

Az ignorabimus-vita a korai fenomenológiában

A fenomenológia keletkezésének egy feltáratlan fejezetéről*

I. PROLOGUS: AZ IGNORABIMUS-VITA KORABELI MAGYAR VISSZHANGJA

„[S]zoros szakmáján kívül úgy a philosophiai tudományoknak [...] is számot tevő alapos művelője” volt – csillantotta meg a szónok a természettudományok és a filozófia közti szerves kapcsolat lehetőségét a német fiziológus, Emil du Bois-Reymond (1818–1896) felett 1898. október 21-én a Magyar Tudományos Akadémián tartott nekrológiájában (Thanhoffer 1898. 1). A „kísérleti élettan [...] buzgó apostola”-t (uo.) 1893. május 12-én választotta külső tagjainak sorába az Akadémia harmadik, akkor „matematikai és természettudományok” névre hallgató osztálya,¹ s ennél fogva került sor az emlékbeszédre, melynek szónok a budapesti egyetemen az évtized eleje óta az anatómia rendes tanáráként működő Thanhoffer Lajos (1843–1909) volt. Az akadémikus Thanhoffer saját anatómiai kutatásai révén kapcsolódott du Bois-Reymond munkásságához, azonban láthatóan nehezebbre esett beváltania az „izom-idegléktan” (7.) német specialitájának filozófiai relevanciájára tett nagyívű ígéretét. Du Bois-Reymond populáris beszédeinek némelyike, vallotta meg, „semmi különös hatást nem gyakorolt rám”, másika „sem nagyszerű, inkább csak is rövid s érdekes csevegés” (22).

* Jelen tanulmány elkészítését az NKIFH (korábban: OTKA) *A fenomenológia keletkezése* című kutatási programja (PD105101) támogatta. Az írás alapjául szolgáló egyes téziseket a *Philosophy as Science: A Key Idea of the 19th Century* című nemzetközi konferencián (Utrecht, Hollandia, 2015. április 9–11.) bocsátottam nyilvános diszkusszióra. A végső írásos változat szerkezeti tagolásával és összefoglaló részének hangsúlyjaival kapcsolatosan köszönettel hasznosítottam a *Magyar Filozófiai Szemle* számomra ismeretlen bírálói által megfogalmazott egyes szempontokat.

¹ Lásd *Akadémiai értesítő* 4/63. (1893. június 15.) 347 (eltérő adatokat közöl: Fekete Gézáné 1975. *A Magyar Tudományos Akadémia Tagjai 1825–1973*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 339). – A bibliográfia túlzott terhelését elkerülendő, egyes nem filozófiai forrásokat szövegek közti hivatkozásként szerepeltetek, valamint nem adom meg külön a bevett lexikonokban fellelhető biográfiai adatok forrásait. A kronológiai áttekinthetőség érdekében az eredeti kiadásokat hivatkozom, néhány bevett összkiadás kivételével. Az eredetiben szereplő kiemeléseket nem feltétlenül vettem át, mert azok egy más kor tipográfiai konvencióit tükrözik.

Mégis egy természettudós deskriptív pontosságával kellett megállapítsa: du Bois-Reymond az „a német természetvizsgálóknak Lipcsében 1872-ben tartott ülésén [sic!] mondott”, *Über die Grenzen der Naturerkenntnis* (A természetismeret hatáiról) című beszédével „[l]egnagyobb feltűnést keltett” (18.). Ez a „feltűnés”, melyet du Bois-Reymond beszédének latin zárszava – „Ignorabimus”: „nem fogjuk tudni” – után ignorabimus-vitának neveztek, ekkorra már a magyar tudományt is javában elérte és éppen professzionális természettudósok, illetve professzionális filozófusok a fentihez hasonló diszciplináris határátlépési jellegűek. A vita tárgya pedig – amint mindjárt látni fogjuk – maga is egy határátlépés, pontosabban a természettudományos megismerés egy fontos filozófiai határának kijelölése volt.

„Du Bois-Reymondnak ez előadásai meglehetősen föltűnést keltettek, különösen első fölolvása képezte sok megbeszélés tárgyát”, tudósította a magyar olvasóközönséget már az előző évtized derekán a *Budapesti Szemle* szerzője (Szaniszló 1886. 288), már ekkor terminusként használva a vita nevét: „Bírálok és ócsárlók egyaránt hallatták hangjokat e tárgyról, egy valóságos »Ignorabimus-vita« keletkezett.” Az ismertetés egyébként szintén egy a hivatását tekintve a filozófián kívül álló, irodalmilag a mezőgazdaság terén aktív szerző tollából eredt. A természettudomány ismeretigénye elé állítandó határ gondolata azonban éppen úgy foglalkoztatta a kor professzionális magyar filozófusait, mégpedig az ellentétes irányú, a konkrét természettudományok területére történő határátlépésre készítette őket. A Budapesti Királyi Tudományegyetemen 1881. december 8-án a kanti *Kritika* első megjelenésének százéves jubileumán tartott emlékbeszédében Medveczky Frigyes (1855–1914), aki éppen a rákövetkező évben kapta meg rendkívüli egyetemi tanári kinevezését, a „kanti ismerettani fölfogás” a „tudományos pszichológiá”-ra történő alkalmazásaként jelölte meg a felismerést, miszerint, „[h]a az idegphysiologia az idegekben előforduló processok legkisebb részleteit kimutatná, a legcomplicáltabb physiologiai processus és a legegyszerűbb tudati állapot, az érzés között még olyan távol lesz, melyet a physiologia nem hidalhat át”. Medveczky, aki korábban a német nyelvterületen megjelentetett publikációiban explicit módon foglalkozott Emil du Bois-Reymond-nal, a kanti filozófia beszédében megjelölt természettudományos alkalmazását a berlini fiziológus nevéhez kapcsolta: „Erre nézve mondja Du [sic!] Bois-Reymond, hogy az óvatos természetbúvár a tudat primitív tényeivel szemben kénytelen meggyőződését egy szóban összefoglalni: Ignorabimus!”²

² Medveczky 1882. 358. A kevésbé laikus közönségnek szánt, a természeti teleológiát tárgyaló német nyelvű írásaiban Medveczky pozíciója – összhangban kantianus meggyőződésével – kifinomultabb volt: nem csak a teleológia természettudományokból történő száműzése ellen érvelt egy a darwinizmussal összeegyeztethető teleológia vártájáról, hanem „Kant gyógyító szkepticizmusa mint a tudásképessege határain túlterjeszkedő ész regulatívuma” mellett foglalt állást, szemben azzal a „szkepticizmussal, melynek a egy »Ignorabimus« a válasza az ész általános problémafelvetéseire” (Bärenbach 1878. 26, vö. 1877. 365).

A 19. század utolsó harmadának német tudományosságában zajló – és, mint látható, ennek szerves részeként Magyarországra is eljutó – *ignorabimus-vita*, amelyben egyszerre találkozunk természettudósok konkrét filozófiai, illetve filozófusok konkrét természettudományos határátlépéseivel, valamint a természettudományok filozófiai jelentőségének határaitra vonatkozó elméleti reflexióval – melyre a 19. század sokarcú posztidealista Kant-recepciójának árnyéka is rávetül –, több szempontból is nagyon vonzó vizsgálódási tárgynak tűnik, s ennek fényében aligha meglepő a legújabb filozófia- és tudománytörténeti szakirodalom érdeklődése ezen téma iránt.³ Jelen írásomban ezt a vitát egy eddig kevésbé vizsgált szempontból, a kialakulóban lévő fenomenológiai filozófia felől szeretném szemügyre venni. Azt gondolom ugyanis, hogy az *ignorabimus-vita* első pillantásra nem is olyan egyszerűen tetten érhető hatása a fenomenológia keletkezésére jól példázza ezen filozófiai mozgalom geneológiájának komplexitását, túl az kontinentális és az analitikus filozófia szembeállításához általában dimenzióképzőként felhasznált ellentétpárokon, mint például a fenomenológia hagyományosan a természettudományokkal szembeállított definícióján. Egy vita mint konkrét történeti esemény filozófiai elemzési vezérfonalként használata egyben egy olyan filozófiatörténet-írás felé is utat keres, melyet nem »tények« és »gondolatok«, azaz az antikvarianizmus és anakronizmus rigid oppozíciója határoz meg.

II. AZ IGNORABIMUS-VITA ÉS ANNAK KONTEXTUSAI

1. A tudat helye a világképletben: du Bois-Reymond és ignorabimus-tézisei

Du Bois-Reymond beszéde, amint magyar visszhangjának imént felidézett körülményei mutatták, egy olyan tudományos nyilvánosság részét képezte, amely, legalábbis a hivatalos aspektusát tekintve, megszólalásig hasonlít ahhoz, ahogyan a tudományos élet napjainkban is zajlik (szemben az életkörülmények terén a másfél évszázad alatt bekövetkezett nyilvánvaló változásokkal), s ennél fogva bármiféle kulturális közvetítés nélkül is pontosan meg tudjuk ítélni du Bois-Reymond fellépésének helyiértékét. A beszéd a német természetkutatók és orvosok társaságának 1872. augusztus 11. és 17. között Lipcsében ülésező kongresszusán, a harmadik nap délelőtt 10 órakor kezdődő második plenáris szekció első előadásaként hangzott el, közvetlenül a következő évi kongresszus helyszínének ünnepélyes kihirdetése után. Az előadás különkiadása még abban az évben megjelent brossúra formában, amit két héten belül el is kaphodtak

³ Lásd pl. Bayertz *et al.* 2007, 2012; Finkelstein 2013. 265–287; Beiser 2014. 97–132. – Öröndetes módon ez a lista jelen tanulmány kéziratának beküldését követően egy magyar tétellel is gyarapodott: Ambrus 2015. 65–66.

(Finkelstein 2013. 269), s még ugyanezen év decemberében megjelent az újabb kiadás (du Bois-Reymond 1872), s ezt 1916-ig kilenc további kiadás követte. Az ötödik kiadástól kezdve a könyvecske du Bois-Reymond – külön is kiadott – 1880-as Leibniz-émlékbeszédével kibővítve jelent meg (du Bois-Reymond 1882), az évtized közepén pedig napvilágot látott a még élő szerző beszédeinek kétkötetes válogatása, melyből természetesen az elhíresült előadás sem hiányozhatott (du Bois-Reymond 1886. 105–140). A kiadástörténetet egyébként azért érdemes szem előtt tartanunk, mert – a korban egyáltalán nem szokatlan módon – az ignorabimus-beszéd textuálisan instabilnak bizonyult: az egymást követő kiadásokban számos érdemi kiegészítés vagy a kritikákra reagáló változtatás jelent meg.⁴ Egy korabeli kiadói prospektus megfogalmazása szerint du Bois-Reymond beszédét rögvest „első megjelenésekor az összes kultúrnyelvre lefordították”; azt legalábbis megállapíthatjuk, hogy 1872–1874 között gyors egymásutánban angol, francia, spanyol és szerb fordítások láttak napvilágot, melyeket később olasz és orosz kiadások követtek, sőt még a két világháború között is jelentek meg japán és kínai fordítások.⁵ Magyar fordítás egyébként nem jelent meg, habár du Bois-Reymond külső akadémiai tagságának megítélésével egy időben Szász Béla dolgozott egy *Emlékbeszédék és ünnepi előadások* munkacímű du Bois-Reymond-kötet fordításán.⁶

Abban, hogy ebből beszédből a német tudományos, filozófiai és (populár)tudományos nyilvánosság széles köreiben, sőt a nyelvterület határain túl is, így, mint láttuk, Magyarországon is rezonáló vita alakult ki, tagadhatatlanul szerepet játszottak a beszéd szónokának személyéhez kapcsolódó externális faktorok (melyek között a beszéd csillogó, habár a mai ízlésnek túl patetikus retorikáját is okvetlenül meg kell említenünk).⁷ Emil du Bois-Reymond a neurofiziológia, avagy ahogyan akkor nevezték, az állati elektromosság kísérleti kutatásának úttörője volt, azaz a szónok személyében a természettudományokat mintegy belülről támadták, egy olyan természettudós által, akinek kritikáját nem lehetett inkompetenciára vagy negatív elfogultságra hivatkozva félresöpörni. Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Emil du Bois-Reymond a tudományos *establishment* egyik központi alakja volt a fiatal német császárság vibráló fővárosában. Du Bois-Reymond 1858 óta a fiziológia professzora és a Fiziológiai In-

⁴ Az 1872-es és 1907 kiadások között a lábjegyzetek száma 23-ról 44-re emelkedett. A kiegészítési folyamatot jól példázza du Bois levélváltása az amatőr tudománytörténész orvos Gerhard Berthold-dal (1834–1918) Leibniz okkaszionalizmusáról (Dannemann 1919; vö. Du Bois-Reymond 1907. 61–62, 65–66).

⁵ Kiadói prospektus: du Bois-Reymond 1912. 1. köt., számozatlan oldal. A fordításokhoz lásd pl. du Bois-Reymond 1907. 9. 1. jegyzet; valamint Finkelstein 2013. 269, 346.

⁶ Lásd: *Századok* (1872), 872. G. W. Finkelstein tévesen állította, hogy az Ignorabimus-beszédnek megjelent volna egy magyar fordítása (2013. 269); az általa megadott című mű (du Bois-Reymond 1914) valójában egy másik, filozófiai releváns beszéd (du Bois-Reymond 1886. 240–306) fordítása.

⁷ Az externális faktorok szerepét hangsúlyozza: Bayertz *et al.* 2012. xxiii skk.

tézet vezetőjeként működött a III. Frigyes Vilmos nevét viselő egyetemen (a mai Humboldt-egyetem elődjén), melynek az 1869–1870-es – azaz már a beszéd elhangzása előtti – és az 1882–1883-as egyetemi években rektora is volt. A tudományos akadémiák világa sem állt távol tőle, hiszen már a dédapja a berlini művészeti akadémia informális titkáráként, majd igazgatójaként (1797–1801) volt aktív (Ruff 1981. 75–76). Aligha szolgál tehát meglepetésként, hogy Emil du Bois-Reymond már harminckét évesen, mégpedig Alexander von Humboldt személyes közbenjárása révén tagja lett a Porosz Tudományos Akadémiának.⁸ Ennél is jelentősebb befolyásra tett szert az akadémia permanens titkári pozíciójával, melyet 1867-től kezdve töltött be, valamint a külföldi kutatóutak finanszírozásában aktív Humboldt-alapítvány élén elfoglalt elnöki tisztsége révén (Ruff 1981. 76).

Du Bois-Reymond beszéde azonban aligha fejthetett volna ki ekkora hatást, ha nem lett volna egy filozófiailag releváns magja. A beszédben két tézist fogalmazott meg, melyek közül az első az atomisztikus mechanika ismeretének korlátaival foglalkozott. Érvmenete, amely az atomizmus előfeltételeinek nyilvánvaló nehézségeire fókuszált – az oszthatatlan atom feltételezése, amely mégis térbeli kiterjedéssel rendelkezik (du Bois-Reymond 1872. 10), amely miatt szerinte „az atomista hipotézis [...] nem szolgáltat kielégítő magyarázatot az anyagra” (Beiser 2014. 100) –, hamarosan érdektelenné vált a modern fizika a klasszikus atomelméleteket meghaladó fejlődésének tükrében.⁹ A második ignorabimus-tézis azonban egy filozófiai szempontból jóval makacsabb problémát vett célba: „Ez a másik megragadhatatlan a tudat” (17) írta; mégpedig abban az értelemben, miszerint „nem pusztán ismeretünk jelen állásánál nem magyarázható meg a tudat a materiális feltételeiből – ami vitán felül áll –, hanem a dolgok természete szerint soha nem lesz megmagyarázható ezekből a feltételekből” (uo.). Ez a szükségszerű határ a tudományos megismerés előrehaladásában szerinte már a tudat legalsóbb szintjén, az érzetadatok szintjén megjelenik: „Az élvezet vagy a fájdalom első rezdülésével, melyet a Földön az állati élet kezdetén a legegyszerűbb lény érzett, létrejött ez az áthidalhatatlan szakadék, és a világ immár kétszeresen is megragadhatatlanná vált” (18).

Fontos látni, hogy du Bois-Reymond nem a dualizmus talaján állva érvelt a második ignorabimus-tézis mellett: „A természetkutató számára tehát annak bizonyítása, hogy a szellemi folyamatok sohasem ragadhatók meg materiális feltételeikből, ezen folyamatok ősalapjára vonatkozó bárminemű feltételezéstől függetlenül végezhető” – írta (18), s élvezettel ecsetelte a szubsztanciadualizmus

⁸ Ezt a hagiografikus mozzanatot már a posztumusz beszédgyűjtemény-kiadás biográfiai előszava is szükségesnek látta kiemelni (du Bois-Reymond – Rosenthal 1912. VIII; vö. Ruff 1981. 75; Finkelstein 2013. 126).

⁹ du Bois-Reymond egyik támadási pontja, nevezetesen hogy miként lehet az erőátadást tényleges külső hatókok terminusaiban megmagyarázni, egy kommentátor szerint még a mai természettudomány számára is megoldandó feladat marad (Friebe 2007).

védelmére felhozott karteziánus tobozmirigy, a *causa occasionalis*, avagy a *harmonia praestabilita* elméleteinek problémáit. „Leibniz a két óráról szóló hasonlatában” – idézi du Bois-Reymond a materializmustól a panteizmusig és pánpszichikai spekulációkig jutó természettudós, Gustav Theodor Fechner (1801–1887) *bon mot*-ját – „elfeledkezett a negyedik és legegyszerűbb lehetőségről, nevezetesen arról, hogy esetleg a két óra, melyek összefüggését magyarázni akarjuk, valójában egy”.¹⁰ Magabiztos fellépésében du Bois-Reymond nem pusztán a természettudomány fejlődésére, hanem a természettudományos filozófia az előző évtizedek materializmus-vitájában (Carl Vogt, Ludwig Büchner, Jakob Moleschott) kialakított konszenzusára támaszkodik, amely „a lelki tevékenységet [*Seelenthätigkeiten*] az agy materiális feltételeinek termékeként mutatja be” (32). A materiális feltételek, mondja ennek megfelelően, az álom, a kábultság, a bódulat, a narkózis és számos betegség esetén nyilvánvalóan „befolyásolják a szellemi életet” (29), ami „bizonyos materiális kombinációk fokozatos eredményeként jött létre” (31) és lényegileg rokon az emberek és állatok esetén. Du Bois-Reymond szerint, aki a vitalizmus éles hangú kritikusai közé tartozott, az is magától értetődő, hogy a természettudós nem feltételezhet lelki folyamatokat ott, „ahol hiányzanak a szellemi tevékenység materiális feltételei egy idegrendszer formájában” (33).

Az ilyen bőkezű koncessziók esetén mi is az, amit du Bois-Reymond kétségbe von? A második ignorabimus-tézis arra az ezektől független kérdésre irányul, miszerint „valaha is megérthetjük-e a szellemi folyamatokat materiális feltételeikből” (31–32)? Összefüggésében tekintve du Bois-Reymond kérdése a megelőző évtizedek materializmus-vitájának – a „lelki tevékenység” (*Seelenthätigkeiten*) fent idézett megfogalmazásában is megmutatkozó – „a dualizmus irányába mutató tendenciájának” (Pauen 2007. 112) kontextusában értelmezendő. A hátsó ajtón át visszalopakodó, a materiális feltételek *termékeként* felfogott hiposztázált szellemi szubsztanciák azáltal kerülhetők el (vö. 102), hogy a materializmus a szubsztanciális megfogalmazásból egy módszertani kérdésfeltevésévé válik, nevezetesen azt a kérdést veszi célba, hogy miként magyarázhatja meg a természettudományos magyarázat azt, amit Fechner szavaival „belső szempont”-nak (Fechner 1860. 4) nevezhetünk? Ez a *módszertani materializmus* az, amelynek du Bois-Reymond határt akar szabni a magyarázati szakadék tételezésével: A saját tudománya eredményeinek extrapolációjaként elképzelhető, mondja, a szellemi folyamatok materiális feltételeinek egy olyan teljes ismerete, amikor mintegy „látnánk lezajlani egy adott számolási feladathoz tartozó agymechánikát”, tudnánk, hogy „a zenei érzés örömének a szén-, a hidrogén-, nitrogén-, oxigén-, foszfor- és más atomok milyen tánca felel meg a zenei érzéklet örömének, ezeknek az atomoknak milyen forgataga felel meg az érzéki élvezet tetőfokának”

¹⁰ du Bois-Reymond 1872. 31; az idézett szöveghely: Fechner 1860. 5. Du Bois-Reymond a későbbi kiadásokban finomította Leibniz-kritikáját.

(du Bois-Reymond 1872. 24). Az itt felvázolt típusú ismeretet du Bois-Reymond az *asztronómiai jellegű ismeret* fogalma segítségével specifikálja: „Egy materiális rendszer asztronómiai [jellegű] ismerete alatt annak összes részének és a részek kölcsönös elhelyezkedésének és mozgásának olyan ismeretét értem, hogy ezen részek helyzetét és mozgását egy tetszőleges múltbeli vagy jövőbeli időpontban ugyanazzal a bizonyossággal ki lehessen számolni, mint az égitestek helyét és mozgását a megfigyelések feltételezett korlátlan pontossága és az elmélet beteljesedése esetén” (21–22). Az asztronómiai jellegű ismeret tehát azt a hipotetikus állapotot reprezentálja, „amikor a világmindenséget természettudományos módon megismertük” (3). Ezt az ismeretet a „világképlet” (*passim*) tömöríti, amely képlet egyaránt alkalmas lehet prospektív vagy retrospektív állapotmeghatározásra – „megmondani, ki volt a vásálarcos”, avagy „kiolvasni azt a napot [...], amikor Anglia elégeti az utolsó kőszénét” (4) –, sőt du Bois-Reymond szerint a határérték-számítás segítségével a világképlet alapján a világ (immanens) eredetének és befejeződésének kérdését is megválaszolhatnánk. A *nervus demonstrandi* ezek után azon kérdés által jelöltetik ki, hogy „az emberi agy, vagy akárcsak a legalacsonyabb állat lélekszervének asztronómiai [jellegű] ismeretének feltételezése” (23) esetén, azaz ha az atomok táncát szemlélnénk, ha „teljesen átlátanánk a szellemi folyamatokkal időben állandóan, azaz feltehetően szükségszerűen egybeeső [materiális] folyamatokat” (24), akkor vajon *egyben megértenénk-e magukat a szellemi folyamatokat?* Du Bois-Reymond erre a kérdésre egy határozott nemi felel: „a szellemi folyamatok maguk a lélekszerv asztronómiai [jellegű] ismerete esetén is ugyanolyan érthetetlenek maradnának számunkra, mint most” (24–25). Az anyagi részecskék elrendeződéséből és mozgásából kiindulva nem lehet „hidat építeni a tudat tartományába” (25).

Az élőlőszóban elhangzott változat összefoglalója a gondolatmenet ezen döntő pontján lakonikusan ezt az érvet hozza fel: „Egyszer s mindenkorra érthetetlen, hogy egy halom molekulának miként lehetne nem közömbös, ahogyan elhelyezkednek és mozognak, tehát itt értünk a természettudományos megismerés második határához.”¹¹ Az első nyomtatott változatban ez a második ignorabimus-tézis mellett felhozott érv pusztán annyival egészül ki, hogy, amennyiben az atomoknak „nem lenne közömbös az elhelyezkedés- és mozgásmódjuk, akkor őket a monaszok módjára egyedi tudatta rendelkezőknek kellene tekintenünk” (du Bois-Reymond 1872. 26), amely feltételezés nyilvánvalóan semmivel nem járul hozzá a magyarázati szakadék betemetéséhez. A viktoriánus agnosztikus fizikus John Tyndall (1820–1893), aki szinte a plágiumot súroló módon átvette du Bois-Reymond gondolatmenetét,¹² az 1868. augusztus 19-én egy hasonló jel-

¹¹ *Tageblatt der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Leipzig 1872.* 5. szám (1872. augusztus 16.), 86.

¹² Lásd du Bois-Reymond 1872. 39, 19. jegyzet; du Bois-Reymond hatására vonatkozó utalás lehet: Tyndall 1879. 288; du Bois-Reymond elsőbbsége mellett foglal állást: Finkelstein 2013. 354, 66. jegyzet.

legű brit népszerű tudományos társaság fórumán elhangzott *Scopes and Limits of Scientific Materialism* (A tudományos materializmus hatókörei és határai) című előadásában ehhez az érvehhez a következő magyarázó megjegyzést fűzte: „Legyen például a *szeretet* tudata az agy molekuláinak jobbkezes spirális mozgásához társulva, a gyűlölet tudata pedig a balkezes spirális mozgáshoz. Ekkor tudnák, hogy amikor szeretünk, a mozgás az egyik irányú, és amikor gyűlölünk, a másik irányú; azonban a »miért« ugyanúgy megválaszolhatatlan maradna, mint előtte” (Tyndall 1871. 121). Azt, hogy du Bois-Reymond álláspontja kiélezett módon pusztán a *megértés lehetőségére* irányul, jól mutatja, hogy egy a későbbi kiadásokból elhagyott lábjegyzetben elutasítja a zombik lehetőségét: a tökéletes fizikai replika (azaz egy „ugyanolyan számú más szén-, oxigén- s. í. t. atomokkal megvalósított” replika) „ugyanazokkal az érzetekkel, késztetésekkel, képzetekkel” rendelkezne és az eredetivel „osztogna annak emlékezetképeivel, átöröklött és szerzett készségeivel stb.”, azt azonban „nem értenék meg”, hogy a tökéletes fizikai replika miként „közvetíti a lelki tevékenységet” (du Bois-Reymond 1872. 40, 24. jegyzet).

A német természetkutatók és orvosok társaságának 1877-es kongresszusán ismét egy plenáris beszéd foglalkozott a „természettudományos ismeret korlátaival”, amely a du Bois-Reymond-nal explicit módon szembehelyezkedő deklarációval zárult: „Tudjuk és tudni fogjuk!” (Nägeli 1877. 41) Az előadó, az organikus-inorganikus határterületen kutatásokat végző müncheni botanikus professzor Carl von Nägeli (1817–1891) joggal mutatott rá, hogy du Bois-Reymond azért lehetett ilyen magabiztos a tudat természettudományos magyarázatának lehetetlenségében, mert az asztronómiai jellegű ismeret formájában egy *rendkívül szűkre szabott definíciót* adott arról, hogy mi számít természettudományos ismeretnek, s így „a természet megismerése iránti igényünket mindörökké egy bizonyos területre kell korlátoznunk, elveszítve más, biztosan megalapozható területeket” (35). Ha azonban a természettudományos magyarázat egy megengedőbb definíciójából indulunk ki, azaz ha „minden természettudományos diszciplína lényegében magában leli meg jogosultságát” (uo.) – s ehhez Nägeli szerint az is hozzátartozik, hogy a morfológikus (leíró) természettudomány is matematizálnak tekintendő –, akkor a pluralistább magyarázatfogalom magában foglalhatja az „anyaghoz tapadó szellemi erők és mozgások” (37) magyarázatát. Ezt azért is kell előnyben részesítenünk, mert du Bois-Reymond álláspontja alapján a tudat egy magyarázati reziduum lenne, ami nélkül „ugyanúgy lezajlott volna a világtörténelem” (hiszen du Bois-Reymond szerint a szellemi folyamatok nem jelennek meg kauzális szereplőként a természeti világban), beleértve annak a szellemtudományokhoz sorolt részét: „tudat nélkül is teológiai és filozófiai disputációkat tartottak volna, megjelentettek volna, illetve adott esetben azok szerzőit elégették volna” (uo.). Megfordítva, du Bois-Reymond elvárásai túl erősek: „Ugyanazokat a korlátokat találjuk a szellemi folyamatoknál, mint a tisztán materiális folyamatok esetén” (38). Ennélfogva paradox módon éppen a

természettudományos magyarázat az első ignorabimus-tézisben is megfogalmazott korlátozottságából, abból, „hogy a legegyszerűbb inorganikus folyamatok létrejöttükben ugyanannyira hozzáférhetetlenek, mint az emberi agy legösszetettebb folyamatai, épül fel a természet egységes felfogásához vezető híd” (uo).¹³ Azzal, hogy az érvmenet konkluzivitása nagyban függ az asztronómiai jellegű ismeret restriktív fogalmától, valószínűleg maga du Bois-Reymond is tisztában volt, hiszen egy a későbbi kiadásokban megjelenő kritikai kiegészítés az asztronómiai jellegű ismeret fogalmát hiányolja Tyndall beszédéből, ami miatt az angol fizikus meg kellett maradjon az „Ignoramus” („jelenleg nem tudjuk”)-nál.¹⁴ Az sem kíván különösebb magyarázatot, hogy du Bois-Reymond gondolatmenete mélyen gyökerezik a francia materializmusban és általában véve az újkori filozófiában (mint ahogyan du Bois-Reymond maga sem formált különösebb igényt az eredetiségre).¹⁵

2. Az *ignorabimus-vita* korabeli filozófus résztvevői

Az *ignorabimus*-beszéd jelentőségét mintha éppen az adná, hogy egy nagyon kiélezett, a kor természettudományának kutatási határfrontján lévő, ugyanakkor meglepő és erős tézis egyfajta argumentatív alulmeghatározottsággal párosult, amely, kiegészülve a textuálisan instabil előadásszöveg apró változtatásaival, ideális platformot teremtett egy relevánsnak tartott vita számára. Du Bois-Reymond beszédére valóban sokféle, néha egészen meglepő reakciók érkeztek. A természettudománnyal szembeni oppozíció táborában a szónoklatot az ellentábor kapitulációjaként ünnepelték,¹⁶ míg du Bois-Reymond számos tudóstársra ugyanezen értelmezés mentén árulásnak tartotta azt. Számunkra azonban a filozófiai, különösen a professzionális filozófusok általi reakciók a legérdekesebbek.

¹³ Megjegyzendő, hogy érvelésének konstruktív részében Nägeli veszélyesen közel kerül a pánpszichizmushoz, illetve nem tűnik végiggondoltnak a pszichikai önismeret státuszára adott magyarázata.

¹⁴ du Bois-Reymond 1907. 64. 34. jegyzet. Érdemes hozzátenni, hogy du Bois-Reymond kritikája nem pontos, mivel Tyndall rendelkezett egy az asztronómiai tudáshoz hasonló fogalommal (vö. Tyndall 1871. 112), azt azonban fellazította, amikor az előadás zárszavában (122–123) felvetette az emberi tudás metamorfózisának lehetőségét.

¹⁵ Az 1880-as Leibniz-emlékbeszéd bevezetőjében du Bois-Reymond a két korábbi tézisérről azt mondta, azok már a korábbi beszéd megfogalmazásakor „triviális igazságnak tűntek” számára, a második *ignorabimus*-tézis kapcsán pedig külön szükségesnek tartotta kiemelni, hogy azt „régóta felismerte számos kitűnő gondolkodó” (du Bois-Reymond 1882. 61), hozzátéve: „téziseim semmit sem tartalmaznak, ami a régi filozófiai írásokban való olvasottság esetén ne lehetne ismert bárki számára, aki veszi erre a fáradságot” (62).

¹⁶ „A híres fiziológus – jellemezte ezt a típusú reakciót egy kortárs szemlélő – a tudatot, sőt mit több, magát a legegyszerűbb érzékletet a természetkutatás számára hozzáférhetetlennek deklarálta, miért ne ásná ki hát a metafizika és a régi böles fogalmi pszichológia ismét a bábfiguráit, azokat az üres területen táncoltatva. A rettegett madárijesztő eltűnt; [...] foglaljuk hát vissza vidáman a birodalmunkat.” (Lange 1875. 157.)

Az első ilyen reakcióra nem is kellett sokat várni, még ha az 1873. február 10. és 12. között a napilapként is funkcionáló osztrák hivatalos lap, a *Wiener Zeitung* esti mellékletének *Feuilleton*-jában megjelenő kritikai ismertetés szerzője a filozófiában autodidakta volt és professzori meghívásokat visszautasítva magánzóként működött. Eduard von Hartmann (1842–1906) ugyan egyetértőleg fogadta a természettudományos ismeret hatókörének du Bois-Reymond által kijelölt két határát (amiben a korábban magabiztosan dogmatikus tudomány „önvizsgálatá”-nak jelét látta, Hartmann 1873. 260), azonban az ismeretigényről való lemondás helyett az elfogadott módszertan tágítását, a „más kutatási módok és ismeretterületek általi kiegészítést és elmélyítést” preferálta (uo.). Szemben du Bois-Reymond természettudomány felőli kritikusaival, így Nägelivel, ez a kritika azonban nem egy differenciáltabb tudományos metodológia irányába, hanem egy a természettudományoktól fokozatilag különböző *természetfilozófia* felé mutatott. Hartmann ezt *first-order* metafizikaként képzelte el (Beiser 2014. 45), ami „a jelenségekből próbál visszakövetkeztetni a bennük megnyilvánuló lényegre” (Hartmann 1873. 268), ahogyan ezt az olvasó elé tárta az ekkorra már sikerkönyvvé vált *A tudattalan filozófiájában* (első megjelenés: Hartmann 1869).

Sejthető, hogy a filozófiai reakciók fókuszpontja a század sokarcú posztidealista Kant-recepciójának környékén keresendő (amelyhez egyébként Hartmann is sorolhatjuk, különösen későbbi alkotói korszakaiban). Itt rögvest egy másik korabeli *bestseller*-szerző, a filozófus, népnevelő és társadalmi reformer Friedrich Albert Lange (1828–1875) neve merül fel. Lange, aki 1872 óta Marburgban volt filozófiaprofesszor, és Hermann Cohen (1842–1918) habilitáltatásával a marburgi neokantianizmus létrejöttében is bábáskodott, 1872–1875-ben jelentette meg az *A materializmus története és aktuális jelentőségének kritikája* című művének immár kétkötetesre duzzadt második kiadását (amit 1974-ig még további nyolc kiadás követett), amely nem csak a materializmus történetének enciklopédikus igényű bemutatását nyújtotta, hanem a dogmatikussá merevedett materializmus kritikáját is. Ebben Lange nem másra, mint magára Kantra támaszkodott, ámde pusztán Kant „alapgondolatára”, azaz „kritikai gondolkodásának kiindulópontjára” – amivel szemben szerinte a kanti „rendszer egész kivitelezése csak a némileg stabilabb szerkezetben különbözik a többi német filozófus szellős fogalmi építményeitől” –, mivel „Kant sokkal fontosabbá válhat a materializmus kérdései számára az alapgondolata által megengedett kortárs átértelmezések révén, mint rendszerének rigid formájával” (Lange 1866. 233). Lange kezében Kant tehát egy antiidealista gondolkodóvá, sőt egy természettudóssá válik, akinek „transzcendentális esztétikáját először az érzékletek fiziológiája alapozta meg tudományosan” (Köhnke 1986. 251). A természettudományos dogmatizmus ellen azonban Lange jogosan invokálja Kant meggondolását, miszerint a totalitásra irányuló eszmék „pusztán az ésszerű szerveződésünkben rejlő egységtörekvések kifejeződései”, és „a metafizikai tévedések parttalan tengerébe zuhanunk, ha ezeknek rajtunk kívül objektív létezését tulajdonítunk” (Lange 1875. 54).

A „dogmatikus metafizikát” és a „dogmatikus materializmust” tehát Lange a „külvilágra irányuló tapasztalat területén bárminemű érvényességet nélkülöző”, ámde az „emberi felépítésben” [*Naturanlage*] gyökerező és praktikus hasznos ideák felől támadja (55).

Mindezek fényében nem meglepő, hogy Lange egy szövetséges megnyilvánulást látott du Bois-Reymond az egzakt tudományok mellett hitet tévő, ugyanakkor azok megismerési igényeinek határt szabó beszédében. Ez nem pusztán arra készítette őt, hogy du Bois-Reymond-t – a berlini fiziológus minden ellenkezése dacára¹⁷ – bevonja a kriticista táborba (ez a besorolás egyébként jogos lenne, hiszen az ignorabimus-tézisek, amint Lange megjegyzi, azon alapulnak, hogy „a világ szubsztanciáját a természettudományos gondolkodás anyagként és erőként kell gondolja”, s ekképpen du Bois-Reymond vállalkozása csak „töredéke a teljes ismeret kritikájának”, 158), hanem Lange a saját filozófusi erőnyeit is megcsillantja egy messzire vezető felvetéssel: Amennyiben az asztronómiai jellegű ismeret a tudományos megismerés ideális maximumát jelöli ki, akkor ennek az ismeretnek van egy alanya, aki számára egyfelől a világméplet révén teljesen érthető kell legyen a lelki folyamatok minden külső kifejeződése („a titkolt irigység legfinomabb árnyékát vagy a néma egyetértést éppen olyan jól előre jelezheti, mint a közönséges holdfogyatkozást”, Lange 1875. 159), másfelől ő mint a tudományos megfigyelő idealizációja rendelkezik a vonatkozó „érzelmi rezdülésekkel”, tehát semmi nem akadályozza meg őt abban, „hogy saját érzeteit behelyezze abba, amit maga előtt külsődlegesen lát” (159), hasonlóan ahhoz, ahogyan embertársainknak is analógiás átvitel révén tulajdonítunk érzelmeket.¹⁸ Lange tehát egyfelől kantianus alapokon állva elfogadja du Bois-Reymond ignorabimus-téziseit, melyekben az „ismeretelmélet kritikai álláspontjának megerősítését látja a természettudományok felől” (161), elutasítja viszont du Bois-Reymond következtetését, miszerint a tudomány számára a tudat pusztán egy „tulajdonságok nélküli” „némajáték” maradna: a tudomány „átlátja [az agy atomjainak] seregét, felismeri [mozgása]korlátaikat, de nem érti meg viselkedésüket” (du Bois-Reymond 1872. 28–29).

¹⁷ A filozófiai elődök iránti osztrénív nyitottság (lásd a 15. jegyzetet) ellenére beszéde 1880-as ismételésekor du Bois-Reymond – jól jelezve a természettudósok és a professzionális filozófusok között húzódó *de facto* diszciplináris határt – határozottan protestált érveinek a kriticista táborba helyezése ellen: „A filozófia Kant által történt átalakítása óta ez a diszciplína olyannyira egy ezoterikus jegyet öltött magára; az általános természetes ügyességű ész [*Mutterwitz*] és az érthető megfontolás nyelvét olyannyira elfelejtette, [...] és végül a mellette felnövő új világhatalommal, a természettudománnyal sokáig olyannyira ellenségesen állt szembe, hogy nincs mit csodálnunk, ha – kifejezetten a természettudósok között – még a filozófia korábbi napjaiból származó tényleges eredmények emlékezete is elveszett.” (du Bois-Reymond 1882. 62–63.)

¹⁸ Az asztronómiai jellegű tudás feltételezett alanya az analógiás érzelmeltulajdonítás esetehez képest nem rendelkezik az interszjektív érzelmkifejeződés szemléleti alapjaival, hanem, jegyzi meg joggal Lange (uo.), ezt a szemléleti bázist is a világmépletből származtatja.

Du Bois-Reymond reagált erre felvetésre a későbbi kiadások szövegének megváltoztatásával: „átlátja seregét, felismeri korlátaikat és a tapasztalat megtanítja értelmezni viselkedésüket, hogy az ennek vagy annak a szellemi folyamatnak felel meg; azt azonban nem tudja, hogy miért”.¹⁹ Csakúgy, teszi hozzá, mint ahogyan már a legalacsonyabb szinten, az érzékelésnél sem tudunk kapcsolatot találni az érzékszerv atomjainak mozgása és az érzéklet minősége között. Ez azonban véleményem szerint nem semlegesíti a Lange kritikája mögött rejlő megfontolást: *a tudat játéka nem kell néma maradjon*, hanem egy azt tárgyaló saját tudomány alkotható meg kiindulva a kitüntetett hozzáférési módból a saját tudatunkhoz (amely tudomány kiépítése után aztán feltehető az ennek a mechanisztikus természettudományhoz fűződő viszonyára irányuló kérdés). Ezt az új tudományt Lange még egy a természettudományokkal egységes keretben képzelte el, azonban hamarosan megjelennek a kísérletek egy a természettudományokkal módszertani opozícióban álló tudomány metodológiájának meghatározására, s ezen kísérletek számára – az egyébként maga az egység tudomány pártján álló – John Stuart Mill (1806–1873) logikája korabeli német fordítására hivatkozva elterjedő *Geisteswissenschaften* kifejezés válik hívószóvá.²⁰

A következő évtized elején jelent meg Wilhelm Dilthey (1833–1911) *Bewertung der Geisteswissenschaften* című műve, amelyben Dilthey explicit módon felhasználta du Bois-Reymond második ignorabimus-tézisét a szellem tudományok módszertani demarkációjához. Dilthey írásának deklarált célja, hogy „hogy a szellem tudományok relatív önállóságát próbálja megalapozni” (Dilthey 1959. 17, ford. 2004. 31), és ez az önálló mivolt mindaddig „nem vitatható”, mondja, „ameddig valaki azt nem állítja, hogy agyának felépítéséből, testének tulajdonságaiból képes levezetni és jobban megismerhetővé tenni a szenvedély, a költői megformálás, a gondolkodó kitalálás azon foglatát, melyet Goethe életének nevezünk” (9, ford. 24). Ennek megakadályozására pedig Dilthey kevésbé meglepő módon „legkiválóbb természetkutatóink egyiké”-nek „sokat vitatott értékezésé”-hez (uo., ford. 25) fordul, azonban egyúttal rafinált módon szétválasztja

¹⁹ du Bois-Reymond 1907. 44–45. A csatlakozó lábjegyzetben explicit módon utal Lange kritikájára ezen szövegváltoztatás kapcsán (65, 37. jegyzet).

²⁰ A közkeletű vélekedéssel ellentétben a *Geisteswissenschaften* szót már azt megelőzően is a mai, a természettudományokkal módszertani opozícióban álló értelemben használták (lásd Diemer 1968. 187), hogy megjelent volna Mill logikájának a heidelbergi kémikus, Jacob Heinrich Wilhelm Schiel (szül. 1813) által készített fordítása, amely Mill logikája hatodik könyvének címét (*On the Logic of the Moral Sciences*) *Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften*-ként németesítette volna (Mill 1863. 433); sőt, amint Diemer felhívja rá a figyelmet (Diemer 1968. 183, 20. jegyzet), a mill-i logika a bécsi klasszika filológus, Theodor Gomperz (1832–1912) vezetésével 1872–1873 között megjelentetett „autorizált fordítás” ismét visszatért a pontosabb szóhasználathoz (*Von der Logik der moralischen Wissenschaften*). A Mill-hivatkozás tehát talán inkább filozófiai program, mintsem filológiai megállapítás lehetett Dilthey részéről, aki ezt az etimológiát elterjesztette (Dilthey 1959. 5; első megjelenés: 1883, magyar fordításban: 2004. 21).

a du Bois-Lange vita a szellemtudományok demarkációjára felhasználható és fel nem használható részeit.

Amennyiben ugyanis a természettudományos megismerés határát „a látószerv tulajdonságnélküli anyaga bizonyos atomjainak elhelyezkedése és mozgása, valamint a látás” között húzzuk meg, amint du Bois-Reymond tette Langénak adott válaszában (du Bois-Reymond 1907. 45), azaz ha „[a]nnak lehetetlen volta, hogy a szellemi tényeket a mechanikus természeti rend tényeiből vezessük le”, pusztán az „eredetük [*Provenienz*] különbözőségén alapul” (Dilthey 1959. 11, ford. 2004. 26), akkor ez „nem akadályozza meg, hogy az előbbieket az utóbbiak rendszerébe besoroljuk” (uo., ford. 26–27) éppen az „egyformaságok rendszere” (uo., ford. 26), azaz a Lange által javasolt korrelációs megfontolás mentén. A belső tapasztalat azonban azt mutatja, hogy a szellemi élet egy másik része azonban nem hozható megfeleltetésbe „a természet menetének egyformaságaival” (11, ford. 27), s ezáltal „a tapasztaló megismerésben nem immanens korlátok jelentkeznek, hanem határok, melyeknél a természet megismerése végződik, és egy önálló, önmagát saját középpontjából kialakító szellemtudomány kezdődik” (11–12, ford. uo.). A tudat megmagyarázhatatlanságában (*Unbegreiflichkeit*) Dilthey tehát jó kantianus módjára egy fogalmi pontatlanságot vél felfedezni: amennyiben az ignorabimus pusztán a megismerés immanens korlátját jelöli, az „semmiképpen sem döntő ama kérdésben, hogy alárendelhetők-e a szellemi tények az anyagi megismerés összefüggésének” (12, ford. 27) – összhangban azazal, amit az „»érzetzfiziológai« Kant-értelmező” (Köhnke 1986. 233) Lange proponált. A megfeleltetések rendszere számára azonban *határt* jelent „az anyagról alkotott elképzelésünk és a tudatunkat megillető egység között [fennálló] elmentmondás” (Dilthey 1959. 14, ford. 2004. 29) – amit Dilthey, illeszkedve a mű programjához, „a tudatnak az öntudattal összefüggő egységére, a szabadságra és az erkölcsi életnek a szabadsággal összekapcsolt tényeire vonatkoztatva” felmutatott összehasonlíthatatlanságban vél meglelni (12, ford. 27; vö. 6, ford. 21–22).

Ennek alapján vállalkozik Dilthey a szellemtudományok demarkációjára, amelynek eljárásában még egy finomságra érdemes felhívni a figyelmet, ami egyben jól mutatja, hogy Dilthey szellemtudományok-konceptiója mennyire kötődik a Lange által kifejtett du Bois-Reymondt kritikához. Mivel nem tisztán szellemi lények vagyunk, a szellemtudományok – amelyek, ellentétben Dilthey késői, hermeneutikai megalapozásával, itt még tárgyterületi megalapozást kapnak – tárgyterületének konstitúciójakor figyelembe kell vennünk a természeti és a szellemi (kulturális, társadalmi, történeti) közti összefonódásokat (amelyek metafizikai megfelelője a transzcendentálfilozófia és a fizikalista álláspont antagonizmusa). Az összefonódás problémájára adott megoldását Dilthey a *Bevezetés*... egyedül megjelent első kötetében akként körvonalazza, hogy „szellemi tények és szellemi lények vannak [...] a külvilágban, a bennünk lévő a külvilágba helyező folyamatnál [*Vorgang von Übertragung*]; miként az elvakított szem, amely a napba tekintett, a nap képét a legkülönbözőbb színekben és a tér legkülön-

bőzőbb helyein újra felidézi, úgy sokszorozza meg felfogásunk belső életünk képeit, és úgy helyezi el azt különféle változatokban a bennünket körülvevő természeti egész különböző helyein” (20, ford. 34). A Lange javaslatával való strukturális hasonlóság még jobban megnyilvánul, amikor Dilthey egy bonyolult leírásban kifejti a nap-hasonlatot: ezt „egy analógiás következtetésként lehet ábrázolni és igazolni, amely ebből az eredetileg csak számunkra közvetlenül adott belső életből a vele összekapcsolt megnyilvánulásokról alkotott képzetek segítségével valamiféle – a külvilág rokon jelenségeinek megfelelő – rokon jellegűre, alapul szolgálóra irányul” (20–21, ford. [mód.] 35).

Saját vállalkozását Dilthey híres szavakkal egy olyan transzcendentálfilozófia továbbgondolásaként fogta fel, amely megismerő szubjektumának „ereiben nem valódi vér folyik, hanem a puszta gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve” (xviii, ford. 14), s ekképpen du Bois-Reymondt gondolatmenete és az ignorabimus-vita szervesen belefűződött a 19. századi posztidealista, tág értelemben vett Kant-recepció azon átalakulásába, aminek végpontját egy fél évszázad múltán a marburgi neokantiánus iskola utolsó nagy gondolkodója úgy jellemezte, hogy „az észkritika a kultúra kritikájává válik”.²¹

III. AZ IGNORABIMUS-VITA ÉS A KORAI FENOMENOLÓGIA

1. A második ignorabimus-érv szerepe Brentano metafizikájában

Mindeddig úgy tűnhetett, hogy a születőben lévő fenomenológiát nem érintette meg az ignorabimus-vita. Ez azonban pusztán Franz Brentano (1838–1917) a fenomenológia kialakulása számára meghatározó jelentőségű művének (*Pszichológia empirikus nézőpontból* = Brentano 1874) megjelenési dátuma alapján valószínűtlen. Du Bois-Reymond beszédének elhangzásakor Brentano ugyan Bajorországban tartózkodott, amint ez Brentano leveleinek keltezéséből megállapítható (Brentano – Stumpf 2014. 80–81), ámde éppen ez a levélváltás tanúsodik arról, hogy a rá következő év során Brentano intenzív irodalomkutatást végzett a készülő könyvéhez (108 skk.). Nehezen hihető tehát, hogy elkerülte volna figyelmét az előző év irodalmi szenzációja. Ezen történeti kontextus figyelembevételével kevésbé meglepő, hogy a *Pszichológia* lapjain egy alkalommal valóban említésre kerül „du Bois-Reymond Lipcsében, a természetkutatók összejövételén tartott előadása” (Brentano 1874. 221). Ezen szöveghely súlyának megítéléséhez érdemes elmélyednünk a mű keletkezésének, valamint

²¹ Cassirer 2001. 9; első megjelenés: 1923. A populáris kultúrában még évtizedekig jelen volt az ignorabimus-vita, s ennek révén más filozófusokhoz (pl. Ludwig Wittgenstein, lásd Bayertz *et al.* 2012. xxxi skk.) is eljutott, de véleményem szerint ezekben az esetekben nem beszélhetünk specifikusan filozófiai kapcsolódásról az ignorabimus-vitához.

Brentano pszichológiafogalma gondolati kontextusának és az erre vonatkozó érvek részleteiben.

„Egy új művel való mielőbbi előlépés rendkívül előnyös lenne” – tudósította Brentanot korábbi tanítványa, Carl Stumpf (1848–1936) 1873 tavaszán a Brentano bécsi professzori kinevezésével kapcsolatos informális tárgyalások állásáról (Brentano–Stumpf 2014. 97, vö. 108, 119). A *Pszichológia empirikus nézőpontból*, Brentano első önálló, nem akadémiai fokozatszerzéshez íródott műve tehát mintegy megrendelésre született, miután a bécsi fakultás egy kifejezetten a pszichológia területén aktív professzort keresett (Winter 1979. 370) és a korabeli német filozófia befolyásos alakja, Hermann Lotze (1817–1881) 1872 nyarán Brentanóra irányította a figyelmet (Lotze 2003. 572–573, vö. 595–596) a megakadt bécsi professzorkeresési folyamatban, ahol korábban egyébként még Dilthey neve is szóba jött (Dilthey 2011. 636).

Ez a keletkezési körülmény Brentano a műben szereplő pszichológia-fogalmának általános filozófiai törekvéseihez való viszonyát illetően játszik szerepet. A *Pszichológia empirikus nézőpontból* nyitófejezetében Brentano a pszichológiát az arisztotelészi hagyomány nyomában a „lélek tudományaként”, a „lélek sajátosságainak és törvényeinek” vizsgálataként határozta meg (Brentano 1874. 6), azonban a lelket nem az újkori metafizika által meghatározott módon a lelki szubsztancia – „a képzetek és más tulajdonságok szubsztanciális hordozója” (uo.) – értelmében vette (azaz a pszichológia nála nem a *metaphysica specialis* egyik ágát alkotja). Ez az álláspont egyébként egyetlen olvasó számára sem lehetett váratlan tekintve a könyv címében szereplő „empirikus” szót, melyet Brentano rögvest a mű felütésében nyomatékosított is: „álláspontom [nézőpontom; *Standpunkt*] a pszichológiában az empirikus álláspont; egyedül a tapasztalat szolgál számomra tanítómesterként” (v). Amint azonban egy korabeli recenzius meglepődve megjegyezte: „A szerző által rögvest az írása címében oly szándékosan kiemelt empirikus álláspont – szemben azzal, amit manapság elvárnánk – se nem a fiziológiai, se nem az ún. pszichofizikai.”²²

A pszichológia Brentano könyvében adott definíciójában valóban felbukkan egy meglepő, sőt innovatívnak tűnő aspektus, ami ráadásul az előbb tárgyalt késő 19. századi sokarcú Kant-recepcióhoz köthető, így például Lange kantiánus materializmusához, aki a szubsztanciális lélekfogalomra alapozott pszichológiában „az üres skolasztikus metafizika utóhatását” látta (Lange 1866. 460). Amint Brentano a lange-i kritikát összefoglalta: „Sem az érzékelés, sem a belső észlelés nem mutat nekünk egy szubsztanciát. Ahogyan az egyik esetben a meleg, a szín

²² Ulrici 1875. 290. A recenzió napjainkra elfeledett – vagy legfeljebb a német Shakespearerecepció részeként nyilvántartott – szerzője (1806–1884) évtizedeken keresztül a filozófia professzoraként működött Hallében (1834: rendkívüli, 1861: rendes professzori kinevezés), antihegelianus logikái és esztétikatörténeti művek mellett teista jellegű populárfilozófiai írások is születtek tollából, valamint a recenziót kiadó folyóirat szerkesztőjeként a korabeli filozófiai *establishment* tagjának is tekinthető.

és a hang fenomenjeivel találkozunk, úgy a másik esetben a gondolkodás, érzés, akarás jelenségei mutatkoznak. Egy olyan lényecget, amelyre tulajdonságként tapadnának, nem veszünk észre” (Brentano 1874. 13). A racionális pszichológia által feltételezett szubsztancia, más szavakkal, fikció, vagy legalábbis, még ha létezik is, nem lehet empirikus tudomány tárgya. A pszichológiának, idézi Brentano Friedrich Albert Lange megfogalmazását, egy „lélek nélküli pszichológiává” kell válnia (Lange 1866. 465; idézi Brentano 1874. 13).

Brentano álláspontjának a 19. század posztidealista Kant-recepció tág áramlatában történő pontosabb elhelyezéséhez még néhány történeti szempontot és az azokhoz kapcsolódó érvmeneteket kell figyelembe vennünk. Könyvében ugyanis Brentano a lélekszubsztancia elleni érveket fogadja el (összhangba hozhatóan a »bennem rejtező szubsztancialitás« meghatározott empirikus megismerése lehetőségének elvetésével a kanti pszichológiai paralógizmus feloldásában), azonban elutasítja az elérhető pszichológiai ismeret értékének lefokozását célzó érveket (melyek Kantnál abban a tudományelméleti megfontolásban csúcsosodnak ki, miszerint az »empirikus lélektan« soha nem érheti el természet-tudomány rangját, mivel a belső érzék fenomenjaira a matematika nem alkalmazható, illetve azzal kísérletek sem végezhetők). Ez a pozíció egyáltalán nem független Brentano személyes affiliációjától. A fiatal Brentano két szemeszteren át (1859–1860) Friedrich Adolf Trendelenburgnál (1802–1872) tanult Berlinben (Baumgartner–Burkard 1990. 20), sőt „alázattal és köszönettel” neki ajánlotta doktori disszertációját (Brentano 1862). A 19. századi Kant-recepció történetében Trendelenburg legfőképpen a jénai-heidelbergi professzor Kuno Fischerrel (1824–1907) folytatott vitája révén jelöl ki egy útelágazást: „Ha Kant a tér és az idő kizárólagos szubjektivitását szigorúan bebizonyította – foglalta össze Trendelenburg a vita tétjét annak leghevesebb évtizede végén –, akkor a (transzcendentális) idealizmushoz vezet az út; ha azonban nem bizonyította ezt be és bizonyításaiban nyitva hagyta a lehetőséget, hogy a tér és idő képzete a rajtunk kívüli dolgokra is érvényes, akkor szabad az út, hogy az ideálist a reálisban rögzítsük” (Trendelenburg 1869. 3). Trendelenburg saját, a korban ideárealizmusnak nevezett parallelizmusa ezt az utóbbi lehetőséget célozza meg a mozgás mint közvetítő kategória segítségével, amely „a belső gondolkodásban fajtája szerint ugyanaz, mint a külső természetben” (Trendelenburg 1862. 1. köt., 143).

A kanti transzcendentális esztétika a tér és idő empirikus realitását megengedő, ámde abszolút, transzcendentális realitását tiltó korlátozásának elvetése már önmagában megnyitja az utat a belső érzék fenomenálison túlmenő értelmezésére; azonban könyvében Brentano az általános filozófiai affiliáción túlmenően egy konkrét Kant-kritikához is csatlakozik (Brentano 1874. 12, 1. jegyzet). Ezen kritika szerzője a ma leginkább egy historiográfiai vállalkozás elindítójaként nyilvántartott Friedrich Ueberweg (1826–1871), egy korábbi generációs Trendelenburg-tanítvány, akit joggal tekinthetünk a vizsgált filozófus-közösség belsejében elhelyezkedőnek (például Lotzénál is tanult, és Langének Bonnban

kollégája és közeli barátja volt). Amint az „elhunyt nagy gondolkodó filozófus” és „barát”-ról (Dilthey 2011. 683) írott nekrológiájában már Wilhelm Dilthey rámutatott, egy egészen a klasszikus német filozófia periódusához tartozó Friedrich Schleiermacherig (1768–1834) és Friedrich Benekéig (1798–1854) visszanyúló gondolati tradíció részeként Ueberweg „vezette be az ismeretelméletbe a termékeny gondolatot, miszerint a belső tapasztalatban bárminemű megváltoztató médium nélkül adott számunkra valami valóságos, azáltal pedig a szubjektív idealizmus cáfolatának kiindulópontja (amely cáfolatra a külső észlelés elemzése nem alkalmas)” (Dilthey 1991. 157; első megjelenés: 1871). A trendelenburgi ihletésű ideárealista program – „a megismerés Kant által felállított korlátait nem a gondolkodás és a lét azonosságát posztuláló axiómával erőszakosan áttörni, sem a a gondolkodástörvények a magánvaló dolgokra történő valamiféle tudattalan átvitele révén megkerülni, hanem mintegy fokozatosan módszertanilag elbontani és meghaladni” (Ueberweg 1865. 44) – sarokköve Ueberwegnél valóban „a szükségszerűen hű közvetlen felfogása az aktuálisan bennem jelenlévő pszichikai képződménynek” (70), és eme „belső észlelés [*innere Wahrnehmung*] természetének pontos tárgyalása nyilvánítja ki a belső érzék kanti hipotézisének tarthatatlanságát” (71), azaz valósítja meg a kanti transzcendentális esztétika kiterjesztésének trendelenburgi programját.

Mindezek nem csak Brentano művének kontextusát alkotják, hanem éppen ezek a megfontolások bizonyulnak döntőnek a fenomenológia keletkezése szempontjából is. A *Pszichológia* lapjain Brentano mindezek alapján elhatárolódik a pszichológia szubsztancialista értelmezésétől, *mind* a hagyományos, wolffiánus metafizika (*psychologia rationalis*), *mind* a modern kísérleti természettudományoknak szubordinált tudomány (fiziológia, pszichofiziológia) formájában. A pszichológia mint empirikus tudomány „a pszichikai jelenségek tudománya” (Brentano 1874. 24), módszertani alapzata pedig a „saját pszichikai fenomének belső észlelése” (35). A „modern” (*jüngere*) pszichológia-definíció Brentano szerint azért részesítendő előnyben, mert kevesebb „metafizikai előfeltevést tartalmaz”. Nevezetesen „akár van lélek, akár nincs, a pszichikai jelenségek mindenképpen jelen vannak” (23). A pszichikai jelenségek brentanói elhatárolásának jelentőségére maga Edmund Husserl (1859–1938) mutatott rá a kialakuló fenomenológiai mozgalom alpművében, a századfordulón megjelent *Logikai vizsgálódásokban*. A pszichikai fenomének jelentősége – összhangban Brentano megjegyzésével, miszerint a pszichikai fenomének azok, „melyek a leginkább sajátak számunkra” (Brentano 1874. 25) – Husserl szerint abban áll, hogy ez a jelenségcsoport „magában foglal mindent, amit egy bizonyos *pregnans* értelemben pszichikai, tudott lét jellemez”, sőt, teszi hozzá Husserl megfogalmazva a filozófiai célkitűzését, „egyedül ezek szolgálnak konkrét alapként azon fundamentális fogalmak absztrakciói számára, melyek a logikában, az etikában, az esztétikában szisztematikus szerepet játszanak, nevezetesen azon fogalmak számára, melyek ezeknek a diszciplínáknak az ideális

törvényeit felépítik”.²³ Ez a vizsgálódás, „a tiszta fenomenológia” pedig, deklarálta Husserl a *Vizsgálódások* bevezetőjében, „neutrális kutatások területe, melyben különböző tudományok gyökereznek”. A pszichikai fenomének brentanói körülhatárolása tehát alapvető jelentőségű a fenomenológiai filozófiai program számára.²⁴ A „gyökereznek” szó involválta megalapozási viszony mégpedig Husserl a mű első kiadásakor vallott elképzelése szerint közelebből nézve úgy fest, hogy a tiszta fenomenológia egyrészt „a képzet-, ítélet- és ismeretelmények” leíró elemzésével szolgál, melyek azután a természettudományos pszichológiában nyerik el „genetikus magyarázatukat, az empirikus-törvényszerű összefüggések szerinti kutatásukat”, másrészt pedig „feltárja a »forrásokat«”, amelyekből a nem pszichologisztikusan értelmezett „tiszta logika alapfogalmai és ideális törvényei »erednek«”, azaz amelyek a „tiszta logika ismeretkritikai megértése” számára alapul szolgálhatnak.²⁵ Husserl a *Logikai vizsgálódások* első kiadásában képviselt metafizikai neutralizmusa, amint Dan Zahavi rámutatott, kritikai potenciállal rendelkezik mind a hagyományos értelemben, a belső reprezentáció és a külső valóság szembeállításaként felfogott realizmussal, mind az így értelmezett idealizmussal szemben, és ezt a kritikáját a tudat struktúrájának deskriptív analízise alapján fejti ki (Zahavi 2002. 98).

Úgy tűnik tehát, Brentano a *Pszichológia...* lapjain bemutatott gondolatmenete és annak kontextusa megvilágító erejű a fenomenológia a 19. század második felének mára nagyrészt feledésbe merült gondolkodói és Kant-értelmezői között gyökerező geneológiáját illetően. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, és a történet bonyolultsága szempontjából éppen az egyik csomóponti helyen találjuk Brentano művének utalását du Bois-Reymond-ra. Ritkán vesszük figyelembe, hogy Brentano 1874-ben megjelent műve egy torzó, amely az ígéret szerint hat ún. könyvből (tartalmi egységből állt volna), azonban csak az első két könyvet tartalmazó első kötet látott napvilágot, sőt a folytatása nem is készült el (egyébként kísértetiesen hasonló sors jutott osztályrészül Dilthey 1883-as *Bevezetés...*-ének). Amíg azonban Dilthey *Bevezetés...*-ének első könyve a tervezett egész mű által szolgáltatandó ismeretelméleti megalapozás elővételezését nyújtotta, addig Brentano esetében nem ilyen triviális a megjelent rész viszonya

²³ Husserl 1984. 378–379 (az 1901-ben megjelent első kiadás szövegváltozata alapján); ford. (módosításokkal): Varga–Zuh 2009. 26–27.

²⁴ Jól jelzi Husserl ezen deklarációjának helyiértékét a fenomenológia történeti önképe számára, hogy Martin Heidegger külön említi a *Logikai vizsgálódások* szóban forgó paragrafusát (Heidegger 2007. 95; első széleskörű megjelenés: 1969), amikor kísérletet tesz, hogy a Brentanóhoz és Husserlhez fűződő saját viszonyát – saját szavaival, a szöveg első kiadásába fel nem vett előszó szerint: „a gondolkodás mesterségének tanulóéveit” (152) – egy retrospektív teleologikus értelmezési keretbe helyezze.

²⁵ Husserl 1984. 6–7 (az első kiadás szövegváltozata szerint). Az itt jellemzett megalapozási viszony részletes kibontására Husserl később (23) vállalkozik, amely szöveghely azonban a második kiadás legátdolgozottabb részei közé tartozik.

Brentano tervezett egész vállalkozásához. „Az utolsó könyv” – árulja el Brentano a megjelent első kötet előszavában – „a pszichikai és a fizikai szervezetünk [*Organismus*] kapcsolatáról fog szólni, és ott fogunk azzal a kérdéssel is foglalkozni, hogy elgondolható-e a pszichikai életünk fennállása a test elpusztulása után” (Brentano 1874. v). Később pedig egy elejtett megjegyzésében így fogalmaz: „A halhatatlanságról szóló vizsgálódás során [...] deduktív módon kell majd eljárni”, sőt „nem kerülheti meg, hogy tekintettel legyen a metafizika néhány törvényére (jobban, mint azt egy fenomenális [*phänomenale*] fizika teszi)” (95). Azt, hogy ez metafizikai ambíció, amelyek szinte tételesen visszaveszi a megjelent műből kiolvasható metafizikai neutralitás a fenomenológia keletkezése szempontjából döntő jelentőségű elemeit, nem holmi vörös farok volt Brentano részéről a bécsi oktatáskormányzat klerikális hangjainak elcsitítására, hanem legmélyebb meggyőződésének kifejeződése, Brentano levelei és a tanítványok beszámolóí egyaránt bizonyítják.²⁶ Elég egyébként egyetlen pillantást vetnünk Brentano egyetemi előadásainak jegyzékére (közli: Antonelli 2001. 439–445), hogy lássuk, Brentano rögvest bécsi egyetemi működésének első évében *Kiválasztott metafizikai kérdések* címmel tartott előadást, ezt megelőzően az utolsó megtartott würzburgi szemeszterben (1872/73) pedig nem pusztán *Isten létezéséről* hirdetett meg órát, hanem a pszichológiai előadásában is, amint Stumpfnek írta, „hétmérföldes lépésekkel haladt a halhatatlanság bizonyítása felé” (Brentano – Stumpf 2014. 91).

Ugyan Brentano esetén még mindig nem készült el a hagyaték kritikai össziadása, de az 1872/73-as würzburgi pszichológiai előadás kéziratainak terjedelmes szemelvényeit nemrég nagyrészt közreadták, ami lehetővé teszi, hogy képet kapjunk Brentano a halhatatlanság bizonyításához vezető érvmenetéről. Az előadás legutolsó fejezete a beszámolóknak megfelelően valóban az „A pszichikai és a fizikai fenomének kapcsolata, valamint a pszichikai élet halhatatlansága” címet viselte (közreadja: Rollinger 2012. 275–276). Brentano szerint a materializmus azt állítja, hogy pszichikai fenoménjeink „metafizikai módon” alkotnak egységet „a szervezettel, különösen az aggyal, valamint talán a gerincvelővel és az idegekkel” (275). Az előző évtized materializmus-vitájának hatására konszenzusként tűnik – amelyből a maga részéről du Bois-Reymond is kiindult –, hogy a természettudomány ezt „már bizonyította az állatok pszichikai fenoménjai esetén” (uo.). Amíg azonban du Bois-Reymond a fizikai világ zártságát feltételezte és arra kereste a választ, hogy annak természettudományos magyarázata által magyarázatot lelhetünk-e a »belső szempontra«, Brentano egy egészen más kiutat választott: „Túl korán ül diadalt a materializmus, amíg nem bizonyította, hogy minden pszichikai funkciónk közös az állatokéival” (uo.). Brentano tehát abban az irányban keres megoldást, hogy a tudományos világmagyarázat, a világképlet

²⁶ Carl Stumpf egészen egyértelműen fogalmazott a Brentano-emplékkötetbe írt visszaemlékezésében: „A metafizika volt gondolkodásának kezdete és vége” (1919. 98).

nem tartalmaz minden tudati jelenséget, mégpedig a külön szférához tartozó jelenségek gyökere szerinte „az absztrakt fogalmak birtoklása és hiánya, amelyhez a magasabb ítélete, valamint a szeretet és a gyűlölet fenomenjei kapcsolódnak” (uo.). Fontos látni, hogy Brentano itt korántsem azon az úton indul el, amit Lange kritikája nyomán a kantiánus hagyomány választott (és amely olvasatot a *Pszichológia* pszichológiadefiníciója lehetővé tesz), hanem a felsőbb pszichikai szféra különbözőségét *egy különböző szubsztanciában* alapozza meg: „A magasabb pszichikai fenomének egy önálló fizikai részhez tartoznak. Ez érzékfeletti, nem létrehozott, a semmiből teremtett, nem mulandó [...]. Ezáltal válik biztosítottá az ember halandósága a legnemesebb részében.” (uo.) Brentano az előadás gondolatmenetét egy kriptikus utalással zárja: a halhatatlanság ellenzőinek „fő érve adja számunkra a bizonyítás építőkövét” (276). Ez az utalás világosabbá válhat, ha összevetjük egy korábbi, hasonló tematikájú előadásról szóló tanítványi beszámolóval (Stumpf 1919. 106), ami alapján úgy tűnik, hogy Brentano éppen az „emberek és az emberszabású majmok agyfelépítésének hasonlóságát, amire a materialisták támaszkodtak”, használta fel egy analógiás következtetés révén a halhatatlanság lehetőségének bizonyítására, támaszkodva az emberek és az állatok „lelki működése közti tagadhatatlan hatalmas különbségre”, mint amely egy immateriális lélekszubsztancia feltételezését valószínűsíti.

Lényegében ez az egyetlen aspektus, ami utat talált a *Pszichológia* megjelentezt szövegébe, mégpedig a második könyv negyedik fejezetébe, ahol Brentano azt vizsgálja, hogy a tudat egységével – amit Brentano „az együtt fennállóként belsőleg észlelhető” fenomének „reális egységeként” határozott meg (Brentano 1874. 214) – a tudatszerv milyen materialista felfogásai kompatibilisek. Nem cáfolja például ezt az egységet a korallok tudatosságának kérdése, amennyiben nem feltételezzük, hogy a számtalan apró állatka egy közös belső észleléssel rendelkezik, amely a szeparálható tudatfenoméneket mind átfogná. Hasonlóan nem érinti a tudat egységét, ha ugyanazon az emberi testen belül egy másik én található (hiszen annak pszichikai fenomenjeihez nem férhetek hozzá a belső észlelésemmel). Brentano ugyancsak nem lát kihívást a több részre vágott giliszta példájában, „amelynek gyakran minden jele a legfélreérthetlenebb jelét adja a szándékos mozgásnak, azaz érzületnek és képzetnek” (217). A lélek több részre oszthatóságának ilyen klasszikus példájánál található Brentano *egyetlen explicit előreutalása* a „hatodik könyvre” (218, 1. jegyzet), és a fentiek fényében az sem meglepő, hogy a lélek „egymástól elválasztható kvantitatív részeinek” feltételezése mellett foglal állást. A lélek általa megkívánt egysége kompatibilis továbbá a részek időbeli váltakozásának feltételezésével, még azzal is, „ha valaki feltételezi, hogy az én egy testi szerv, ami folyamatos anyagcserében vesz részt” (221). Egyetlen esetet zár ki Brentano: „Egyedül az atomista hipotézishez, amely minden szervet dolgok sokaságaként tekint, nem csatlakozhat természetesen az, aki egy szervet szeretne feltételezni a tudat hordozójaként” (uo.). Az atomista hipotézis azért elfogadhatatlan Brentano számára, mert az a

reális egység helyett önálló dolgok kollektívumát feltételezi (vö. 205). „Hacsak nem úgy – teszi hozzá –, mint Du [sic!] Bois-Reymond a természetkutatók lipcei gyűlésén tartott előadásában”, aki Brentano rekonstrukciója szerint az atomista hipotézisnek „a természettudományos területen folyó kutatás regulatív elveként tulajdonít értéket” (221).

Du Bois-Reymond második ignorabimus-tézise tehát valóban Brentano érvelésének egy centrális, a könyv sugallta és a valódi álláspontja közti diszkrepanciát jól exponáló helyén kerül elő; azonban az is beigazolódik, hogy az ignorabimus-tézis legkülönbözőbb értelmezések számára szolgálhat hordozófelületként. Brentano legalábbis láthatóan úgy érti du Bois-Reymond téziséét – eltérve attól a kantianus értelmezéstől, amelybe a mű pszichológia-fogalma beleilleszhetőnek tűnik (és a fenomenológia számára irányadó is volt) –, mintha du Bois Reymond a világmépletet (az atomista természettudomány ideálját) egy pusztá regulatív elvként tekintené, *megengedve a tudat egy nem-atomista, szubsztanciális értelmezését*. Aligha lehetne nagyobb távolság a kantianus és a brentanói értelmezés között.

2. Életrajzi kapcsolatok Husserl és az ignorabimus-vita között

Az ignorabimus-vita főszereplői nem tartoznak azok közé, akikre Edmund Husserl a legtöbbet hivatkozott a kortársai közül. A Husserl-életműben fellelhető sporadikus utalások – talán egyetlen kivétellel²⁷ – Emil du Bois-Reymond testvérére, a matematikus Paul du Bois-Reymond-ra (1831–1889) vonatkoznak, akinek *Általános függvényelmélet* című könyvét (P. du Bois-Reymond 1882) Husserl gyakran forgatta, amikor az 1890-es évek elején a geometriai és a hétköznapi térfogalom viszonyán (az érett fenomenológiája felől szemlélve: a térkonstitúció kérdésein) dolgozott.²⁸ Biográfiai tények azonban arra utalnak, hogy Husserl számára ismert kellett legyen du Bois-Reymond ignorabimus-beszéde. 1878 tavaszi és 1880/81 téli szemesztere között Husserl a berlini egyetemen tanult, azaz Berlinben volt akkor, amikor a Leibniz-évforduló alkalmából 1880. július 8-án Emil du Bois-Reymond a második ignorabimus-beszédét tartotta, sőt az is elképzelhető, hogy hallgatta du Bois-Reymond *Az aktuális természetkutatás néhány eredményeiről* című, rendszeresen meghirdetett egyetemi előadását, melyről a berlini fiziológus maga mondta, hogy abban az évek során előadta „az általa

²⁷ Husserl 1983. 299.

²⁸ Lásd pl. a tervezett „tér-könyv” diszpozíciójához csatlakozó munkafeljegyzéseket (Husserl 1983. 403), amelyek egyben azt is bizonyítják, hogy Husserl ekkor valóban olyan témákkal foglalkozott – éppen Paul du Bois-Reymond kapcsán: „az ideális fogalmak keletkezése” (uo.) – amely Husserl 1930-as évekbeli filozófiájának is alapkérdése maradt. Megjegyzendő, hogy Husserl ebben az 1890-es évekbeli munkaperiódusban kellett Paul du Bois-Reymond könyvével megismerkedjen, mert a habilitációs értekezésének 1891-ben megjelent változatában szereplő utalások hiányoznak az 1887-ben megjelentetett fragmentumból (Husserl 1970. 48 vö. 317).

kialakított bizonyítékát annak, hogy a szellemi folyamatok soha nem lesznek megérthetők materiális feltételeikből” (du Bois-Reymond 1886. 138). Azt azonban biztosan tudjuk, mégpedig maga Husserl visszaemlékezéséből, hogy amikor Husserl Bécsben tanult filozófiát, az 1886-os félévben hallgatta Brentano szemináriumát, aminek tárgya éppen du Bois-Reymond *Über die Grenzen der Naturerkenntnis* című műve volt (Husserl 1987. 306; első megjelenés: 1919). Sajnos semmilyen feljegyzés nem maradt fel ezen szeminárium tartalmáról, azonban Brentano intenzíven foglalkozhatott du Bois-Reymond téziseivel, hiszen ez egy másik tanítványát, Christian von Ehrenfels-t (1859–1932) arra sarkallta, hogy ugyanezen tavaszi szemeszterben egy külön könyvben konfrontálódjon Emil du Bois-Reymond téziseivel.²⁹ Az ignorabimus-vita tehát a Brentano-tanítványok érdeklődésének középpontjában állhatott éppen akkor, amikor Husserl ehhez a csoporthoz csatlakozott.³⁰

Ráadásul egy másik életrajzi kapcsolatot is felfedezhetünk: Emil du Bois-Reymond egyik lánya, Aimée (1862–1941) a matematikaprofesszor Carl Rungével (1856–1927) kötött házasságot. Husserl még közös berlini diákéveik során kötött barátságot Rungével, ami még intenzívebbé vált, miután Runge 1904-ben Göttingenbe került (lásd pl. Husserl 1994. 3. köt. 9, 22. jegyzet). Családi barátság alakult ki Aimée Runge testvérével, Lucy du Bois-Reymond-dal (1858–1915; lásd pl. 9. köt. 341, 40. jegyzet). A Husserl és a Runge családok közti kapcsolat azután is megmaradt, hogy Husserl 1916-ban Freiburgba kapott kinevezést (például Husserl fia lakott ideiglenesen Rungééknál lakott göttingeni tanulmányai során; lásd 3. köt. 31), sőt még 1937-ből is adatolható a kapcsolattartás özvegy Runge asszonnyal (pl. 9. köt. 490). Nehezen képzelhető tehát el, hogy Husserl emlékezetének horizontjáról eltűnt volna a du Bois-Reymond lányok apjának filozófiai határátlépése, amivel Husserl még diákkorában részletesen foglalkozott Brentano szemináriumán, sőt talán élőben is hallgathatta Berlinben. Ez a speciális közvetítési mód egyben megmagyarázza, hogy – amint látni fogjuk – Husserl gondolkodásában egy diffúz alapmotívumként, nem pedig specifikus vitacikk formájában volt jelen az ignorabimus-vita.

²⁹ Lásd Fabian 1986. 17. Ehrenfels ezt az írását, amely első filozófiai műve, még tavasszal, a bécsi akadémia filozófiai és történeti osztályának 1886. április 7-i ülésén benyújtotta (*Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. 112/2 [1886] 423), és egy bizottsági jóváhagyást követően az akadémia közleményeinek sorában, illetve különnyomatban jelent meg (Ehrenfels 1886). Az értekezésben Ehrenfels a pánpszichizmus álláspontját képviseli, ami, mint láttuk, du Bois-Reymond szerint is egy legitim válasz az ignorabimus-kihívására (ráadásul a korban ritkának sem nevezhető).

³⁰ Érdemes hangsúlyozni, hogy Husserl viszonya Brentanóhoz feltehetően csak az utolsó Bécsben töltött szemeszter idejére vált olyan intenzívvé, mint ami Husserl későbbi hagiografikus visszaemlékezéseiben tükröződik (vö. Varga 2015. kül. 101).

3. Az *ignorabimus-érvek jelentősége Husserl metafizika-fogalma számára*

Brentanohoz hasonlóan Husserl filozófiája is gyakran jelenik meg antimetafizikai alapállásúként – s Husserl programszerű íásaiban transzcendentálfilozófiáját valóban szívesen szembeállította a „metafizikai konstrukciókkal” (pl. Husserl 1976. 119; első megjelenés: 1913) – s ezért fontos látni, hogy a metafizikai ambíciók nem csak Husserl 1887. október 24-én tartott *Über die Zielen und Aufgaben der Metaphysik* (A metafizika céljairól és feladatairól) című egyetemi székfoglaló előadását jellemezheték (Schuhmann 1977. 22–23), hanem egy explicit metafizika-fogalmat találunk Husserl íásaiban rögvest az 1890-as évek derekán, Husserl tágabb filozófiai érdeklődésének megjelenésekor. Az 1896 nyári szemeszterében elhangzott logika-előadás fennmaradt szövegének gondolatmenete a metafizika szükségességét abból kiindulva bontja ki, hogy a tudomány implicit szabálykövetésen alapul, s ezért szükséges a tudomány eljárás módjának explicit tematizálása. Ez a megfogalmazás Trendelenburg híres kijelentését idézi, miszerint a „tudományok sikerrel próbálják meg sajtáságos útjaikat járni, azonban részben anélkül, hogy számot adnának a módszerről (hiszen a tárgyukra, s nem az eljárásra irányulnak)”, s ezért válik szükségessé Trendelenburg szerint ezeket a módszereket „megfigyelni és összehasonlítani, a nem tudatost tudatossá tenni és a különbözőt egy közös eredetükben megérteni”³¹ – ami új célt adhat a filozófiának a poszthegeliánus kor krízése után. Husserl, Trendelenburghoz igazodva, az előfeltevések általános vizsgálatát a logika (más néven a tudománytan)³² feladatának tartja, a metafizika feladatát pedig úgy határozta meg, mint „azon általános előfeltevések tisztázása és vizsgálata, melyeket a valóságot tárgyaló tudományok [*Wirklichkeitswissenschaften*] a reális létezőről tesznek” (Husserl 2001a. 5) A „metafizikai megalapozás” – mondja Husserl, egy alig leplezett kritikus oldalvágással a század első harmadának domináns idealista filozófiai iskolái felé – „legkevesébe sem ezen tudományok konkrét eredményeinek egy absztrakt fogalmi misztikából történő dialektikus megszövését jelenti” (uo.).

Ez a metafizika-definíció, amely kisebb változtatásokkal bekerült Husserl saját *Logikai vizsgálódásai* ezen előadásszöveg alapján kidolgozni kezdett és a századfordulón megjelent első kötetébe (Husserl 1975. 26–27), még joggal kerülhette el nagyobb részt a szakirodalom figyelmét, hiszen önmagában alig tartalmaz újat a filozófia posztidealista, ismeretelméleti feladatmeghatározásának

³¹ Trendelenburg 1862. iv. Az idézett szöveg változatlan formában szerepel a mű Husserl által használt 1870-ben megjelent, „harmadik, bővített” kiadásában is.

³² Ugyan Husserl terminushasználatát nyilvánvalóan befolyásolták Bolzano-olvasmányélményei, fontos megjegyezni, hogy Bolzano a tudományt még nem a filozófia poszthegeliánus ismeretkritikai célkitűzése felől, hanem egy polihisztorikus ismeretideál felől definiálta mint a tudás rendszerezett bemutatásának tudományát, azaz mint „ami megtanít bennünket más tudományokat – tulajdonképpen csak tankönyveiket – bemutatni” (Bolzano 1985. 36; első megjelenés: 1837).

elterjedt konszenzusához képest (Köhnke 1986. 35 skk.; Hansen 2000. 51; Beiser 2014. 20 skk.). Ezért érdekes, hogy három szemeszterrel később, a fragmentárisan fennmaradt *Ismeretelmélet és a metafizika alappontjai* című egyetemi előadásában (1898/99) Husserl a metafizika feladatának meghatározását az ignorabimus-gondolattal kapcsolja össze. A kiindulópont itt is a metafizika trendelenburgi szellemű apológiája, amelynek kifejtése során Husserl immár leplezetlenül kinyilvánítja filozófiai preferenciáit: „A természetkutatók azonban, amikor metafizikáról beszélnek, mindig a filozofálás egy válfaját tartják szem előtt, amint az a hegeli iskolában garázdálkodott” (Husserl 2001b. 233). Erre alapozni a metafizikakritikát azonban Husserl szerint egy – ahogy ma mondanánk – szalmabáb érvelés (*straw man argument*): „egy mumust [Popanz; madárijesztőt] állítanak fel és harcolnak ellene a »metafizika« címszava alatt” (uo.). Valójában a „metafizika egy olyan nagy igény a tudomány számára, ami alól a természetkutató sem tud mentesülni: mihelyst elkezd reflektálni a tudománya alapjairól, a metafizikába jut, csak éppen egyáltalán nem akarja a gyereket a tiltott néven nevezni” (uo.). Mindeddig aligha találkoztunk egy különleges megállapítással (eltekintve talán a modern argumentációelméleti fordulatok régiségére vonatkozó megfigyeléstől), az azonban tanulságos, hogy Husserl, amikor a következő óra elején összefoglalja az előadás gondolatmenetét, miként próbálja meg kibontani azt, hogy a tudományok miért nem tudnak elég mélyre hatolni vizsgálatainkban (ami már a trendelenburgi program gyenge pontját is jelentette, aki a tudományoknál mélyebb szintet az »organikus világnézet« teleologikus metafizikájában vélte megtalálni). Husserl szerint „a valóság speciális tudományai, azaz a tapasztalati tudományok egyáltalán nem tudják biztosítani a valóság kiemertő ismeretét” (251). Ellenkezőleg, „akármilyen nagyszerűek is sikereik, bizonyos értelemben a felszínen ragadnak, és pontosabban nézve egyáltalán nem is tűzik ki feladatuk, hogy a valóság legvégső és legmélyebb ismeretét vívják ki számunkra” (uo.). Az, hogy ennek mi az oka Husserl szerint, számunkra már nem szolgálhat meglepetéssel: „Feladatuk inkább az, hogy eligazítsanak minket a tapasztalati világban, mégpedig az elgondolható legteljesebb módon, nevezetesen hogy egzakt törvényképleteket fedezzenek fel, amelyek által előre ki tudjuk számítani a jelenségek jövőbeli folyását, az elmúltakat pedig rekonstruálni tudjuk. Amennyiben azonban ezt a feladatot teljesen megoldottnak tekintjük, azzal még nyilvánvalóan nem oldódna meg minden probléma a valóságra tekintettel; éppen ellenkezőleg: a legvégső és legmélyebb realitásproblémák éppen hogy megoldatlanok maradnának” (uo.)

Úgy tűnik, mondhatnánk némi iróniával, hogy Husserl örökölte du Bois-Reymond-tól azt a meggyőződést is, miszerint a magyarázati rés léte nem kíván különösebb magyarázatot. Ez azonban nem jelenti azt, hogy eddigi értelmezői fáradozásaink hiábavalók lettek volna. Először is azt, hogy Husserl számára a világméretű és a mélyebb megértés közti, a második ignorabimus-tézisben megcélzott különbség egy *döntő fontosságú architektonikai pozíciót jelöl ki*, már abból

is láthatjuk, hogy Husserl, amikor a – közvetlenül a mű megjelenése után „félkész, egyenetlen, nem teljesen kiérlelt”-ként jellemzett (Husserl 1994. 5. köt., 77) – *Logikai vizsgálódások* után elkezdett foglalkozni a mű ismeretelméleti pozíciójának filozófiai teljességű kidolgozásával, ismét a metafizika fenti fogalmához és az ignorabimus-féle magyarázati réshez tért vissza. „A metafizika feladata” – írta Husserl 1903-ban a kortárs logikai irodalomról szóló recenziósorozatában (amely az évtizednyi hosszúságú publikációs lakúna kevés megjelentetett publikációinak egyike) – a terminus bevett értelme szerint az lenne, „hogya a reális létező legvégső, abszolút érvényes határozmányait kifejtse a pusztán előzetes és relatív érvényes határozmányok zűrzavarából az empirikus tudományokban” (Husserl 1979. 168). Ez a demarkáció Husserl szerint arra támaszkodik, hogy az empirikus tudományok „törvényképletekre” irányulnak „a jelenségvilágban történő eligazodáshoz”, amelyek segítségével „a fenomenális létező és esemény lefolyását előre és visszamenőleg rekonstruálni lehet” (uo.). Az ignorabimus-féle demarkációt az empirikus tudományok és a „legvégső és a legmélyebb” megértés között Husserl mind 1898/99-ben, mind 1903-ban „ellenőrizetlen előfeltevések sokaságá”-hoz köti (Husserl 2001b. 251), amit a husserli értelemben vett metafizika „az ismeretkritikában nyert felvilágosító belátások folytonos felhasználásával” tud tisztázólag célba venni (Husserl 1979. 169). A természettudományok (és a mindennapi életvilág) előfeltevéssége pedig éppen az a pont, ahol Husserl az immár filozófiaként fellépő fenomenológiát bevezeti (mégpedig ugyanebben a recenziósorozatban, rögvest ebben az évben): A természettudományok – beleértve az empirikus tudományként tekintett pszichológiát is – „előre adott objektivációkat előfeltételeznek, amelyek értelmét, amelyek lehetőségének felvilágosító tisztázását nélkülözni tudják, amint az a tény mutatja, hogy ezek a tudományok az ismeretkritika segítségével nélkül is virágba borultak” (206). Azonban éppen ezek az objektivációk határolják el a természettudományos megismerést a végső és mélyebb megismeréstől: „éppen ezekből a kritika előtti objektivációkból – az ének és a nem-ének, a »saját« és az »idegen« én közti különbségtételek, a közvetlen tudati adottságok értelmező behelyezése »pszichikai tevékenységekként és állapotokként« a saját énbe és a fizikai dolgok és állapotok, »idegen« személyek, élmények s.í.t. értelmező kihelyezése az énen kívül – nos, ilyen kritika előtti objektivációkból erednek az ismeret lehetősége metafizikai problémájának nehézségei” (uo.). Ezeket a kritikai objektivációkat pedig az „ismeret fenomenológiája” hivatott lebontani (uo.), amelynek feladata az „ismeretelményeket [...] minden a reális-immanens [*reell*] tartalmukon túlmenő értelmezéstől tartózkodva rögzíteni, elemezni és ezáltal a logikai eszmék »tulajdonképpeni« értelmét, általános lényegét evidenciára hozni” (amire Husserl az iménti közbeékelte mondatrészben példákat is próbált hozni). Azt, hogy ez a megfogalmazás jelentős előrelépés Husserl számára az immár általános filozófiai igénnyel fellépő fenomenológia módszertani tudatosulásában, jól jelzi, hogy itt explicit módon elutasítja a fenomenológia korábban alkalma-

zott deskriptív pszichológiaiaként történő jellemzését, sőt programmatikus helyeken – így a *Filozófia mint szigorú tudományban* (Husserl 1987. 36, 1. jegyzet; első megjelenés: 1911) és a *Logikai vizsgálódások* 1913-as újrakiadásának előszavában (Husserl 1975. 12–13) – vissza utal erre a recenzióra.

Az ignorabimus-tézis tehát fontos módszertani szerepet töltött be Husserl fenomenológiai filozófiájának kialakulásában, mivel mintegy *kijelölte azt az architektonikai helyet, ahol a filozófiai igénnyel fellépő fenomenológia demarkációja megtörtént a természettudományos ismerethez képest.*³³ Azt, hogy ez a demarkáció önmagában még nem szerepelt a filozófia trendelenburgi ihletésű ismeretelméleti célkitűzésében, mindennél világosabban mutatja annak továbbfejlődése a klasszikus marburgi neokantiánus program irányába. Cohen ugyan kezdetben még egy „köztes pozíciót” (Vaihinger 1892. 547) töltött be a Fischer–Trendelenburg vitában, azonban fokozatosan – különösen *Kant tapasztalatelmélete* című programadó munkája 1885-ös második kiadásában, amely a „vízválasztó a *Kritika* pszichologisztikus, illetve a neokantianizmusra jellemző antipszichologista olvasata között” (Pollok 2010. 362) – elutasította a transzcendentális esztétika empirikus pszichológiával kompatibilis értelmezését és immár kizárólagosan a tudományos tapasztalatot teszi meg az elemzés talapzatátul. Husserl esetén joggal beszélhetünk a Lange és Ueberweg nevével fémjelzett pozíciók Brentano *Pszichológiája*-nak manifeszt olvasata által közvetített recepciójáról, azonban Husserl önálló filozófia álláspontja számára kardinális kérdés, hogy miként pontosítható ez a belső szféra és miként választható el a természettudományként értelmezett pszichológiától (Husserl fejlődéstörténetének terminusaiban: miként egyeztethető össze a *Logikai vizsgálódások* első kötetének antipszichologizmusa a fenomenológia deskriptív pszichológiaiaként történő jellemzésével a második kötetben). Erre a választ, mint láttuk, a tudomány által hordozott látens objektivációk felmutatása jelenti (összhangban a fenomenológiai filozófia a század első évtizedében jellemző ismeretelméleti irányultságával), azonban az az *architektonikai hely*, ahol ezt Husserl beveti – pontosabban az, hogy a klasszikus marburgi programmal szemben van egy önálló, »legvégső« stb. szféra –, a második ignorabimus-tézis alapján definiálódik. Ez abban is megmutatkozik, hogy a transzcendentális fenomenológia Husserl gondolkodása fejlődésével készségesen elfoglalja a metafizika szerepét, mégpedig azáltal, hogy, amint Husserl már 1911-ben magyarázta egy levélben, a világbeli létezők tudományait „a fenomenológiai (konstitutív) lényegtanra vonatkoztatja és annak forrásából értelme végső magyarázatát, azaz igazságtartalma végső meghatározását adja” (Husserl 1994. 6. köt., 50).

³³ Ezek szerint az ignorabimus-vita – hasonlóan a Husserl és Hermann Lotze közti viszony ismeretelméleti aspektusaihoz (lásd: Varga 2013) – a husserli fenomenológia specifikus filozófiafogalmának kialakulását meghatározó és egyben megvilágító konkrét történeti források egyikeként tekinthető.

4. Az *ignorabimus-érvek* visszatérése a fenomenológiai ontológiák rendszerén belül

Az *ignorabimus-tézis* hatástörténete a husserli fenomenológiai filozófiában azonban még egy csavart tartogat: Husserl ugyanis évtizedekkel később újra felfedezte az *ignorabimus-rést*, *ezúttal a fenomenológiai ontológiák rendszerén belül*. Ez feltehetően nem független attól, hogy Husserl 1905-ben egy személyes találkozás hatására elkezdett foglalkozni a Dilthey filozófiájával. Ennek a találkozásnak Husserl nemcsak évtizedek távlatából tulajdonított döntő fejlődéstörténeti impulzust (Husserl 1994. 6. köt, 275), hanem őt rögvest Dilthey írásaival való foglalkozásra készítette (Schuhmann 1977. 89). Ennek kapcsán találkoznia kellett a Husserl-könyvtárában eredetiben megtalálható *Bevezetés...*-sel és annak az *ignorabimus-vitára* vonatkozó álláspontjával. Amikor pedig Husserl a *természet* és a *szellem* ontológiáinak fenomenológiai megalapozása során a kettő különbségéhez jut, az *ignorabimus-tézis* módszertani megkülönböztetéssé kimunkált Dilthey-féle értelmezéséhez nyúlt: „azt, ami az emberi életben a pszichikai-reálist alkotja, soha sem lehet egy egzakt természettudományos módszerrel meghatározni mint természettörvényi predikátumok ideális szubsztrátumát, mint valamit, amit bármely megismerő meghatározott módszerrel kidolgozhat a jelenségekből és amit egy laplace-iánus szellem előre kiszámolhatna” (Husserl 2001c. 216). Ezt a megkülönböztetést pedig Husserl is egy tudományelméleti demarkáció értelmében tekinti: „Ebben már a természettudomány és a szellemtudomány [*Geisteswissenschaft*] teljes különbsége nyilvánul meg, amely utóbbi oldalon található egy teljes, egész és jó értelemben vett pszichológia” (uo.). Azt, hogy ugyan nem egy nevesített filozófiai vitaként, hanem inkább egy diffúz – a kulturális referenciapontok elhalványulása miatt már nem du Bois-Reymond nevéhez kötött – módon, azonban meghatározóan jelen volt Husserl gondolkodásában az *ignorabimus-tézis* ezen másik, tudománydemarkációs értelmezése is, mi sem mutatja jobban, mint hogy a késői főmű, a torzóban maradt *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* utolsó Husserl által írt lapjain, a pszichológia-fogalom elemzésén át a transzcendentális fenomenológiáig vezető út részeként Husserl ismét megerősítette: „A világ ontológiájának eszméje, a világ objektív egyetemes tudományának eszméje, amely egy univerzális *a priori*ra támaszkodna, ami szerint minden lehetséges világ *more geometrico* megismerhető lenne – ez a meg Leibniz-et is csábító eszme – egy nonszensz, A lelkek birodalma számára elvileg nincs ilyen ontológia, nincs olyan tudomány, amely a fizikai-matematikai eszme típusához tartozna, jóllehet a lelki lét is kutatható transzcendentális egyetemességben és teljesen rendszeresen, elvi lényegáltalánosságban egy a priori tudomány formájában.”³⁴ Elhatárolódásában pedig mintha az *ignorabimus-tézis* kettős használatára is utalna: „A fenomenológ-

³⁴ Husserl 1962. 268–269, ford. (mód.) 1998. 1. köt., 322.

gia megszabadít bennünket a tudományos rendszer régi objektivisztikus eszméjétől (a matematikai természettudomány elméleti formájától), majd ez követően a lélek olyan ontológiájának eszméjétől, amely a fizika analógiája lehetne.”

IV. ÖSSZEFOGLALÁS: AZ IGNORABIMUS-VITA MINT TERMÉKENY PERSPEKTÍVA A FENOMENOLÓGIA DEMARKÁCIÓIRA

2006-ban, a magyar analitikus-kontinentális vita csúcspontján teljes joggal és találoán fogalmazódott meg, hogy az érett fenomenológia számára „a tudományok nem az igazság végső terepének bizonyulnak, hanem csupán az értelemadás egy speciális változatának, amelyet ráadásul súlyos és tisztázatlan előfeltevések terhelnek” (Ullmann 2006. 247). A fenomenológia keletkezése, különösen ha annak a 19. századba vezető nyomait követjük, egy sokkal differenciáltabb képet mutat, amely azonban a fenti megállapítást egyáltalán nem érvényteleníti, hanem éppen annak geneológiáját nyújtja. A hivatásos természettudósok filozófiai határátlépései, melyek éppen tudományuk filozófiai határainak megállapítását célozták, nem csak a német és magyar természettudomány, valamint a populáris irodalom köreiben rezonáltak, hanem az ignorabimus-vita elérte a professzionális filozófusokat is – különösen azokat, akik a 19. század tág értelemben vett, posztidealista kantianus tradíciójához sorolhatók. A fenomenológia eredeténél álló Franz Brentano számára az ignorabimus-vitához történő kapcsolódás éppen a brentanói pszichológiafogalom manifeszt olvasata által jelzett az érzetfiziológiai kantianizmus felé mutató kapcsolódások – amelyek a formálódó fenomenológia számára is irányadónak bizonyultak –, illetve a mű dokumentumból kirajzolódó szerzői intenciója közti diszkrepancia szempontjából vált megvilágító erejűvé. Edmund Husserl számára, akinek szinte diákkorára esett az ignorabimus-vita, sőt személyes szálakon is kapcsolódott annak fő aktorához, a természettudományok hatókörének korlátozására szánt második ignorabimus-tézis tulajdonképpen azt az architektonikai pozíciót jelölte ki, ahol a tudatfilozófiai örökség fenomenológiává változhatott, sőt Husserl azt az invenciózus módszert is recipiálta, ahogyan Friedrich Albert Lange és főként Wilhelm Dilthey az ignorabimus-vita egyes érveit a szellemtudományok módszertani demarkációjára vetette be. Az ignorabimus-vita tehát egy történetileg fundált lehetőséget kínálhat a husserli fenomenológia architektonikai alakzatának, valamint a természet- és szellemtudományokhoz fűződő viszonyának felfejtésére. Tekintve, hogy az ignorabimus-vitával csak nemrég kezdett újra foglalkozni a szakirodalom – sőt eddig azt nem kapcsolták a korai fenomenológiához –, aligha túlzás ezen gazdag tanulságokat a fenomenológia keletkezése egy eddig feltáratlan fejezetének tekinteni.

Érdemes ezeket a megállapításokat egyben a fenomenológia és az analitikus filozófia sokat elemzett kapcsolata, illetve különbözősége felől is szemügyre

venni. Amint a két irányzat keletkezéstörténetének kapcsolatát vizsgálva máshol érveltem (Varga Péter András 2011. 106–107), a kétségtelenül fellelhető történeti érintkezési pontok adta optimizmus mellett talán érdemes egy bizonyos óvatosság fenntartása is: az »inter« értelmében vett kölcsönös összefonódás és megtermékenyítés alakzatai meglehetősen ritkák, és a remélt hozadék sok esetben inkább csak abban nyilvánul meg, hogy az összekapcsolási kísérletek saját álláspontunk megértésére hatnak vissza. Ez természetesen korántsem kevés, különösen ha az elméleti alternatívák, a sorozatos váltóállítások felismerése a másikat illető túlzó leegyszerűsítések, bináris oppozíciók lebontásával is együttjár. Az, hogy az ignorabimus-vita és annak kontextusai egységben mutatják a hagyományosan különböző filozófiai irányzatok geneológiájához sorolt szerzőket – hozzájárulva az őket összekötő graduális elméleti elmozdulások egy történetileg beágyazott rekonstrukciójához –, mintha éppen ehhez a tanuláshoz illeszkedne.³⁵

Mindezek mellett talán egy historiográfiai jellegű szempont is megfogalmazható: Az ignorabimus-vita mint egy máig ható filozófiai téttel rendelkező, ámde hús-vér filozófiai vita mentén történő orientálódás egyben azt az esélyt is hordozza a filozófiatörténeti vizsgálódás számára, hogy elkerülje az antikvarianizmus és anakronizmus dilemmáját (vö. Beiser 2014. 13). Jelen írás tehát egyben esettanulmánynak is tekinthető ezen historiográfiai megközelítés lehetőségeinek felmutatásában. Végül pedig vizsgálódásaink eredménye – legalábbis eredményeim szerint – nem csak ráirányíthatja a figyelmet a fenomenológia keletkezésének történeti és egyben filozófiai kontextusát jelentő poszthegeliánus 19. századi német akadémiai filozófiára hanem egy – ugyan nem kizárólagos, de ismeretbővítést jelentő, új jellegű – megértését adhatja annak a „különös, bonyolult viszony”-nak (Ullmann 2009. 178), ami a husserli filozófiát a kanti gondolati örökséghez fűzi.

IRODALOM

- Ambrus Gergely 2015. *Tudományos elméfilozófia. A parallelizmustól a materializmusig*. Budapest, L'Harmattan.
- Antonelli, Mauro 2001. *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*. Freiburg, Alber.
- Bärenbach, Friedrich [Medveczky Frigyes] 1877. Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani. *Kosmos. Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwicklungslehre*. 1/4. 359–365.
- Bärenbach, Friedrich [Medveczky Frigyes] 1878. *Gedanken über die Teleologie in der Natur. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften*. Berlin, Theobald Grieben.

³⁵ Ugyanehhez a tanuláshoz illeszkedik véleményem szerint a két irányzat keletkezéstörténete lehetséges kapcsolódási pontjainak vizsgálata egy eddig ismeretlen kéziratot is bevonva (Varga 2016).

- Baumgartner, Wilhelm – Burkard, Franz-Peter 1990. Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke. In Thomas Binder *et al.* (szerk.) *International Bibliography of Austrian Philosophy / Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie (IBÖP)*. 1982–1983. Amsterdam, Rodopi. 17–53.
- Bayertz, Kurt *et al.* (szerk.) 2007. *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 3: Der Ignorabimus-Streit*. Hamburg, Meiner.
- Bayertz, Kurt *et al.* (szerk.) 2012. *Der Ignorabimus-Streit*. (Philosophische Bibliothek, 620.) Hamburg, Meiner.
- Bayertz, Kurt *et al.* 2012. Einleitung der Herausgeber. In Bayertz *et al.* 2012, vii–xxxvii.
- Beiser, Frederick C. 2014. *After Hegel. German Philosophy 1840–1900*. Princeton, Princeton University Press.
- Bolzano, Bernard 1985. *Wissenschaftslehre §§ 1–45*. Szerk. Jan Berg. (Bernard Bolzano-Gesamtausgabe, I 11/1.) Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Brentano, Franz 1862. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg, Herder.
- Brentano, Franz 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig, Duncker & Humblot.
- Brentano, Franz – Stumpf, Carl 2014. *Briefwechsel 1867–1917*. Szerk. Margret Kaiser-el-Safti. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Cassirer, Ernst 2001. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Szerk. Birgit Recki. (Gesammelte Werke [Hamburger Ausgabe], 11.) Hamburg, Meiner.
- Dannemann, Fr[iedrich] (szerk.) 1919. Aus Emil du Bois-Reymonds Briefwechsel über die Geschichte der Naturwissenschaften. *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften*. 18–19/4/5, 1/2. 267–274, 1–8.
- Diemer, Alwin 1968. Die Differenzierung der Wissenschaften in die Natur- und Geisteswissenschaften und die Begründung der Geisteswissenschaft als Wissenschaft. In Alwin Diemer (szerk.) *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert*. Meisenheim am Glan, Anton Hain. 174–223.
- Dilthey, Wilhelm 1959. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band*. 4., unveränderte Auflage. Szerk. Bernhard Groethuysen. (Gesammelte Schriften, 1.) Stuttgart, B. G. Teubner.
- Dilthey, Wilhelm 1991. *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: Portraits und biographische Skizzen, Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*. 3. kiadás. Szerk. Ulrich Herrmann. (Gesammelte Schriften, 15.) Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, Wilhelm 2004. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. 2., átdolgozott kiadás. Szerk. és ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Dilthey, Wilhelm 2011. *Briefwechsel 1852–1911. Band I: 1852–1882*. Szerk. Gudrun Kühne-Bertram – Hans-Ulrich Lessing. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- du Bois-Reymond, Emil 1872. *Über die Grenzen des Naturerkenntens*. 2. kiadás. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Emil 1882. *Über die Grenzen des Naturerkenntens. Die sieben Welträthsel*. 5. kiadás. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Emil 1886. *Reden. Erster Folge. Literatur, Philosophie, Zeitgeschichte*. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Emil 1907. *Über die Grenzen des Naturerkenntens. Die sieben Welträthsel*. 10. kiadás. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Emil 1912. *Reden*. Szerk. Estelle du Bois-Reymond. Leipzig, Veit & Comp.

- du Bois-Reymond Emil 1914. *Művelődéstörténet és természettudomány*. Ford. Kukuljevič József. (Darwin-könyvtár, 7.) Budapest, A „Darwin” népszerű természettudományi folyóirat kiadóhivatala.
- du Bois-Reymond, Estelle – Rosenthal, Julius 1912. Biographie und Gedächtnisrede. In Emil du Bois-Reymond *Reden*. Zweite vervollständigte Auflage. Leipzig, Veit & Comp.
- du Bois-Reymond, Paul 1882. *Die allgemeine Functionenlehre. Erster Theil. Metaphysik und Theorie der mathematischen Grundbegriffe: Grösse, Grenze, Argument und Function*. Tübingen, H. Laupp.
- Ehrenfels, Christian von 1886. *Metaphysische Ausführungen im Anschlusse an Emil du Bois-Reymond*. Wien, Alfred Hölder.
- Fabian, Reinhard 1986. Leben und Wirken von Christian v. Ehrenfels. Ein Beitrag zur intellektuellen Biographie. In Reinhard Fabian (szerk.) *Christian von Ehrenfels: Leben und Werk*. (Studien zur österreichischen Philosophie, 8.) Amsterdam, Rodopi. 1–64.
- Fechner, Gustav Theodor 1860. *Elemente der Psychophysik. Erster Theil*. Leipzig, Breitkopf und Härtel.
- Finkelstein, Gabriel Ward 2013. *Emil du Bois-Reymond: Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth-Century Germany*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Friebe, Cord 2007. Das bleibende Rätsel der Kraft: du Bois-Reymonds erstes Ignorabimus im Lichte der modernen Physik. In Kurt Bayertz *et al.* (szerk.) *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 3: Der Ignorabimus-Streit*. Hamburg, Meiner. 118–131.
- Hansen, Frank-Peter 2000. *Geschichte der Logik des 19. Jahrhunderts: eine kritische Einführung in die Anfänge der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Hartmann, Eduard von 1869. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin, Carl Duncker.
- Hartmann, Eduard von 1873. Anfänge naturwissenschaftlicher Selbsterkenntnis. *Wiener Abendpost. Beilage zur Wiener Zeitung*, 260, 268–269, 276.
- Heidegger, Martin 2007. *Zur Sache des Denkens*. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (Gesamtausgabe, 14.) Frankfurt am Main, Klostermann.
- Husserl, Edmund 1962. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. 2. kiadás. Szerk. Walter Biemel. (Husserliana, 6.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1970. *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Szerk. Lothar Eley. (Husserliana, 12.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage*. Szerk. Elmar Holenstein. (Husserliana, 18.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband*. Szerk. Karl Schuhmann. (Husserliana, 3/1.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Szerk. Bernhard Rang. (Husserliana, 22.) The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1983. *Studien zur Arithmetik und Geometrie: Texte aus dem Nachlass (1886–1901)*. Szerk. Ingeborg Strohmeier. (Husserliana, 21.) The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Szerk. Ursula Panzer. (Husserliana, 19/1.) The Hague, Martinus Nijhoff (Kluwer).
- Husserl, Edmund 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Szerk. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. (Husserliana, 25.) Dordrecht, Martinus Nijhoff (Kluwer).
- Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. (Husserliana Dokumente, 3.) Dordrecht, Kluwer.

- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága*. Szerk. Mezei Balázs, ford. Berényi Gábor *et al.* Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2001a. *Logik. Vorlesung 1896*. Szerk. Elisabeth Schuhmann. (Husserliana Materialien, 1.) Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2001b. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Szerk. Elisabeth Schuhmann. (Husserliana Materialien, 3.) Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2001c. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Szerk. Michael Weiler. Husserliana Materialien, 4. Dordrecht, Kluwer.
- Köhnke, Klaus Christian 1986. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lange, Friedrich Albert 1866. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn, J. Baedeker.
- Lange, Friedrich Albert 1875. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant*. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Iserlohn, J. Baedeker.
- Lotze, Hermann 2003. *Briefe und Dokumente*. Szerk. Reinhardt Pester. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Medveczky Frigyes 1882. Kant főművének történeti jelentősége és hatása. *Budapesti Szemle*. 32/72. 344–365.
- Mill, John Stuart 1863. *System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. Zweiter Theil*. Zweite deutsche, nach der fünften des Originals erweiterte Auflage. Ford. Jacob Heinrich Wilhelm Schiel. Braunschweig, Vieweg.
- Nägeli, Carl von 1877. Ueber die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss. In *Amtlicher Bericht der 50. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in München vom 17. bis 22. September 1877*. München, F. Straub. 25–41.
- Pauen, Michael 2007. Vom Streit über die Seelenfrage bis zur Erklärungslücke. Wissenschaftlicher Materialismus und die Philosophie der Naturforscher im Vergleich mit dem Physikalismus der Gegenwart. In Bayertz 2007, 102–125.
- Pollok, Konstantin 2010. The 'Transcendental Method'. On the Reception of the *Critique of Pure Reason* in Neo-Kantianism. In Paul Guyer (szerk.) *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press. 346–379.
- Rollinger, Robin D. 2012. Brentano's Psychology from an Empirical Standpoint: its Background and Conception. In Ion Tănăsescu (szerk.) *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*. Bucharest, Zeta Books. 261–309.
- Ruff, Peter W. 1981. *Emil du Bois-Reymond*. Leipzig, B. G. Teubner.
- Schuhmann, Karl 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. (Husserliana Dokumente, 1.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Stumpf, Carl 1919. Erinnerungen an Franz Brentano. In Oskar Kraus (szerk.) *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*. München, C. H. Beck. 85–149.
- Szaniszló Albert 1886. A természettudományi megismerésnek végső határai. *Budapesti Szemle*. 48/119. 287–302.
- Thanhoffer Lajos 1898. *Emlékbeszéd Du [sic!] Bois-Reymond külső tagról*. (A Magyar Tudományos Akadémia elhúnyt [sic!] tagjai fölött tartott emlékbeszédek, 9. kötet 8. szám.) Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Trendelenburg, Adolf 1862. *Logische Untersuchungen*. Zweite, ergänzte Auflage. Leipzig, S. Hirzel.
- Trendelenburg, Adolf 1869. *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung*. Leipzig, S. Hirzel.

- Tyndall, John 1871. *Fragments of Science for Unscientific People. A Series of Detached Essays, Lectures and Reviews*. London, Longmans, Green, and Co.
- Tyndall, John 1879. Virchow and Evolution. *Popular Science Monthly*. 14. 266–290.
- Ueberweg, Friedrich 1865. *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. Zweite, neu bearbeitete Auflage. Bonn, Adolph Marcus.
- Ullmann Tamás 2006. Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 50/3–4. 227–251.
- Ullmann Tamás 2009. Husserl és Kant. In Varga–Zuh 2009, 178–199.
- Ulrici, Hermann 1875. Psychologie vom empirischen Standpunkte [...]. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 67. 290–305.
- Vaihinger, Hans 1892. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band*. Stuttgart, Union.
- Varga Péter András 2011. A nem létező tárgy. Az analitikus filozófia és a fenomenológia közös problémája a 20. század elején. In Bács Gábor et al. (szerk.) *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest, L'Harmattan. 83–110.
- Varga, Peter Andras 2013. The Missing Chapter from the *Logical Investigations*: Husserl on Lotze's Formal and Real Significance of Logical Laws. *Husserl Studies*. 29/3. 181–209.
- Varga, Peter Andras 2015. Was hat Husserl in Wien außerhalb von Brentanos Philosophie gelernt? Über die Einflüsse auf den frühen Husserl jenseits von Brentano und Bolzano. *Husserl Studies*. 31/2. 95–121.
- Varga, Peter Andras 2016. The Non-Existing Object Revisited: Meinong as the Link between Husserl and Russell? In Mauro Antonelli – Marian David (szerk.) *Existence, Fiction, Assumption. Meinongian Themes and the History of Austrian Philosophy*. (Meinong Studies / Meinong Studien, 6.) Berlin, Walter de Gruyter. 27–58.
- Varga Péter András–Zuh Deodáth (szerk.) 2009. *Husserl és a logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan.
- Winter, Eduard 1979. *Ketzerschicksale. Christliche Denker aus 9 Jahrhunderten*. Berlin, Union.
- Zahavi, Dan 2002. Metaphysical Neutrality in Logical Investigations. In Dan Zahavi – Frederik Stjernfelt (szerk.) *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*. (Phaenomenologica, 164.) Dordrecht, Kluwer. 93–108.