keresi és érvényét nem terjeszti ki a forma és a tartalom viszonyára, sőt, esztétikai fő fogalmait (kellem, fenséges) éppen e két kritériumnak, az összhangnak és az idealitásnak a meg nem feleléséből magyarázza. Ahol a formai összhang nyomul előtérbe (külső forma harmóniája, fény és árnyék harmóniája, ábrázoló harmónia stb.), kellem jön létre, ahol az idea kerül túlsúlyra, fenség keletkezik, amelyet, akárcsak Kant és később Vandrák is, extenzív és intenzív vagy matematikai és dinamikus fenségre oszt fel. Szól még a komikumról, humorról, bizarról, burleszkről, groteszkről, tragikomédiáról, az esztétikai ízlésről, valamint az ún. alkalmazott esztétikában a szépművészetekről, a géniuszról és a művészetek felosztásáról, de ezekben a kérdésekben is híven követi német elődjeit, a poézist tárgyalva pedig hivatkozik elődje, Carlowsky Zsigmond „Prosodia latina"-jára.

SERÉDI PÉTER ALAJOS

Vandrák halála után 1884-től 1886-ig az eperjesi kollégiumban Albert József adott elő filozófiát; 1886-ban, amikor a pozsonyi líceumban kezdett tanítani, helyét Serédi Péter Alajos foglalta el. 1893-ban aztán ő is követte elődjét Pozsonyba.

Serédinek két munkája jelent meg könyv alakban: „A filozófia története" (Pozsony–Budapest 1904) és a J. E. Erdmann hegeliánus filozófus „Grundriss der Geschichte der Philosophie" (1878) c. bölcsészettörténetére támaszkodó fő műve, „Az ismeret eredetének kérdése a XVII. és XVIII. század filozófiai küzdelmeiben Kantig" (Eperjes 1889), amelyben, mint az már címéből kitűnik, gnoszeológiai kérdésekkel foglalkozik. A noetikai elemzésekből, bíráló megjegyzésekből azonban részben kiolvasható Serédi ontológiai és történetfilozófiai álláspontja is.

Serédi az egyedüli a kollégiumban a XIX. században működő filozófusok közül, aki nem a kanti filozófiát műveli; bölcseletének alapelvei és következtetései a pozitivizmushoz közelítenek, sőt, bizonyos tekintetben anticipálják a pragmatizmus gondolkodásmódját. Ontológiájában és gnoszeológiájában ezért keményen bírálja az idealizmus minden megnyilvánulását, és mivel a gyakorlati élet prioritással bír a szellemi lét előtt, noetikai szempontból is inkább a materialista empirizmust választja „gyakorlati gondolkodása" miatt. A mindennapi élet a gondolkodókat bizonyos dilemmák elé állítja, amelyeknek megoldása a teória feladata, és amennyiben az elmélet nem tud megfelelni a gyakorlati követelményeknek, nem szolgálja megbízhatóan a praxist, feleslegessé válik, a gyakorlat túllép rajta. „A gyakorlati élet pedig keresztül robogott a tépelődő, mindig ugyanazon eredményre jutó szellemi csökönyösségen; azonban a gyakorlati élet éppen ezért . . . ellenállhatatlanul ösztönzi a teória embereit, hogy keressék meg a kulcsot" az élet nagy kérdéseihez.[28] Az ismeret forrását, Serédi szerint, Bacon nyomán a külvilágban, a természetben találhatjuk meg, ennek ontológiai rezultátuma a realizmus, gnoszeológiai alapállása pedig az empirizmusban fejeződik ki. A gyakorlati gondolkodás tehát minden esetben a realizmust választotta, „mert közelebb állott a már nagymértékben haladó természettudományokhoz, ezek folyton szaporodó vívmányaiban hathatós bizonyságot

[28] Serédi Péter Alajos: „Az ismeret eredetének kérdése etc.", 34.

lelve tételeihez; részben azért, mivel a napról-napra összegyülemlő kérdéseket így vélte legkönnyebben megoldhatni".[29] Hogy a materializmus vagy az idealizmus-e a jövőbemutató filozófiai irányzat, Serédi szerint már nem kérdés, a XVIII. század nagy társadalmi, politikai átalakulásai teljesen elsöpörték a régi gondolkodás nyomait, „szétzavarták az idealizmus ábrándjait". Szerzőnk itt helyesen tapint rá a materializmus és a progresszív társadalmi változások dialektikus kapcsolatára; a burzsoázia politikai harcában, ideológiai küzdelmeiben egy realista-materialista világnézetre támaszkodik, másrészt viszont a társadalmi forradalom sikere e filozófiai irány életrevalóságát bizonyítja. Nem érdektelen hivatkozni ennél a pontnál Marxra, aki a „Szent család"-ban hasonlóképpen értelmezi a francia materializmus térhódítását és a metafizika pozícióvesztését; szerinte a XVIII. századi metafizika háttérbe húzódását csak annyiban magyarázhatjuk a XVIII. század materializmusából, amennyiben megértjük, hogy az elméletnek ez a forradalma Franciaország gyakorlati átalakítását tükrözte. A közvetlen jelenre, világi gyönyörökre és érdekekre irányuló antiteologikus, antimetafizikus, materialista praxis antiteologikus, antimetafizikus és materialista elméletet szült. A metafizika tehát *gyakorlatilag* diszkreditálódott.

Serédi bírálata főképp a szubjektív idealizmus tételei ellen irányul: „... gondolkodásunk nemcsak hogy nem azonos a létezéssel – mint ezt a feltétlen idealizmus hirdeti –, hanem ezt már természeténél fogva feltételezi. Bármily elvont legyen is gondolatunk, annak elemeit mindig tapasztalati, tehát létező valami alkotja, ennélfogva a tapasztaltak létezését egyáltalán nem mi *tételezzük* fel, hanem azok a mi gondolkodásunk *előtt* és nélküle is léteznek. Mivel pedig gondolkodásunkon kívül van a létezés, természetes, hogy a gondolkodás nem lehet eggyé levés a tapasztalt létezéssel",[30] de elveti az objektív idealizmust is, főleg annak teológiai formáját; Locke gnoszeológiája esetében pl. kiemeli a leghatalmasabb végtelen lény, az isten léte elismerésének következetlenségét: „... itt legkirívóbb Locke következetlensége. Mert ha elvei alapján a többi eszményi ismeretet elvetette, úgy okvetlenül s elsősorban el kellett volna vetnie a legfőbb eszményi ismeretet s a szenzualizmus talaján maradnia."[31] Ha pedig elismerjük a külvilág prioritását és a tudat másodlagos voltát, sem a bölcselkedés, sem a tudomány nem indulhat ki az öntudatból; az emberi tudat fő célja és feladata a „külső dolgok természetének kutatása", mert „csak akkor lesznek ismereteink objektív érvényűek, ha az ész azokat a külső világ adataival teljesen megegyezőknek találja",[32] más fogalmazásban, „értelmünk főczélja mindig az, hogy a külvilág egyes tényeit oki és czélszerűségi szempontból összefüggésbe hozza, s ennek alapján hasznosítsa".[33] A tudat nem bír magánvaló léttel, tartalmát mindig az anyagi világról szerzett tapasztalatok, ismeretek alkotják; reálisan és praktikusan létezővé pedig akkor válik, ha ez a tartalom megegyezik a külvilág tényeivel, azokról objektív, applikálható ismereteket nyújt. Az ún. pszichofizikai probléma sem megoldhatatlan, mivel „a legrégibb filozófia, de a józan tapasztalás is azt bizonyítá, hogy a lélek csakis a test műszereivel nyilatkozik, hogy továbbá eme nyilatkozásai többé kevésbé anyagi előfeltételektől függenek, nagyon természetes, hogy a materializmus alapja

[29] Uo. 36.
[30] Uo. 123.
[31] Uo. 75.
[32] Uo. 92.
[33] Uo. 93.

szilárdabbá vált az idealizmus a prioristikus fölvételeinél".[34] Mindezeknél fogva, Serédi szerint, a filozófia tárgya – akárcsak a pozitivizmusban – csupán „a tapasztalás által adott lehet", ezt túl nem léphetjük, ideális objektumokat fel nem tételezhetünk, mert abban az esetben a filozófia elveszíti lába alól a biztos talajt, elszakad a reális léttől, mivel pedig nem gyakorlati célokat követ, „chimérák után fut". Az ilyen bölcselet nem szolgálja az emberiség haladását, a világ megismerését, tehát elvetendő. Helyére a *pozitivizmus* lép, amely „a letűnt századok tévedéseit eloszlatva, de vívmányaikat felhasználva, biztos úton vezeti a kutató szellemet a *rá nézve elérhető* sikerig".[35]

Arra a kérdésre tehát, hogy mi a filozófia, Serédi a következőképpen válaszol: „. . . a filozófia egyrészt a gondolkodás általános, ennélfogva az összes tudományok alapvető ismereteit és elveit szolgáltatja, másrészt meg viszont: összefoglalója, rendszerezője, általánosítója mindazon ismereteknek, melyeket az összes tudományok szolgáltatnak".[36] Tehát ugyanazt a célt szolgálja, amelyet már Comte is megállapított – elvégzi a tudományos eredmények világképpé való rendszerezését. A rendszerbe fűzés azonban nem egyszerű logikai kapcsolása az egyes elméleteknek, hanem állásfoglalás is velük szemben, tehát értékelése a tudományos világképnek; ez az értékelő aspektus általában hiányzik a tudományokból, a filozófia sajátja. A filozófia tehát Serédi szerint is *világnézet:* „A gondolatok határozott cél szerint való kapcsolását, e kapcsolatoknak rendszeres egésszé fűzését – általában – filozofálásnak, bölcselkedésnek szokták mondani."[37]

Ezen ontológiai-gnoszeológiai alapvetésből kiindulva vizsgálja Serédi az újkor néhány noetikai elméletét. Figyelemre méltó azonban e filozófiatörténeti analízisnél szerzőnk kutatási módszere és történetfilozófiai koncepciója. Az egyes filozófusokat soha nem izolálja kora politikai, társadalmi és szellemi viszonyaitól és az ezeken belül lefolyó változásoktól; szerinte semmilyen filozófiai koncepció sem születik légüres térben, és, akárcsak Taine, nagy szerepet tulajdonít a nemzeti tudatnak, főleg a tudat pszichikai oldalának, továbbá a klimatikai, földrajzi feltételeknek (meg kell azonban jegyeznünk, hogy az utóbbiakat nem abszolutizálja). Descartes ismeretelmélete (a velünk született eszmék teóriája) pl. Serédi megítélése szerint egészen kora és környezete bélyegét hordozza magán, azét a korét, amely a legfelsőbb jogokat éppúgy, mint a legfelsőbb eszméket csak a születés adta privilégiumokból tudta megmagyarázni. Serédi háromfajta viszonyt ismer a társadalom életében: társadalmi, erkölcsi és eszmei relációkat, amelyeknek a hierarchiája a következő: az alapot a társadalmi kapcsolatok, kötődések, ellentétek alkotják, ezekre épülnek az erkölcsi, majd az eszmei viszonyok. Szerzőnk ontológiai tételeiből kiindulva válik világossá, miért másodlagos az erkölcsi és az eszmei oldal: mivel ezek tudatunk működésének produktumai, nem létezhetnek a társadalmi (anyagi) viszonyok előtt. A filozófia történetét szemlélve most már érthető, miért éppen Angliában és Franciaországban születik meg és hódít tért az új bölcselet: „Angliának és Franciaországnak politikai, társadalmi, irodalmi s ezek alapját képező erkölcsi viszonyai lehellnek életet az új filozófiába",[38] vagy ahogy másutt írja: „Franciaország társadalmi és

[34] Uo. 105.
[35] Uo. 123.
[36] „A filozófia története", 7.
[37] Uo. 5.
[38] Serédi Péter Alajos, i. m. 8.

politikai viszonyai rendkívül kedvezően hatottak a tapasztaláson nyugvó bölcselet gyors fejlődésére".[39] Immanens filozófiatörténetről tehát szó sem lehet, a filozófia minden esetben bizonyos társadalmi-politikai viszonyok között fejlődik, és e viszonyok minőségét, létformáját tükrözi saját eszközeivel, módszereivel. Amennyiben pedig egyes társadalmakban antagonisztikus ellentétek alakulnak ki, azokat nem lehet a társadalmi viszonyokat megváltoztató politikai forradalom nélkül kiegyenlíteni vagy eltörölni, minden esetben „kettős forradalom" tör ki, politikai és szellemi. A politikai a társadalmi viszonyokat, a szellemi a tudományokat (köztük a filozófiát) alakítja át, mindazonáltal a politikai forradalom bír prioritással a másikkal szemben. Anglia korai kapitalista korszakáról írja Serédi: „Anglia már átesett a társadalmi forradalom válságain s ez időtájt javában folyt az erkölcsök, eszmék forradalma",[40] és ez a szellemi vajúdás szüli meg az új filozófiát, az új ismeretelméletet.

Más oldalról tehát a filozófia nemcsak a társadalmi-politikai mozgalmak eszmei tükröződése, bizonyos társadalmi osztályok céljainak, törekvéseinek ideológiai eszköze, hanem szoros és közvetlen kapcsolatban áll a természet- és társadalomtudományok fejlődésével is, közvetlenül meghatározzák egymást. Az újkor hajnalát jelző és azt egyben bevezető nagy természettudományi felfedezések egyrészt forradalmasították a filozófiai gondolkodást, egy új világnézetet alakítottak ki, másrészt a filozófia tárgykörét is bővítették, és az ilyen jellegű megtermékenyítő hatás a filozófiának csak javára válik. Mindez azt is jelenti, hogy a természettudományok alapfogalmai egyben kategóriái a természetbölcseletnek is, amely Serédi szerint „a természettudomány végső eredményeiből okoskodás útján kifejthető s elemeikben igazolható következtetések rendszerét jelöli".[41] A természetfilozófia csakis akkor válhat tudományossá, ha ez az organikus kapcsolat fennáll; megszakítása, tehát egy nem reális, szellemi „esszenciából" való kiindulás a valóságtól való eltávolodását jelenti, és ez lehetetlenné teszi a természet megismerését. Ezzel kapcsolatban említi Serédi az ókori atomizmust, amely először tett különbséget a kvantitatív tulajdonságok alapján meghatározható külső mindenség s a pusztán kvalitatív tulajdonságok szerint felfogható belső fejlődésfolyamatok között; a materializmus e kezdetét Platón ideái elfojtották s megakadályozták tudományos rendszerré fejlődését. A materializmus újkori fellendülése egybekapcsolódik a természettudományos kutatások térhódításával: „Cusa Miklós, Telesius, Kopernikus, Galilei, Kepler mindenekelőtt filozófusoknak vallják magukat, tudományos kutatásaik eredményeiből általános törvényszerűségeket akarnak szerkeszteni. Megfordítva: a természet folyton táguló ismerete nagyot változtatott a filozófiai felfogáson is."[42] A világ mérhetetlenségének gondolata megszünteti az állócsillagokkal határolt véges világról szóló elméletet és az eddig érzékelhetőképpen megjelölt túlvilágot. Az objektív idealizmus tehát elveszítette legfőbb elméleti támpontjait, maga az idealizmus azonban nem vonul le a küzdőtérről; Serédi precízen mutat rá, hogyan vezettek az említett felfedezések az érzékelhető test és a nem érzékelhető lélek különbségének megállapításához, hogyan talál új támaszt az idealizmus az ember még ismeretlen bensőjében. Az újkori idealizmus – mivel a materializmus ismeretelméleti

[39] Uo. 110.
[40] Uo. 98.
[41] „A filozófia története", 15.
[42] Uo. 17.

gyökerei megerősödtek – nem számíthatott arra, hogy tartósan sikerül egy új objektív idealista világképet kialakítania és megvédelmeznie, ezért uralkodó formájává a szubjektív idealizmus vált. „A vég-ok mennyiségén és minőségén alapult metafizikát klasszikusnak is nevezhetjük, alaki megkülönböztetésül a modern metafizikától, mely *vég-okként* a 'legfőbb lény', 'akaratszabadság' s a 'lélek' eszméjét rakja rendszere alapjául."[43] A lélek, a tudat, a szubjektum kiindulópontjai az újkori idealizmusnak és alapvető elve mind az ontológiának, mind a gnoszeológiának, mind pedig a „gyakorlati" diszciplínáknak. A szabad akarat eszméje kizárja a természeti és társadalmi törvények objektív létét, tehát indeterminizmust eredményez; a lélek tevékenysége, amennyiben a gondolkodásban, az intellektualizmus, amennyiben pedig az akarásban nyilvánul meg, a voluntarizmus elfogadását kényszeríti ki. Mindezen irányzatok pedig szerzőnk megállapítása szerint tudományosságra nem tarthatnak számot.

Serédit pozitivista beállítottsága mind a hagyományos formájú objektív idealizmus, mind pedig a szubjektív idealista indíttatású ontológia elvetéséhez vezeti. A metafizika – amennyiben egyrészt az ismeretek, tudásunk alapjait és végső elveit kutatja és foglalja rendszeres egészbe, másrészt pedig a valóság, a létezés, a világ- és létfolyamat állandó alakjainak végső, már elemezhetetlen elveit igyekszik megállapítani – elveszíti létjogosultságát, helyébe a gnoszeológia lép, amely már nem a lehetséges, de tényekkel már nem igazolható gondolatkapcsolatokat állítja össze, hanem „a tényleges tudás tartalmát fűzi rendszeres egészbe".[44] A gnoszeológia tehát más szóval „mindazon alapfogalmaknak és ezekből szőtt alaptételeknek foglalatja, melyek az összes tudományok tapasztalás révén tudható minden tartalmú föltételét magukba foglalják. Röviden: az ismeret anyagi és alaki elveinek tudománya."[45] Az így értelmezett gnoszeológia az újkori filozófia alapdiszciplínájává válik, és Serédinek ezt az irányultságát nem semmisíti meg az a tény sem, hogy valláspolitikai okokból könyve más részén a vallásbölcselet, metafizika létjogosultságát hirdeti.

A gnoszeológia alapvető kérdésének megválaszolása minden esetben magával vonja bizonyos ontológia elfogadását is, Serédi tehát monográfiájában együtt vizsgálja a két diszciplína tételeit az egyes filozófusoknál. A sort Descartes-tal kezdi; esetében a racionalizmus mint ismeretelméleti irányzat elvetésén kívül rámutat a szubsztancia kérdésében annak ontológiai ellentmondásaira is, melyeket három pontban foglal össze: először, ha csak egy szubsztancia létezik, akkor lehetetlen a létezők tapasztalati összekapcsolása; másodszor, ha a szellem és az anyag, a test és a lélek olyan éles ellentétben állnak egymással, mint Descartes esetében, lehetetlen a közöttük tapasztalható kölcsönhatás, összefüggés megfejtése; harmadszor, ha a test és a lélek kizárják egymást, akkor lehetetlen reális székhelyet tulajdonítani a léleknek a testben. Az ilyen ellentmondásokat Serédi szerint a racionalizmus, annak is idealista változata teremti meg, és látszólagos megoldhatatlanságukon, feloldhatatlanságukon a „józan" filozófiának keresztül kell lépnie, amit az empirizmus meg is tett azzal, hogy létező ellentmondásokat vizsgált és oldott meg.

[43] Uo. 36.
[44] Uo. 11.
[45] Uo. 10.

Locke noetikája esetében szintén a lényeg fogalmával kapcsolatos ellentmondásokra mutat rá Serédi, aki szerint Locke ott a legkövetkezetlenebb, ahol a lényeg fogalmának objektív valóságot tulajdonít, míg a többi értelem-fogalom objektív valóságát teljesen megtagadja, valamint ott, ahol elismeri isten létét; ezenkívül okság-értelmezése is ellentmondásos. Figyelemre méltó az „Essay Concerning Human Understanding" kritikája azon a ponton, ahol támadja Locke megállapításait, miszerint az elme tévedései igen sokszor a helytelen szavak használatából fakadnak: „néhol túlzásokba csap (Locke), pl. ahol azt mondja, hogy az emberi czívódások és félreértések mindig *csak* a szavak, nevek körül forognak, mert elfeledi, hogy az emberek ítéleteiben uralkodó zavarnak sokszor erkölcsi okai vannak...",[46] az erkölcsieknek pedig társadalmi-politikaiak, folytathatnánk tovább Serédi szellemében, de már maga a bírálat, amely megkérdőjelezi a nyelv mindenható voltát a társas érintkezésben, pozitív és szinte az általános szemantika kritikájaként is felfogható.

Mivel sem a racionalizmus, sem az empirizmus magában nem képes megoldani a gyakorlat felvetette problémákat, Leibniz – aki „azzal, hogy ismereteink keletkezését a lelkünkkel született eszmék fokozatos kifejlődéséből, öntudatossá levéséből magyarázza"[47] – és Berkeley gnoszeológiája az újkori filozófiai fejlődés zsákutcája. Serédi szerint ugyan igaza van Berkeleynek abban, hogy ismeretünk mint gondolati egység magában véve eszme s bizonyos mértékben szubjektív, „de azt hinni, hogy a szubjektív ismeret egyetlen kriteriuma a létezőnek, vagy hogy nincsen olyan külső létező, a mi az észleléstől függetlenül is ne léteznék, oly nagyfokú tévedés, melyet lépten-nyomon megdönt a józan tapasztalás".[48]

Hume – akit Serédi a „Locke rendszerében sarkalló realisztikus irány egyik legnagyobb apostolának" nevez, s aki „jótékonyan ható szkepszisével a későbbi realizmus úttörője volt" – gnoszeológiájával állítólag helyes utat mutatott az ismeret eredete azon kutatóinak, akik a materializmus égisze alatt küzdöttek az idealizmus előítéleteivel, és, mint Condillac, a pszichológusok figyelmét az észlelhető és igazolható lelki folyamatokra irányították, tehát elvetették a lélek mint szellemi szubsztancia fogalmát. Condillackal kezdődik tehát a „pszichológiai mechanizmus" működésének kikutatására irányuló lázas törekvés, amely a pszichológiát a biológia egyik ágazatává tette, és így a gnoszeológiai fő kérdések legalább általános megoldását elősegítette. Serédi ilyen irányú bírálatával a Wundt-féle „módszertani materializmus" szószólójává válik, amely az egyszerű fizikális ingerek és a legegyszerűbb lelki tartalmak közti viszonyt vizsgálva kialakította a lelki folyamatok mint a külső behatások által meghatározott processzusok értelmezését, sőt, könyvének végén hivatkozva is Wundtra, aki szerint az emberre nézve megfejthető kérdéseket önmagából az emberből, szervezetéből, tevékenységéből kell magyaráznunk, megállapítja, hogy „csakis ily módon juthatunk helyes eredményre".

Serédi filozófiájában sajátosan keveredik a pozitivizmus első és második szakaszának néhány elve; így az első korszakhoz kapcsolja őt a hagyományos szisztematikus és spekulatív metafizika bírálata, a másodikhoz pedig a gnoszeológiai problematikára összpontosító igyekezet, és ennek a természettudományos megismerésre való applikációja,

[46] Serédi Péter Alajos: „Az ismeret eredetének kérdése etc.", 58.
[47] Uo. 92.
[48] Uo. 102.

amelynél két körülményt kell figyelembe vennünk: egyrészt a tudományból kiinduló követelményeket, amelyek revideálni kívánják a megismerésre vonatkozó addigi álláspontokat, másrészt az érzékek fiziológiája és a pszichológia területén felgyülemlett anyag kényszeríti ki a filozófiai kérdésfeltevést és részben a feleletadást. A második fázis célkitűzéseivel – az empíriának metafizikától való megszabadítása, ahol is a metafizika terminussal a pozitivisták a világ objektíve-reális, mindenekelőtt materialista felfogását jellemezték és jelölték – azonban Serédi gnoszeológiája ellentétbe került, mivel a realista ontológiai előfeltevésből kiindulva elismeri a megismerés tárgyának objektív, tudatunkon kívüli és előtti létét. Végül pedig szerzőnk gnoszeológiai álláspontját világítsa meg a következő idézet: „... a megismerésnek két egyformán szükséges, de egymással nem azonosítható tényezője van: a megismerő alany és a megismerés tárgya. A tárgy – bárminő természetű legyen (érzéki vagy tisztán gondolati) – csak annyiban ismerhető meg, a mennyiben a megismerő alany előtt nyilvánul és csak azon esetben, ha a megismerő alany e nyilvánulást önmagába felveszi. A tisztán passzív alany soha nem jut ismerethez, valamint a kívülöttünk létezők úgynevezett benyomásai sem ismeretek. E szerint a tárgy nyilvánulása és az alany tevékenysége (felvevő működése) okvetlen feltételei a megismerésnek.

A megismerő alany tevékenysége mindig kettős: testi érzékeivel a tapasztalhatók behatásait veszi fel s ezekből képet alkot; másrészt – mivel e kép csak a létezésről, vagy a létezés módjáról értesít – a felvett képeknek jelentését felderíti s így a kép eredetijének lényegét, mivoltát is megérti, illetve megismeri. Lefolyása pedig tapasztalat szerint abban áll, hogy a megismerő alany a tárgyat részeiben és egészében önnönmagában utánképezi. Ha ez utánképzés tökéletesen egyezik az eredetivel, úgy az ismeret valóságos tárgyi ismeret; amit nem tudunk utánképezni, az nem válhat ismeretté. Az érzékek által adott s a megismerő alany felvette képek jelentésének átértése közönségesen *értelemnek* nevezteti; magában véve a kikutathatatlan szervező és fenntartó erőnek, a *léleknek* azon tevékenysége, mely a képek jelentésének átértésével azok eredetijének tevékenységét, okát, czélját stb. vizsgálja s azokból összehasonlítás, egybevetés, elkülönítés, elvonás útján az egyes dolgok s így az egyes dolgokból álló mindenség törvényeit levonja s értékesíteni törekszik."[49]

A filozofálás és általában az emberi megismerés elindító céloka végeredményben ez az „értékesítés", tehát az, hogy ismereteink tartalma eligazítson bennünket a világ dolgaiban, mivel „napjainkat a gyakorlati élet nagy kérdései foglalkoztatják". Serédi szerint pedig ebben a „létért folyó küzdelemben" a tisztán spekulatív filozofálás elveszíti kapcsolatát a külvilággal, „a régi kérdésekből alkot újabbakat, anélkül, hogy rájuk teljesen kielégítő feleletet adna; másrészt valamennyit egy alapra és főkérdésre vezeti vissza, de véglegesen meg nem oldhatja ... új töltést építget a vallás alapelveiből ... s ezt az erősséget a természettudományok szinte csodás eredményei hasztalan csapkodják zúgó habjaikkal".[50] A pozitív filozófia ezzel a törekvéssel ellentétben nem vállalkozik a világ végső

[49] Uo. 123–124.

[50] „A filozófia története", 150. (Zárójelben és kommentár nélkül idézzük Marx felfogását a „Szent család"-ból: „A pozitív tudományok különváltak a metafizikától és önálló köröket vontak. A metafizika egész gazdagsága már csak gondolati lényekből és mennyei dolgokból állt, éppen amikor minden érdeklődés a reális lényekre és a földi dolgokra kezdett összpontosulni. A metafizika ízetlenné vált." (MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 125.)

okainak a felkutatására, ebben minden igyekezetet meddőnek tartván. Serédi e két irányú törekvés alapján különböztet meg a korabeli filozófiában két áramlatot: az egyik a valóságot (a pozitív filozófia), a másik pedig a *lehetőséget* (metafizika) boncolgatja. A spekulatív filozófia a vallással került egy fedél alá, „prózában beszélve: visszavonult a felekezeti és egyetemes theologia szakfolyóirataiba",[51] mindamellett azonban nem zárkózhatott el a „mindennapi élet úgynevezett társadalmi kérdései elől", ezért igyekszik őket magába olvasztani. Ez a keresztény szocializmust hirdető gondolkodás rendszerét a „tiszta emberszeretet"-re építve igyekszik megoldani a szociális problémákat, és hogy milyen eredménnyel, arra a legjobb példa egy másik eperjesi teológus-bölcsész, Szlávik Mátyás „társadalomfilozófiája", amely szerint a társadalmi ellentétek és ellentmondások nem az ember anyagi viszonyaiban léteznek, hanem az erkölcsi viszonyok terén, itt is azok alapjában, a „keresztyén lelkiismeret" gyöngülésében, hanyatlásában nyilvánulnak meg. Megszívlelendő, amit Serédi a hasonló törekvések címére megjegyez: „. . . a szeretet a rendszer érvényesítésében csak puszta szónak bizonyul".[52]

[51] „A filozófia története", 152.
[52] Uo. 150.