

V.I. Lenin

Materialisme en empiriokriticisme

Kritische opmerkingen bij een reactionaire filosofie

Geschreven: 1908

Bron: Uitgeverij Progres — Moskou

Vertaling: Uitgeverij Progres

Deze versie: Spelling aangepast. De aantekeningen van de uitgeverij zijn niet overgenomen. Behoudens een uitzondering zijn dus alle voetnoten van Lenin zelf.

Transcriptie: Adrien Verlee

HTML: Adrien Verlee voor het Marxists Internet Archive, oktober 2005

Meer : [Anti-Dühring](#) en [Dietzgen](#)

Inhoudsopgave

Voorwoord bij de eerste uitgave

Voorwoord bij de tweede uitgave

[Bij wijze van inleiding. Hoe bepaalde 'marxisten' in het jaar 1908 en bepaalde idealisten in het jaar 1710 het materialisme weerlegden](#)

[I. De kennistheorie van het empiriokriticisme en van het dialectische materialisme. I](#)

1. Gevoelens en complexen van gevoelens
2. 'De ontdekking van de wereldelementen'
3. Principiële coördinatie en 'naïef realisme'
4. Heeft de natuur vóór de mens bestaan?
5. Denkt de mens met zijn hersenen?
6. Over het solipsisme van Mach en Avenarius

II. De kennistheorie van het empiriokriticisme en van het dialectische materialisme. II

1. Het 'ding op zichzelf' of V. Tsjernow weerlegt Fr. Engels
2. Over de 'transcendentie' of W. Bazarow 'bewerkt' Engels
3. L. Feuerbach en J. Dietzgen over het ding op zichzelf
4. Bestaat er een objectieve waarheid?
5. Absolute en relatieve waarheid of over het door A. Bogdanow bij Engels ontdekte eclecticisme
6. Het criterium van de praktijk in de kennistheorie

III. De kennistheorie van het dialectische materialisme en van het empiriokriticisme. III

1. Wat is materie? Wat is ervaring?
2. Plechanovs fout ten aanzien van het begrip 'ervaring'
3. Over causaliteit en noodzakelijkheid in de natuur
4. Het 'beginsel van de economie van het denken' en het vraagstuk van 'de eenheid van de wereld'
5. Ruimte en tijd
6. Vrijheid en noodzakelijkheid

IV. De filosofische idealisten als medestrijders en opvolgers van het empiriokriticisme

1. De kritiek op het kantianisme van links en van rechts
2. Hoe de 'empiriosymbolist' Joesjkewitsj zich vrolijk maakte over de 'empiriocriticus' Tsjernow
3. De immanentiefilosofen als medestrijders van Mach en Avenarius
4. Waarheen ontwikkelt zich het empiriokriticisme?
5. A. Bogdanows 'empiriomonisme'
6. De 'theorie van de symbolen' (of hiërogliefen) en de kritiek op Helmholtz
7. Over tweeërlei kritiek op Dühring
8. Hoe kon J. Dietzgen bij de reactionaire filosofen in de smaak vallen?

V. De nieuwste revolutie in de natuurwetenschap en het filosofische idealisme

1. De crisis in de moderne fysica
2. 'De materie is verdwenen'
3. Is beweging zonder materie denkbaar?
4. De twee richtingen in de moderne fysica en het Engelse spiritualisme
5. De twee richtingen in de moderne fysica en het Duitse idealisme
6. De twee richtingen in de moderne fysica en het Franse fideïsme
7. Een Russische 'idealistische fysicus'
8. Het wezen en de betekenis van het 'fysische' idealisme

VI. Empiriokriticisme en historisch materialisme

1. Excursies van de Duitse empiriocritici op het gebied van de sociale wetenschappen
2. Hoe Bogdanow Marx verbetert en 'verder ontwikkelt'
3. Over de 'grondslagen van de sociale filosofie' van Soeworow
4. Partijen in de filosofie en filosofische warhoofden
5. Ernst Haeckel en Ernst Mach

Besluit

Aanvulling op § 1 van hoofdstuk IV. Van welke kant kritiseerde N. G. Tsjernysjewski het kantianisme?

Voorwoord bij de eerste uitgave

Een hele reeks van schrijvers die marxisten willen heten heeft bij ons in de loop van dit jaar een ware veldtocht tegen de filosofie van het marxisme ondernomen. In minder dan een half jaar zijn er vier boeken verschenen, die in hoofdzaak en bijna geheel uit aanvallen op het dialectische materialisme bestaan. Hiertoe behoren in de eerste plaats de 'Bijdragen tot (? men had moeten zeggen 'tegen') de filosofie van het marxisme', St. Petersburg 1908, een bundel artikelen van Bazarow, Bogdanow, Loenatsjarski, Berman, Gelfond, Joesjkewitsj en Soeworow. Verder de boeken *Materialisme en kritisch realisme* van Joesjkewitsj, *De dialectiek in het licht van de moderne kennistheorie* van Berman en *De filosofische constructies van het marxisme* van Walentinow.

Al deze mensen moeten wel weten dat Marx en Engels hun filosofische opvattingen tientallen malen 'dialectisch materialisme' hebben genoemd. En toch pretenderen al deze mensen, die ondanks de scherpe verschillen in hun politieke opvattingen verenigd zijn in hun vijandschap tegen het dialectische materialisme, tegelijkertijd in de filosofie marxisten te zijn! De dialectiek van Engels is 'mystiek', zegt Berman. De opvattingen van Engels zijn 'verouderd', laat Bazarow zich als iets dat vanzelf spreekt terloops ontvallen. Het materialisme blijkt dus te zijn weerlegd door onze dappere strijders, die zich vol trots beroepen op de 'moderne kennistheorie', op de 'nieuwste filosofie' (of het 'nieuwste positivisme'), op de 'filosofie van de moderne natuurwetenschap' of zelfs op de 'filosofie der natuurwetenschap van de 20ste eeuw'. Steunend op al deze zogenaamde nieuwste doctrines draven onze vernietigers van het dialectische materialisme onbevreesd door naar een onvervalst fideïsme [1] (in het geval van Loenatsjarski het duidelijkst, maar volstrekt niet bij hem alleen!). Als het er echter om gaat rechtstreeks hun betrekkingen tot Marx en Engels te bepalen, dan verliezen zij allemaal plotseling de moed en de achting voor hun eigen overtuigingen. In feite doen zij volledig afstand van het dialectische materialisme, d.w.z. van het marxisme. In hun woorden vindt men eindeloze uitvluchten, pogingen om het wezen van het vraagstuk te omzeilen, om hun aftocht te verhullen, om in de plaats van het materialisme in het algemeen de een of andere materialist te stellen, en de categorische weigering de talloze materialistische

verklaringen van Marx en Engels rechtstreeks te analyseren. Het is een ware ‘mouterij op de knieën’, zoals een marxist het terecht heeft uitgedrukt. Het is typisch filosofisch revisionisme, want alleen de revisionisten hebben een treurige roem verworven door hun afvalligheid van de fundamentele opvattingen van het marxisme en door hun vrees of hun onbekwaamheid om openlijk, direct, beslist en duidelijk met de door hen opgegeven opvattingen ‘af te rekenen’. Wanneer het echter voorkwam dat orthodoxe marxisten tegen verouderde opvattingen van Marx optraden (zoals Mehring tegen enkele historische stellingen), dan werd dat steeds zo gericht en uitvoerig gedaan dat niemand in zulke literaire uitspraken ooit iets dubbelzinnig heeft gevonden.

Overigens is er in de *Bijdragen “tot” de filosofie van het marxisme* toch één zin te vinden die op de waarheid lijkt. Dat is Loenatsjarski’s frase: ‘Misschien vergissen wij ons’ (dat zijn blijkbaar alle medewerkers aan de *Bijdragen*), ‘maar wij zoeken’ (blz. 161). Ik zal proberen in dit boek zo uitvoerig mogelijk aan te tonen dat de eerste helft van deze zin een absolute en de tweede helft een relatieve waarheid bevat. Nu zou ik alleen willen opmerken dat onze filosofen meer achting voor zichzelf en voor het marxisme aan de dag zouden hebben gelegd als zij niet uit naam van het marxisme, maar uit naam van een paar ‘zoekende’ marxisten hadden gesproken.

Wat mij zelf betreft: ook ik ben een ‘zoekende’ in de filosofie. Ik heb mij namelijk in deze notities tot taak gesteld te ontdekken waarover de mensen gestruikeld zijn die ons onder het mom van marxisme iets voorzetten dat ongelofelijk verward, misleidend en reactionair is.

September 1908

De schrijver

Voorwoord bij de tweede uitgave

Buiten verschillende verbeteringen in de tekst verschilt deze uitgave niet van de vorige. Ik hoop dat zij, onafhankelijk van de polemiek tegen de Russische ‘machisten’, nuttig zal zijn als hulpmiddel bij de kennismaking met de filosofie van het marxisme, het dialectische materialisme, en ook met de filosofische gevolgtrekkingen uit de nieuwste ontdekkingen van de natuurwetenschap. Wat de laatste werken van A. A. Bogdanow, waarvan ik geen kennis heb kunnen nemen, aangaat, worden er in het hieronder opgenomen artikel van kameraad W. I. Newski de nodige aanwijzingen gegeven. Kameraad W. I. Newski was niet alleen als propagandist in het algemeen, maar ook in het bijzonder als leraar aan de partijschool ten volle in de gelegenheid er zich van te overtuigen dat A. A. Bogdanow onder het mom van de ‘proletarische cultuur’ burgerlijke en reactionaire opvattingen ten beste geeft.

2 september 1920

N. Lenin

Voetnoten

[1] Fideïsme is een leer die het geloof in de plaats stelt van de kennis, of in het algemeen aan het geloof een zekere betekenis toekent.

V.I. Lenin

Materialisme en empiriokriticisme

Bij wijze van inleiding

Hoe bepaalde ‘marxisten’ in het jaar 1908 en bepaalde idealisten in het jaar 1710 het materialisme weerlegden

Wie ook maar enigszins met de filosofische literatuur bekend is moet weten dat er wel nauwelijks één moderne professor in de filosofie (en ook in de theologie) zal zijn, die zich niet direct of indirect met de weerlegging van het materialisme heeft beziggehouden. Honderden en duizenden malen is er verklaard dat het materialisme is weerlegd en tot op de huidige dag gaat men ermee door het voor de honderdste en duizendste keer te weerleggen. Onze revisionisten houden zich allen met de weerlegging van het materialisme bezig, waarbij zij doen alsof zij eigenlijk alleen maar de materialist Plechanov bestrijden, niet echter de materialist Engels, niet de materialist Feuerbach, niet de materialistische opvattingen van J. Dietzgen, en verder alsof zij het materialisme van het standpunt van het ‘nieuwste’ en ‘moderne’ positivisme, van de natuurwetenschap enz. zouden weerleggen. Zonder mij op citaten te beroepen, die een ieder die dat wenst bij honderden in de hierboven genoemde boeken kan vinden, verwijs ik naar de argumenten, waarmee Bazarow, Bogdanow, Joesjkewitsj, Walentinow, Tsjernow [2] en andere machisten het materialisme te lijf gaan. Ik zal deze laatste uitdrukking als een kortere en eenvoudigere benaming, die bovendien al in de Russische literatuur is ingeburgerd, overal gebruiken in dezelfde betekenis als de uitdrukking ‘empiriokritici’. In de filosofische literatuur wordt algemeen erkend dat Ernst Mach tegenwoordig de populairste vertegenwoordiger van het empiriokriticisme is [3] en dat de afwijkingen van Bogdanow en Joesjkewitsj van het ‘zuivere’ machisme, zoals ik verderop zal aantonen, van geheel bijkomstige betekenis zijn.

De materialisten, zegt men ons, erkennen iets ondenkbaars en onkenbaars: ‘dingen op zichzelf’, een ‘buiten de ervaring’, buiten onze kennis liggende materie. Zij vervallen in zuivere mystiek, doordat zij iets aannemen dat aan gene zijde, achter de grenzen van ervaring en kennis ligt. Door te verklaren dat de materie door zijn inwerking op onze zintuigen de gevoelens doet ontstaan, nemen de materialisten iets ‘onbekend’, een niets, tot grondslag, want zij verklaren immers zelf onze zintuigen voor de enige bron van de kennis. De materialisten vervallen tot ‘kantianisme’ (Plechanov, die het bestaan van ‘dingen op zichzelf’, d.w.z. van dingen buiten ons bewustzijn, toegeeft), zij ‘verdubbelen’ de wereld, prediken een ‘dualisme’, want achter de verschijnselen staat bij hen nog het ding op zichzelf, achter het direct door de zintuigen gegevene hebben zij nog iets anders, de een of andere fetisj, een ‘idool’, iets absoluuts, een bron van ‘metafysica’, een dubbelganger van de religie (de ‘heilige materie’, zoals Bazarow zegt).

Dat zijn de argumenten van de machisten tegen het materialisme, zoals zij door de hierboven genoemde schrijvers in verschillende toonaarden steeds weer worden herhaald en in andere woorden naar voren worden gebracht.

Om te controleren of deze argumenten nieuw zijn en of zij werkelijk tegen een enkele, ‘tot kantianisme vervallen’ Russische materialist zijn gericht, zullen wij uitvoerige citaten uit het werk van een oude idealist - George Berkeley aanhalen. Deze historische verificatie is in de inleiding tot onze notities des te noodzakelijker omdat wij ons hieronder nog herhaaldelijk op Berkeley en zijn richting in de filosofie zullen moeten beroepen, daar de machisten zowel van de verhouding van Mach tot Berkeley als van het wezen van de filosofische lijn van Berkeley een verkeerde voorstelling geven.

Het werk van bisschop George Berkeley, dat in het jaar 1710 onder de titel *Verhandeling over de beginselen van de menselijke kennis* [4] verscheen, begint met de volgende beschouwing:

‘Voor een ieder die de *objecten* van de menselijke kennis beschouwt is het duidelijk dat deze óf ideeën (ideas) zijn, die werkelijk in de zintuigen worden ingeprent, of zulke, die worden verkregen door de emoties en de werkingen van het verstand waar te nemen; óf, tenslotte, ideeën die door middel van het geheugen en de verbeeldingskracht worden gevormd... Door middel van het gezichtsvermogen krijg ik de licht- en kleurenideeën in hun verschillende nuances en variaties. Door middel van de tastzin neem ik hardheid en zachtheid, hitte en koude, beweging en weerstand waar... De reukzin verschaft mij geuren, de smaak smaakgevoelens; het gehoor verschaft mij klanken... Daar nu waargenomen wordt dat enige van deze gevoelens elkaar begeleiden, geschiedt het, dat zij met één naam worden aangeduid en dientengevolge als één ding worden beschouwd. Heeft men b.v. waargenomen dat een zekere kleur, smaak, geur, vorm en consistentie verenigd optreden (to go together), dan worden zij voor één bepaald ding gehouden, dat door de naam *appel* wordt aangeduid. Andere verzamelingen van ideeën (collections

of ideas) vormen een steen, een boom, een boek en dergelijke zinnelijke dingen...' (§ 1).

Dat is de inhoud van de eerste paragraaf van Berkeleys werk. Laten we onthouden dat hij 'hardheid, zachtheid, hitte, koude, kleuren, smaken, geuren' enz. tot de grondslag van zijn filosofie maakt. Voor Berkeley zijn de dingen 'verzamelingen van ideeën', waarbij hij onder het laatste woord de hierboven genoemde, laat ons zeggen, eigenschappen of gevoelens, niet echter abstracte gedachten verstaat.

Berkeley zegt verder dat er behalve deze 'ideeën of kennisobjecten' nog iets bestaat dat hen waarneemt: 'gemoed, geest, ziel of het ik' (§ 2). Het spreekt vanzelf - concludeert de filosoof - dat de 'ideeën' niet anders kunnen bestaan dan in een geest die hen waarneemt. Om zich daarvan te overtuigen is het voldoende over de betekenis van het woord 'bestaan' na te denken. 'Als ik zeg, dat de tafel waaraan ik schrijf bestaat, dan betekent dit, dat ik hem zie en voel; als ik mij buiten mijn studeerkamer bevond, zou ik zeggen dat de tafel bestaat en versta ik hieronder, dat ik, als ik in mijn studeerkamer was, de tafel zou kunnen waarnemen...' Zo spreekt Berkeley in § 3 van zijn werk, en hier begint hij meteen te polemiseren tegen de mensen die hij materialisten noemt (§§ 18, 19 e.a.). Het is voor mij volkomen onbegrijpelijk - zegt hij - hoe men over een absoluut bestaan van de dingen kan spreken zonder een enkele relatie tot het feit dat zij worden waargenomen. 'Zijn' betekent 'waargenomen worden' (their, d.w.z. van de dingen, *esse is percipi*, § 3 - een berkeleyaanse uitspraak, die in de leerboeken over de geschiedenis van de filosofie wordt geciteerd). 'Vreemd genoeg overheerst onder de mensen de mening, dat huizen, bergen, rivieren, in één woord al de zinnelijke objecten, een natuurlijk of reëel bestaan hebben, dat van hun waargenomen-worden door de denkende geest verschilt' (§ 4). Deze mening is een 'klaarblijkelijke tegenstrijdigheid', zegt Berkeley. 'Want wat zijn de bovengenoemde objecten anders dan zintuiglijk door ons waargenomen dingen en wat nemen wij anders waar dan onze eigen ideeën of gevoelens (ideas or sensations)? - en is het soms niet volkomen onzinnig, dat welke van hen dan ook of welke combinatie van hen dan ook zou kunnen bestaan zonder te worden waargenomen?' (§ 4).

Hier vervangt Berkeley de uitdrukking 'verzameling van ideeën' door de uitdrukking '*combinatie van gevoelens*', die voor hem dezelfde betekenis heeft, waarbij hij de materialisten beschuldigt van het 'onzinnige' streven nog verder te gaan en naar de een of andere bron van dit complex..., dat wil zeggen van deze combinatie van gevoelens, te zoeken. In § 5 wordt de materialisten ten laste gelegd dat zij zich met een abstractie afgeven, want volgens Berkeley is het een inhoudloze abstractie de gevoelens te scheiden van het object. 'In werkelijkheid - zegt hij aan het slot van § 5, die in de tweede druk weggelaten is - zijn object en gevoel één en hetzelfde (are the same thing) en derhalve kunnen zij niet van elkaar worden geabstraheerd'. 'U zegt - schrijft Berkeley - dat de ideeën kopieën of evenbeelden (resemblances) van de dingen kunnen zijn, die buiten de geest in een niet-denkende substantie bestaan. Ik antwoord, dat

een idee alleen op een idee kan lijken, een kleur of een figuur alleen op een andere kleur of figuur... Bovendien vraag ik of deze veronderstelde originelen, of uiterlijke dingen, waarvan onze ideeën de afdrukken of afbeeldingen zijn, zelf waarneembaar zijn of niet? Zijn zij dit, dan zijn zij ideeën en hebben wij ons doel bereikt; zegt u echter dat zij het niet zijn, dan richt ik mij tot ieder willekeurig persoon en vraag hem of het zin heeft te beweren dat een kleur op iets onzichtbaars lijkt, hardheid of zachtheid op iets ontastbaars, enz.' (§ 8).

Zoals de lezer ziet verschillen de 'argumenten' van Bazarow tegen Plechanov in de kwestie of er dingen zijn, die, afgezien van hun inwerking op ons, buiten ons kunnen bestaan, geen haar van de argumenten van Berkeley tegen de materialisten, die hij niet met name noemt. Voor Berkeley is de gedachte van het bestaan van een 'materie of lichamelijke substantie' (§ 9) zo'n 'tegenstrijdigheid', zo'n 'absurditeit', dat het eigenlijk niet de moeite waard is aan het weerleggen ervan tijd te verspillen. 'Maar - zegt hij - aangezien de leer (tenet) van het bestaan van de materie blijkbaar zo wortel heeft geschoten in de geest van de filosofen en zo talrijke schadelijke gevolgen met zich mee brengt, geef ik er de voorkeur aan voor praatziek en vermoeiend te worden gehouden, liever dan iets na te laten dat ertoe zou kunnen leiden, dat dit vooroordeel volledig blootgelegd en uitgeroeid wordt' (§ 9).

Wij zullen dadelijk zien over welke schadelijke gevolgen Berkeley spreekt. Laten we eerst zijn theoretische argumenten tegen de materialisten afdoen. Berkeley ontkent het 'absolute' bestaan van de objecten, d.w.z. het bestaan van dingen buiten de menselijke kennis, en hij geeft van de opvattingen van zijn tegenstanders regelrecht de voorstelling alsof zij het 'ding op zichzelf' zouden erkennen. In § 24 schrijft Berkeley cursief, dat deze door hem bestreden mening het '*absolute bestaan van zinnelijk waarneembare objecten op zichzelf* (objects on themselves) *of buiten de geest*' erkent (blz. 167-168 van de geciteerde uitgave). Hier zijn de twee fundamentele lijnen in de filosofische opvattingen met de nauwkeurigheid, klaarheid en duidelijkheid gekenschetst, die de filosofische klassieken van de scheppers der 'nieuwe' systemen in onze tijd onderscheiden. Het materialisme is de erkenning van de 'objecten op zichzelf' of van de objecten buiten de geest; de ideeën en gevoelens zijn kopieën of reflecties van deze objecten. De tegenovergestelde leer (het idealisme) zegt: de objecten bestaan niet 'buiten de geest'; objecten zijn 'combinaties van gevoelens'.

Dit werd geschreven in 1710, d.w.z. 14 jaar voor de geboorte van Immanuel Kant, en onze machisten zijn op grond van de zogenaamde 'nieuwste' filosofie tot de ontdekking gekomen, dat het erkennen van de 'dingen op zichzelf' het resultaat is van de besmetting of verdraaiing van het materialisme door het kantianisme! De 'nieuwe' ontdekkingen van de machisten zijn het resultaat van hun verbazingwekkende onwetendheid op het gebied van de geschiedenis der fundamentele filosofische richtingen.

Hun volgende ‘nieuwe’ gedachte bestaat hierin, dat het begrip ‘materie’ of ‘substantie’ een overblijfsel van de oude niet-kritische opvattingen zou zijn. Mach en Avenarius hebben, kijk eens aan!, het filosofische denken vooruit geholpen, de analyse verdiept en deze ‘absoluta’, de ‘onveranderlijke dingen’ uit de weg geruimd enz. Pakt u, om deze beweringen aan de oorspronkelijke bron te toetsen, Berkeley er maar bij en u zult zien dat zij neerkomen op een pretentieuze bedenkensel. Berkeley zegt zeer beslist dat de materie een ‘nonentity’ (een niet bestaand ding, § 68) is, dat de materie *niets is* (§ 80).

‘U kunt - merkt Berkeley ironisch over de materialisten op - wanneer u dat passend dunkt het woord materie in dezelfde zin gebruiken waarin andere mensen het woord “niets” gebruiken’ (blz. 196-197 van de geciteerde uitgave). Eerst, zegt Berkeley, geloofde men dat kleuren, geuren enz. ‘werkelijk bestaan’, later heeft men deze opvatting opgegeven en erkend dat zij alleen afhankelijk van onze gevoelens bestaan. Maar dit uit de weg ruimen van de oude verkeerde opvattingen is niet grondig genoeg geschied: het begrip ‘substantie’ (§ 73) is overgebleven, ook zo’n ‘vooordeel’ (blz. 195), dat in het jaar 1710 definitief door bisschop Berkeley werd ontmaskerd! In het jaar 1908 komen er bij ons grappenmakers voor, die Avenarius, Petzoldt, Mach en co. serieus geloven als zij zeggen dat het pas aan het ‘nieuwste positivisme’ en aan de ‘nieuwste natuurkunde’ zou zijn gelukt deze ‘metafysische’ begrippen uit de weg te ruimen.

Deze zelfde grappenmakers (onder wie Bogdanow) verzekeren de lezers dat juist de nieuwe filosofie het foutieve van de ‘verdubbeling van de wereld’ duidelijk heeft gemaakt in de leer van de eeuwig weerlegde materialisten, volgens wie het bewustzijn van de mens de dingen die buiten zijn bewustzijn bestaan ‘weerspiegelt’. Over deze ‘verdubbeling’ hebben de genoemde schrijvers een massa gevoelvolle woorden geschreven. Uit vergeetachtigheid of uit onwetendheid hebben zij er niet aan toegevoegd dat deze nieuwe ontdekkingen al in het jaar 1710 werden gedaan. ‘Onze kennis ervan (van de ideeën of dingen) - schrijft Berkeley - is ten zeerste verduisterd en verward en wij zijn tot zeer gevaarlijke vergissingen verleid door de veronderstelling van een dubbel (twofold) bestaan van de zinnelijke objecten, het ene *intelligible* of in de geest en het andere *reëel* of buiten de geest’, (d.w.z. buiten het bewustzijn). En Berkeley maakt zich vrolijk over deze ‘absurde’ opvatting, die de mogelijkheid toelaat het ondenkbare te denken! De bron van deze ‘absurditeit’ is natuurlijk het onderscheid tussen ‘dingen’ en ‘ideeën’ (§ 87), de ‘veronderstelling van uiterlijke objecten’. Aan dezelfde bron ontspringt volgens de ontdekking van Berkeley in het jaar 1710 en van de nieuwe ontdekking van Bogdanow in het jaar 1908 ook het geloof aan fetisjen en afgoden. ‘Het bestaan van een materie of van niet-waargenomen lichamen’, zegt Berkeley, ‘is niet alleen de voornaamste steun geweest van de atheïsten en de fatalisten, maar op hetzelfde principe berust ook de afgoderij in al zijn menigvuldige vormen’ (§ 94).

Hiermee zijn wij aangeland bij de ‘schadelijke’ gevolgen van de ‘absurde’ leer van het bestaan van de

buitenwereld die bisschop Berkeley aanleiding gaven niet alleen deze leer theoretisch te weerleggen, maar ook haar aanhangers hartstochtelijk als vijanden te vervolgen. ‘Uit de leer van de materie of lichamelijke substantie - zegt hij - zijn ook al die goddeloze systemen van het atheïsme en het ontkennen van de religie ontsproten... Het behoeft niet te worden vermeld van hoeveel waarde de materiële substantie voor de atheïsten van alle tijden is geweest. Al hun monsterachtige systemen zijn klaarblijkelijk en noodzakelijk zo afhankelijk daarvan, dat als deze hoeksteen eenmaal is weggenomen, de gehele constructie noodzakelijkerwijze moet ineenstorten, zo zeer dat het niet langer de moeite waard zal zijn bijzondere aandacht aan de absurditeiten van welke nietswaardige sekte der atheïsten dan ook te besteden’ (§ 92, blz. 203-204 van de geciteerde uitgave).

‘Is de materie eenmaal uit de natuur verdreven, dan neemt zij zo talrijke sceptische en goddeloze voorstellingen weg, zulk een ongelooflijk aantal strijdpunten en verwarrende vragen’ (het ‘principe van de denkeconomie’ - Machs ontdekking in de jaren ‘70! - *Filosofie als het denken van de wereld volgens het principe van het geringste krachtsverbruik* - Avenarius 1876!), ‘die zowel voor theologen als filosofen doornen zijn geweest en de mensen zo veel vruchteloos werk hebben bezorgd, dat zelfs als de argumenten die wij daartegen hebben aangevoerd niet voldoende bewijskrachtig zouden worden bevonden (wat zij mijns inziens overduidelijk toch zijn), ik er toch zeker van ben dat alle vrienden van de kennis, de vrede en de religie grond hebben om te wensen dat zij het toch waren’ (§ 96).

Hoe oprecht en simpel zijn de argumenten van bisschop Berkeley! In onze tijd worden dezelfde gedachten over de ‘economische’ eliminatie van de ‘materie’ uit de filosofie in een veel handiger en door de ‘nieuwe’ terminologie verwarde vorm gekleed, opdat deze gedachten door naïeve mensen voor de ‘nieuwste’ filosofie zullen worden gehouden!

Intussen was Berkeley niet alleen openhartig ten aanzien van de tendenties van zijn filosofie, maar probeerde hij ook de idealistische naaktheid ervan te bedekken en haar vrij van onzinnigheden en voor het ‘gezonde mensenverstand’ aanneembaar voor te stellen. Door onze filosofie - zei hij, zich instinctief verwerend tegen wat men nu subjectief idealisme en solipsisme zou noemen - door onze filosofie zullen wij ‘geen enkel ding in de natuur verliezen’ (§ 34). De natuur blijft, ook het onderscheid tussen realiteit en hersenschim blijft bestaan, alleen ‘bestaan beide gelijkelijk in het bewustzijn’. ‘Ik bestrijd geenszins het bestaan van welk ding dan ook dat wij door onze zintuigen of door reflectie kunnen waarnemen. Dat de dingen die ik met mijn ogen zie en met mijn handen aanraak bestaan, werkelijk bestaan, daaraan twijfel ik allerm minst. Het enige waarvan ik het bestaan ontken is datgene wat de *filosofen* (cursief van Berkeley) materie of lichamelijke substantie noemen. En door dit te doen komen de overige mensen niets te kort, die, zoals ik durf te zeggen, deze materie niet zullen missen. Alleen de atheïst heeft deze schijn

van een inhoudloze naam werkelijk nodig om zijn goddeloosheid te motiveren... ’

Nog duidelijker wordt deze gedachte in § 37 uitgedrukt, waarin Berkeley antwoordt op de beschuldiging dat zijn filosofie de lichamelijke substanties opheft: ‘Als het woord *substantie* in de gewone (vulgar) zin wordt genomen als aanduiding van een combinatie van zinnelijke eigenschappen, zoals uitbreiding, vastheid, gewicht en dergelijke, dan kunnen wij er niet van worden beschuldigd dat wij dit negeren. Wordt het echter in de filosofische zin genomen, voor de aanduiding van accidenties of eigenschappen buiten de geest, dan erken ik inderdaad dat wij het opheffen, als men al over de opheffing van iets kan spreken wat nooit heeft bestaan, zelfs niet in de verbeelding. ’

De Engelse filosoof Fraser, een idealist en berkeleyaan, die de werken van Berkeley heeft uitgegeven en van zijn eigen aantekeningen heeft voorzien, noemt de leer van Berkeley niet voor niets het ‘natuurlijke realisme’ (bladzijde X van de geciteerde uitgave). Van deze amusante terminologie moet absoluut gewag worden gemaakt, want zij brengt inderdaad Berkeleys bedoeling tot uitdrukking om zich voor een realist uit te geven. Wij zullen in onze verdere uiteenzetting nog vele malen op de ‘nieuwste’ ‘positivisten’ stoten, die in een andere vorm, in een ander woordomhulsel dezelfde truc of dezelfde vervalsing herhalen. Berkeley ontkent het bestaan van de reële dingen niet! Berkeley breekt niet met de mening van de gehele mensheid! Berkeley ontkent ‘alleen maar’ de leer van de filosofen, d.w.z. de kennistheorie, die serieus en resoluut de erkenning van de buitenwereld en de weerspiegeling daarvan in het bewustzijn van de mensen tot grondslag van al haar beschouwingen maakt. Berkeley ontkent de natuurwetenschap niet, die steeds (meestal onbewust) op het standpunt van deze, d.w.z. van de materialistische kennistheorie heeft gestaan en nog staat: ‘Wij kunnen’, lezen wij in § 59, ‘volgens de ervaring’ (Berkeley-filosofie van de ‘zuivere ervaring’ [5]), ‘die wij uit de loop en de opeenvolging van de ideeën in onze geest hebben gekregen... in staat zijn een juist oordeel te vellen over wat zich aan ons zou hebben voorgedaan, als wij ons in situaties zouden bevinden die zeer verschillend zijn van de omstandigheden waarin wij ons thans bevinden. Hierin bestaat de kennis van de natuur, die’ (let op!) ‘haar nut en zekerheid zeer goed in overeenstemming met het hierboven gezegde kan behouden. ’

Wij zullen de buitenwereld en de natuur beschouwen als ‘combinaties van gevoelens’ die door de godheid in onze geest worden gewekt. Erken dit en zie ervan af buiten het bewustzijn, buiten de mens de ‘grondslagen’ van deze gevoelens te zoeken, en ik erken binnen het raam van mijn idealistische kennistheorie de *gehele* natuurwetenschap en de volle betekenis en de zekerheid van haar gevolgtrekkingen. Ik heb juist dit raam en alleen dit raam nodig voor mijn gevolgtrekkingen ten gunste van ‘de vrede en de religie’. Dat is de gedachtegang van Berkeley. Deze gedachtegang, die het wezen van de idealistische filosofie en de sociale betekenis ervan op de juiste wijze tot uitdrukking brengt, zullen wij

ook later nog ontmoeten, wanneer wij komen te spreken over de verhouding van het machisme ten aanzien van de natuurwetenschap.

Nu zullen wij nog van de nieuwste ontdekking gewag maken die de nieuwste positivist en kritische realist P. Joesjkewitsj in de 20ste eeuw aan bisschop Berkeley heeft ontleend. Deze ontdekking is het 'empiriosymbolisme'. Berkeleys 'lievelingstheorie', zegt Fraser, is de theorie van het 'universele natuurlijke symbolisme' (blz. 190 van de geciteerde uitgave) of van het 'natuursymbolisme' (Natural Symbolism). Als deze woorden niet in een in 1871 verschenen publicatie stonden, dan kon men de Engelse filosoof en fideïst Fraser ervan verdenken dat hij plagiaat aan de moderne wiskundige en fysicus Poincaré en de Russische 'marxist' Joesjkewitsj had gepleegd!

Berkeleys theorie, die Fraser in geestdrift bracht, wordt door de bisschop als volgt onder woorden gebracht:

'De verbinding van de ideeën' (vergeet niet dat voor Berkeley ideeën en dingen identiek zijn) 'veronderstelt niet de verhouding van oorzaak en *gevolg*, maar alleen de verhouding van een kenmerk of een *teken* bij het *aan te duiden* object' (§ 65). 'Hieruit blijkt duidelijk dat die dingen, die onder het begrip van een medewerkende of ter veroorzaking van gevolgen bijdragende oorzaak (under the notion of a cause) volkomen onverklaarbaar zijn en ons tot grote ongerijmdheden brengen, zeer natuurlijk te verklaren zijn... wanneer zij alleen maar als kenmerken of tekens worden beschouwd, die dienen voor onze informatie' (§ 66). Het spreekt vanzelf dat volgens de opvatting van Berkeley en Fraser degene die ons via deze 'empiriosymbolen' informeert, niemand anders is dan de godheid. De kennistheoretische betekenis van het *symbolisme* in Berkeleys theorie bestaat hierin, dat het symbolisme de 'leer' moet vervangen 'die er aanspraak op maakt dingen door lichamelijke oorzaken te verklaren' (§ 66).

Er liggen dus twee filosofische richtingen inzake de causaliteit voor ons. De ene maakt er aanspraak op 'de dingen door lichamelijke oorzaken te verklaren' en het is duidelijk dat zij samenhangt met de 'absurde' en door bisschop Berkeley weerlegde 'leer van de materie'. De andere richting brengt het 'begrip van de oorzaak' terug tot het begrip van het 'kenmerk of teken', dat 'voor onze informatie' (door God) dient. Deze beide richtingen zullen wij in 20ste-eeuws kostuum ontmoeten bij de analyse van de verhouding tussen het machisme en het dialectische materialisme in deze kwestie.

Verder moet bij het vraagstuk van de realiteit nog worden opgemerkt dat Berkeley, terwijl hij weigert het bestaan van de dingen buiten het bewustzijn te erkennen, een criterium poogt te vinden voor het onderscheiden tussen het reële en het fictieve. In § 36 zegt hij dat de 'ideeën' die de menselijke geest naar believen voortbrengt 'bleek, zwak en onbestendig zijn vergeleken met de andere, die men met de zintuigen waarneemt en die, doordat zij volgens bepaalde regels of natuurwetten worden ingeprent, van de

werkingen van een Geest getuigen, die machtiger en wijzer is dan de menselijke geesten. Van deze laatste ideeën wordt gezegd dat zij *meer realiteit* bevatten dan de eerste, waaronder begrepen moet worden dat zij klaarder, meer geordend en bepaald zijn en geen willekeurige ficties van de hen waarnemende geest...’ Op een andere plaats (§ 84) poogt Berkeley het begrip van het reële te verbinden met de waarneming door dezelfde zintuiglijke gevoelens bij meer personen tegelijk. Bij voorbeeld bij het beantwoorden van de vraag of de verandering van water in wijn, waarover ons nu eenmaal verteld wordt, ook werkelijk is: ‘... Als aan tafel alle aanwezigen wijn zien en ruiken, proeven en drinken en de uitwerking daarvan ondergaan, dan kan er mijns inziens geen twijfel aan de realiteit daarvan bestaan...’ En Fraser verklaart: ‘De gelijktijdige waarneming van “dezelfde” *zinnelijke* ideeën door verschillende personen wordt hier, in tegenstelling tot het zuiver individuele of persoonlijke bewustzijn van *verbeelde* objecten en gevoelens, als bewijs voor de *realiteit* van de ideeën van de eerste soort aanvaard.’

Hieruit wordt duidelijk dat men Berkeleys subjectieve idealisme niet zo mag opvatten, alsof hij het verschil tussen de individuele en collectieve waarneming zou ontkennen. Integendeel hij poogt het criterium van de realiteit op dit verschil op te bouwen. Hij komt op deze wijze door de ‘ideeën’ af te leiden uit de inwerking van de godheid op de menselijke geest, nader tot het objectieve idealisme. De wereld blijkt niet mijn voorstelling te zijn, maar het resultaat van een opperste geestelijke oorzaak die zowel de ‘natuurwetten’ schept als de wetten van het verschil tussen de ideeën die ‘meer reëel’ zijn en de ideeën die minder reëel zijn enz.

In een van zijn andere werken, ‘Drie dialogen tussen Hylas en Philonous’ (1713), waarin Berkeley poogt zijn opvattingen in bijzonder populaire vorm uiteen te zetten, zet hij de tegenstelling tussen zijn leerstuk en de materialistische stelling als volgt uiteen:

‘Ik beweer zo goed als u (materialisten) dat wij, daar er van buiten af op ons wordt ingewerkt, de krachten die buiten ons bestaan in een van ons verschillend wezen moeten aanvaarden... Maar hier gaan wij wat betreft de aard van dit machtige wezen uit elkaar. Ik beweer dat dit de Geest is, u dat het de Materie of ik weet niet welke (ik zou er ook aan kunnen toevoegen: gij weet niet welke) derde natuur is...’ (blz. 335 van de geciteerde uitgave).

Fraser geeft het volgende commentaar: ‘Dat is de kern van de hele kwestie. Volgens de materialisten worden de gevoelsverschijnselen door een *materiële substantie* of door een onbekende “derde natuur” verwekt; volgens Berkeley door een Rationele Wil; volgens Hume en de positivisten is hun oorsprong absoluut onbekend en kunnen wij ze alleen langs inductieve weg, volgens de gewoonte, als feiten generaliseren’.

De Engelse berkeleyaan Fraser nadert hier vanuit zijn consequente idealistische standpunt dezelfde

fundamentele ‘lijnen’ in de filosofie die door de materialist Engels zo helder worden geschetst. Deze deelt in zijn werk *Ludwig Feuerbach* de filosofen in ‘twee grote kampen’ in: in materialisten en idealisten. Engels, die op veel ontwikkelder, veelzijdiger en inhoudrijker wijze dan Fraser de theorieën van beide richtingen beschouwt, ziet het hoofdverschil hierin, dat voor de materialisten de natuur het oorspronkelijke en de geest het secundaire is, voor de idealisten echter omgekeerd. Tussen beide partijen plaatst Engels de aanhangers van Hume en Kant als mensen die de mogelijkheid van de kennis of tenminste van de volledige kennis van de wereld ontkennen, en hij noemt hen *agnosticci*. In zijn *Ludwig Feuerbach* past Engels deze term alleen toe op de aanhangers van Hume (op dezelfde, die Fraser positivisten noemt en die zichzelf ook graag zo noemen); in zijn artikel ‘Over historisch materialisme’ spreekt hij echter rechtstreeks over het standpunt van de ‘*neokantiaanse agnosticus*’, d.w.z. dat hij het neokantianisme beschouwt als een variëteit van het agnosticisme.^[6]

Wij kunnen hier niet stilstaan bij deze verwonderlijk juiste en diepgaande beschouwing van Engels (een beschouwing die door de machisten schaamteloos wordt genegeerd). Wij zullen daarop nog uitvoerig ingaan. Voorlopig beperken wij er ons toe op deze marxistische terminologie te wijzen en ook op het samenvallen van de uitersten: de opvatting van een consequente materialist en die van een consequente idealist over de fundamentele filosofische richtingen. Om deze richtingen (waarmede wij in de loop van onze uiteenzetting voortdurend te maken zullen hebben) te illustreren, maken wij in het kort gewag van de opvattingen van de grootste filosofen van de 18de eeuw, die een andere weg dan Berkeley hebben ingeslagen.

Hier volgt de beschouwing van Hume in zijn ‘Onderzoek naar het menselijke verstand’ in het hoofdstuk (12), dat over de sceptische filosofie gaat: ‘Het lijkt wel alsof de mensen door een natuurlijk instinct of door vooringenomenheid geneigd zijn vertrouwen te stellen in hun gevoelens en alsof wij zonder te oordelen en zelfs zonder gebruik te maken van de rede steeds een buitenwereld (external universe) veronderstellen, die niet van onze opvatting afhangt, maar die ook zou bestaan indien wij en ieder bewust schepsel verdwenen of vernietigd waren. Zelfs de dierlijke schepselen worden door een dergelijke opvatting geleid en bewaren dit geloof aan uiterlijke objecten in al hun gedachten, doelen en handelingen... Maar deze universele en oorspronkelijke mening van alle mensen wordt spoedig te niet gedaan door het vluchtigste (slightest) begin van filosofie, die ons leert dat niets voor onze geest ooit toegankelijk kan zijn dan een beeld of een opvatting en dat de zintuigen slechts de poorten (inlets) zijn, waardoor deze beelden worden overgestuurd, en dat zij niet in staat zijn een rechtstreeks verkeer (intercourse) tussen de geest en het object te bewerkstelligen. De tafel die wij zien schijnt kleiner te worden wanneer wij ons ervan verwijderen: maar de werkelijke tafel, die onafhankelijk van ons bestaat, ondergaat geen verandering; het was derhalve alleen het beeld (image) van de tafel dat ons voor de geest

stond. Dit zijn de duidelijke geboden van de rede en geen bespiegelend mens heeft er ooit aan getwijfeld dat de voorwerpen (existences), die wij op het oog hebben wanneer wij zeggen: ‘deze tafel’ en ‘deze boom’ iets anders zijn dan opvattingen van onze geest... Door welk argument kan men bewijzen dat de opvattingen van de geest door uiterlijke voorwerpen worden veroorzaakt, die geheel van hen verschillen, maar toch op hen lijken (als dat mogelijk is), en dat zij niet uit de energie van de geest zelf konden ontspringen of door de ingeving van de een of andere onzichtbare en onbekende geest of uit een ons nog minder bekende, andere oorzaak?... Hoe moet deze kwestie worden beslist? Natuurlijk door de ervaring, zoals alle andere kwesties van dergelijke aard. Maar hier zwijgt de ervaring volkomen en moet zij wel zwijgen. Er staat ons nooit iets anders voor de geest dan opvattingen en de geest kan op generlei wijze zulk een ervaring opdoen ten aanzien van de betrekking tussen opvattingen en objecten. Derhalve ontbreekt aan de veronderstelling van zulk een betrekking iedere logische grondslag. Tot de geloofwaardigheid van het Opperwezen zijn toevlucht nemen om de geloofwaardigheid van onze zinnen te bewijzen betekent dat men het vraagstuk op een zeer onverwachte wijze omzeilt... Wanneer wij eenmaal het vraagstuk van de buitenwereld stellen, dan zullen wij geen argumenten vinden, waarmee men het bestaan van zulk een Wezen zou kunnen bewijzen. ’ [7]

Hetzelfde zegt Hume in de *Verhandeling over de menselijke natuur* (IV, deel 2, hoofdstuk II) ‘Over het scepticisme ten aanzien van de zintuigen’: ‘Onze waarnemingen zijn onze enige objecten’ (blz. 281 van de Franse vertaling van Renouvier en Pillon, 1878). Scepticisme noemt Hume het afstand doen van een verklaring van de waarnemingen door de inwerking van de dingen, van de geest enz., het afstand doen van een reductie van de waarnemingen enerzijds op de buitenwereld en anderzijds op de godheid of een onbekende geest. En de schrijver van de inleiding tot de Franse vertaling van Humes werk, F. Pillon, een filosoof, die (zoals wij hieronder zullen zien) tot een aan Mach verwante richting behoort, zegt zeer terecht dat voor Hume subject en object zich reduceren tot ‘groepen van verschillende waarnemingen’, tot ‘elementen van het bewustzijn, indrukken, ideeën enz.’, dat er alleen van ‘groepering en combinatie van deze elementen’ sprake kan zijn. [8] Op dezelfde wijze onderstreept Huxley, de Engelse aanhanger van Hume en de schepper van de rake en juiste uitdrukking ‘agnosticisme’, in zijn boek over Hume dat deze, die de ‘gevoelens’ als ‘primaire , niet ontleedbare bewustzijnstoestanden’ beschouwt, niet geheel consequent is ten aanzien van de kwestie of men het ontstaan van de gevoelens moet verklaren door de inwerking van de objecten op de mens of door de scheppende kracht van de geest. ‘Idealisme en realisme laat hij (Hume) gelijkelijk als waarschijnlijke hypothesen toe. ’ [9] Hume gaat niet boven de gevoelens uit. ‘De rode en de blauwe kleur, de geur van de roos zijn eenvoudige indrukken... De rode roos geeft ons een complexe indruk (complex impression), die in de eenvoudige indrukken van rode kleur, rozengeur en vele andere ontleed kan worden’ (blz. 64-65). Hume laat zowel een ‘materialistisch’ als een ‘idealistisch

standpunt' toe (blz. 82): 'Een complex van waarnemingen kan zowel door het "ik" van Fichte ontstaan', als door 'een uitbeelding of zij het ook een symbool' van iets reëel (real something). Zo wordt Hume door Huxley geïnterpreteerd.

Wat de, materialisten betreft: hier komt het oordeel van Diderot, de leider van de Encyclopedisten, over Berkeley: *'Idealisten worden die filosofen genoemd, die alleen hun eigen bestaan erkennen en het bestaan van de gevoelens die zich in henzelf afspelen, en niets anders. Een extravagant systeem, van welks ontstaan, naar het mij toeschijnt, slechts blindheid de oorsprong kan zijn! En dit systeem is tot schande van de menselijke geest en tot schande van de filosofie het moeilijkst te weerleggen, ofschoon het het meest absurde is.'* [10] En Diderot, die de opvatting van het moderne materialisme sterk benadert (dat argumenten en syllogismen alleen niet voldoende zijn om het idealisme te weerleggen, dat het hier niet om theoretische argumenten gaat), merkt de overeenkomst op tussen de veronderstellingen bij de idealist Berkeley en de sensualist Condillac. Condillac had zich volgens zijn mening met de weerlegging van Berkeley moeten bezighouden om op deze wijze zulke absurde consequenties te voorkomen die het gevolg zijn van de opvatting dat de gevoelens de enige bron van onze kennis zijn.

In het 'Gesprek tussen d'Alembert en Diderot' zet de laatste zijn filosofische opvattingen op de volgende wijze uiteen: 'Veronderstel dat het spinet gevoel en een geheugen bezit: denkt u dan dat het niet geheel uit zichzelf de melodieën zou herhalen die u op zijn toetsen hebt gespeeld? Wij zijn met gevoelens en een geheugen begaafde instrumenten. Onze zinnen zijn een soort van toetsen, die door de ons omringende natuur worden aangeslagen, maar die vaak ook vanzelf aanslaan; precies zo geschiedt alles volgens mijn mening bij een spinet, dat zoals u en ik georganiseerd is.' d'Alembert antwoordt dat zo'n spinet ook de bekwaamheid zou moeten bezitten zich te voeden en kleine spinetjes ter wereld te brengen. Zonder enige twijfel, antwoordt Diderot, maar neem een ei. 'Hiermee brengt men alle theologische doctrines en alle tempels op aarde ten val. Wat is dat ei eigenlijk? Een gevoelloze massa voordat de kiem erin is gebracht. En wat is het wanneer die erin is gebracht? Een gevoelloze massa, want de kiem zelf is op zijn beurt alleen maar een inerte en grove vloeistof. Hoe gaat nu deze massa in een andere toestand over, tot gevoel, tot leven? Door de warmte. Wat brengt de warmte voort? De beweging. Het dier dat uit het ei kruipt bezit al uw emoties, verricht al uw handelingen. Wilt u met Descartes beweren dat dit alleen een imiterende machine is? Maar dan zullen de kinderen u uitlachen en de filosofen zullen u antwoorden dat als dit een machine is u net zo'n machine bent. Wanneer u toegeeft dat er tussen u en deze dieren alleen een onderscheid in organisatie bestaat, dan legt u gezond verstand en overleg aan de dag, dan zult u gelijk hebben; maar hieruit vloeit meteen de gevolgtrekking voort, dat men met een levenloze materie, die op een bepaalde manier is georganiseerd en die met een andere levenloze materie, en wel warmte en beweging, is bevrucht, gevoel, leven, geheugen, bewustzijn, emoties en denken zou kunnen

voortbrengen.’ Eén van beide, vervolgt Diderot: of een ‘verborgen element’ in het ei aanvaarden, dat in een bepaald ontwikkelingsstadium op onbekende manier het ei binnendringt, een element waarvan het onbekend is of het ruimte inneemt, of het materieel is of dat het willekeurig is geschapen; dat gaat in tegen het gezonde verstand en leidt tot tegenstrijdigheden en absurditeit. Of ‘een eenvoudige veronderstelling aannemen, die alles verklaart, namelijk dat het vermogen om te voelen een algemene eigenschap van de materie of het product van haar samenstelling is’. Op de tegenwerping van d’Alembert dat deze veronderstelling een eigenschap aanneemt die in wezen onverenigbaar is met de materie, antwoordt Diderot:

‘Maar hoe weet u dat het gevoel in wezen onverenigbaar is met de materie, daar u noch het wezen van de dingen zelf, noch het wezen van het gevoel kent? Begrijpt u soms beter de aard van de beweging, haar bestaan in het een of ander lichaam, haar overgang van het ene lichaam in het andere?’ d’Alembert: Zonder de aard van het gevoel of van de materie te kennen, zie ik toch dat het gevoel een eenvoudige eigenschap is, een eenheid, ondeelbaar en onverenigbaar met een deelbaar subject of substraat (suppot).’ Diderot: ‘Metafysisch-theologische wartaal! Wat nu? Of ziet u niet in dat alle eigenschappen van de materie, alle voor ons gevoel toegankelijke vormen in wezen ondeelbaar zijn? Er kan daar geen meerdere of mindere mate van ondoordringbaarheid bestaan. Er kan de helft van een rond lichaam bestaan, maar niet de helft van de rondheid... Geeft U toch als fysicus de voortbrenging van een gevolg toe wanneer u ziet, dat het voortgebracht is, ofschoon u het verband tussen de oorzaak en het gevolg niet kunt verklaren. Wees logisch en zet niet in de plaats van een oorzaak die bestaat en alles verklaart een andere oorzaak, die onbegrijpelijk is, waarbij men het verband met het gevolg nog minder begrijpt en die een eindeloze reeks van moeilijkheden baart, maar geen enkele ervan oplost!’ d’Alembert: ‘Wel, maar als ik nu van deze oorzaak zou uitgaan?’ Diderot: ‘Er bestaat maar één substantie in het heelal, in de mens en in het dier. Een handorgel is van hout, de mens van vlees. Het sijsje is van vlees, de muzikant is van een anders georganiseerd vlees, maar beiden hebben één en dezelfde oorsprong en één en dezelfde formatie, beiden hebben dezelfde functies en hetzelfde einde.’ d’Alembert: ‘En op welke wijze wordt de klankharmonie tussen uw beide spinetten tot stand gebracht?’ Diderot: ‘Het instrument dat kan voelen of het dier hebben zich er aan de hand van de ervaring van overtuigd, dat deze of gene klank bepaalde gevolgen buiten hemzelf heeft, dat andere, op hem gelijkende gevoelige instrumenten of andere dieren nader komen, zich verwijderen, vragen, zich aanbieden, wonden toebrengen of liefkozen, en al deze gevolgen hebben zich in zijn geheugen en in dat van andere verbonden met de vorming van bepaalde klanken; merkt u eens op dat er in het verkeer tussen de mensen alleen maar klanken en handelingen bestaan. En om mijn systeem op heel zijn waarde te schatten, bedenke men dat het voor dezelfde onoverkomelijke moeilijkheid staat die Berkeley tegen het bestaan van de lichamen naar voren heeft gebracht. Er was een moment van

krankzinnigheid toen het gevoelige spinet zich verbeeldde, dat het het enige spinet op de wereld was en dat de hele harmonie van het heelal zich in hem afspeelde.’ [\[11\]](#)

Dit werd in het jaar 1769 geschreven. En hiermee beëindigen wij onze kleine historische informatie. Het ‘krankzinnige spinet’ en de wereldharmonie die zich in de mens afspeelt zullen wij bij de analyse van het ‘nieuwste positivisme’ nog meer dan eens ontmoeten.

Voorlopig beperken wij ons tot deze ene gevolgtrekking: de ‘modernste’ machisten hebben tegen de materialisten geen enkel, letterlijk geen enkel argument aangevoerd, dat niet al bij bisschop Berkeley voorkomt.

Als een curiositeit merken wij nog op dat één van deze machisten, Walentinow, die het vage gevoel had dat zijn standpunt niet deugde, gepoogd heeft de ‘sporen’ van zijn verwantschap met Berkeley ‘uit te wissen’ en wel op een tamelijk grappige manier. Op blz. 150 van zijn boek lezen wij: ‘...Wanneer men over Mach sprekend naar Berkeley verwijst, dan vragen wij: welke Berkeley bedoelt ‘men? De Berkeley die zich traditioneel als een solipsist beschouwt’ (Walentinow wil zeggen: beschouwd wordt), ‘of de Berkeley die de directe aanwezigheid en voorzienigheid van de godheid verdedigt? Algemeen uitgedrukt: Berkeley de filosoferende bisschop, die het atheïsme vernietigt, of Berkeley de oordeelkundige analyticus? Met Berkeley als solipsist en prediker van de religieuze metafysica heeft Mach werkelijk niets te maken.’ Walentinow raakt in de war omdat hij er zichzelf niet duidelijk rekenschap van kan geven waarom hij genoodzaakt was de ‘oordeelkundige analyticus’ en idealist Berkeley tegen de materialist Diderot te verdedigen. Diderot heeft de fundamentele filosofische richtingen duidelijk tegenover elkaar gesteld. Walentinow verwacht ze en troost ons daarbij op een grappige wijze: ‘...Wij beschouwen - schrijft hij - Machs “verwantschap” met de idealistische opvattingen van Berkeley niet als een filosofische misdaad, wanneer deze verwantschap in werkelijkheid zou bestaan’ (blz. 149). Twee onverzoenlijke fundamentele richtingen van de filosofie door elkaar halen - waarom zou dat een ‘misdad’ zijn? Daarop komt immers heel de wijsheid van Mach en Avenarius neer. En tot de analyse van deze wijsheid gaan wij nu over.

Voetnoten

[\[2\]](#) V. Tsjernow, *Filosofische en sociologische studies*, Moskou 1907. De auteur is een al even geestdriftige aanhanger van Avenarius en tegenstander van het dialectische materialisme als Bazarow en co.

[\[3\]](#) Zie b.v. Dr. Richard Hönigswald, *über die Lehre Hume’s von der Realitt der Aussendinge*, Berlijn 1904, blz. 26.

[4] George Berkeley, *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, deel I van de Werken, uitgegeven door A. Fraser, Oxford 1871. Er is een Russische vertaling van.

[5] Fraser houdt er in zijn Voorwoord aan vast dat Berkeley zich net als Locke ‘uitsluitend op de ervaring beroept’ (blz. 117).

[6] Friedrich Engels, *über historischen Materialismus*, Neue Zeit, XIde jaarg., deel I (1892/93), nr. 1, blz. 18. De vertaling uit het Engels is van Fr. Engels zelf. De Russische vertaling in de bundel *Het historische materialisme*, St. Petersburg 1908, blz. 167, is niet nauwkeurig.

[7] David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Essays and Treatises, deel II, Londen 1822, blz. 150-153.

[8] *Psychologie de Hume*. *Traité de la nature humaine etc.* Vert. van Ch. Renouvier en F. Pillen, Parijs 1878. Inleiding, blz. X.

[9] Th. Huxley, *Hume*, Londen 1879, blz. 74.

[10] *Oeuvres complètes de Diderot*, uitgeg. door J. Assézat, Parijs 1875, dl. I, blz. 304.

[11] Terzelfder plaatse, deel II, blz. 114 — 118.

V.I. Lenin
Materialisme en empiriokriticisme
Hoofdstuk 1

De kennistheorie van het empiriokriticisme en van het dialectische materialisme. I

Gevoelens en complexen van gevoelens

Mach en Avenarius hebben de fundamentele stellingen van hun kennistheorie in hun eerste filosofische geschriften openhartig, eenvoudig en duidelijk uiteengezet. Tot deze geschriften zullen wij ons dan ook wenden en wij stellen de analyse van de door de schrijvers later aangebrachte correcties en doorhalingen uit tot een verdere uiteenzetting.

‘De taak van de wetenschap - schreef Mach in het jaar 1872 - kan slechts de volgende zijn: 1) De wetten van de samenhang tussen de voorstellingen te onderzoeken (de psychologie), 2) de wetten van de

samenhang tussen de gevoelens (waarnemingen) te ontdekken (de fysica), 3) de wetten van de samenhang tussen de gevoelens en voorstellingen te verklaren (de psychofysica).’ [12] Dat is volkomen duidelijk.

Het onderwerp van de fysica is dus de samenhang tussen de gevoelens, niet de samenhang tussen de dingen of lichamen waarvan de afbeeldingen onze gevoelens zijn. In het jaar 1883 herhaalt Mach in zijn *Mechanica* dezelfde gedachte: ‘De gevoelens zijn ook geen “symbolen van de dingen”. Veeleer is “het ding” een gedachtensymbool voor een complex van gevoelens van relatieve stabiliteit.’ ‘Niet de dingen (lichamen), maar kleuren, klanken, drukken, ruimten, tijden (datgene, wat wij gewoonlijk gevoelens noemen) zijn de eigenlijke *elementen* van de wereld.’ [13]

Over dit woordje ‘elementen’, de vrucht van een ‘overdenking’ van twaalf jaar, zullen wij hieronder nog spreken. Nu moeten wij opmerken dat Mach hier ronduit erkent dat de dingen of lichamen complexen van gevoelens zijn en dat hij tegenover zijn filosofische opvatting volkomen duidelijk de daaraan tegenovergestelde theorie stelt, volgens welke de gevoelens ‘symbolen van de dingen’ zijn (het zou nauwkeuriger zijn te zeggen: beelden of afspiegelingen van de dingen). Deze laatste theorie is het *filosofische materialisme*. De materialist Friedrich Engels bijvoorbeeld, de niet geheel onbekende medewerker van Marx en medegrondvester van het marxisme, spreekt in zijn werken voortdurend en zonder uitzondering over de dingen en hun beelden of afbeeldingen (Gedankenabbilder), waarbij het vanzelf spreekt dat deze afbeeldingen in de gedachten niet anders dan uit de gevoelens ontstaan. Men zou denken dat deze fundamentele opvatting van de ‘filosofie van het marxisme’ aan iedereen, die daarover spreekt en in het bijzonder aan iedereen, die *uit naam* van deze filosofie publicaties doet, bekend moet zijn. Maar met het oog op de buitengewone verwarring die onze machisten hebben gesticht, moeten wij algemeen bekende zaken nog eens herhalen. Wanneer wij het eerste hoofdstuk van de *Anti-Dühring* opslaan, dan lezen wij daar: ‘...de dingen en hun afbeeldingen in het denken’ [14]. Of de eerste paragraaf van het filosofische deel: ‘Maar waar haalt het denken deze grondstellingen vandaan?’ (Het gaat om de grondslagen van alle vormen van kennis.) ‘Uit zichzelf? Neen, ...de vormen, van het zijn... kan het denken nooit uit zichzelf, maar kan het juist alleen uit de buitenwereld putten en afleiden... de beginselen zijn niet het uitgangspunt van het onderzoek’ (wat bij Dühring het geval is, die een materialist zou willen zijn, maar die het materialisme niet consequent ten uitvoer kan leggen) ‘maar hun eindresultaat; zij worden niet op natuur en geschiedenis van de mens toegepast, maar hieruit afgeleid; niet de natuur en het rijk der mensen richten zich naar de beginselen, maar de beginselen zijn slechts in zoverre juist als zij met natuur en geschiedenis overeenstemmen. Dat is de enige materialistische opvatting van de zaak en de daaraan tegenovergestelde van de heer Dühring is idealistisch, zet de zaak volkomen op zijn kop en construeert de werkelijke wereld uit de gedachte...’ (t.a.p., blz. 21.) En deze ‘enige materialistische opvatting’ houdt Engels - wij herhalen het - overal en zonder uitzondering staande, waarbij hij Dühring meedogenloos

vervolgt voor de allergeeringste afwijking van het materialisme naar het idealisme. Iedereen die de *Anti-Dühring* en *Ludwig Feuerbach* ook maar met een klein beetje aandacht leest zal tientallen voorbeelden tegenkomen waar Engels over de dingen en hun afbeeldingen in het menselijke hoofd, in ons bewustzijn, denken enz. spreekt. Engels zegt niet dat gevoelens en voorstellingen ‘symbolen’ van de dingen zijn, want het consequente materialisme moet hier ‘afbeeldingen’, beelden of afspiegelingen in de plaats van ‘symbolen’ zetten, zoals wij dat op de desbetreffende plaats uitvoerig zullen aantonen. Maar hier gaat het voorlopig niet om de een of andere formulering van het materialisme, maar om de rechtstreekse tegenstelling tussen het materialisme en het idealisme, om het verschil tussen de twee fundamentele *lijnen* in de filosofie. Moeten wij van de dingen naar het gevoel en de gedachte gaan? Of van de gedachte en het gevoel naar de dingen? Engels houdt zich aan de eerste, d.w.z. aan de materialistische lijn. Mach houdt zich aan de tweede, d.w.z. aan de idealistische lijn. Geen uitvluchten, geen sofismen (en wij zullen er nog een enorm aantal tegenkomen) kunnen het klare en onbetwistbare feit te niet doen, dat de leer van E. Mach van de dingen als complexen van gevoelens subjectief idealisme is, een eenvoudig herkauwen van het berkeleyanisme. Wanneer de lichamen ‘complexen van gevoelens’ zijn, zoals Mach zegt, of ‘combinaties van gevoelens’, zoals Berkeley het uitdrukte, dan moet hieruit noodzakelijk volgen dat de gehele wereld slechts mijn eigen voorstelling is. Uitgaande van deze veronderstelling is het niet mogelijk tot het bestaan van andere mensen buiten onszelf te komen: dit is solipsisme van het zuiverste water. Hoe zeer Mach, Avenarius, Petzoldt en co. dit solipsisme ook mogen loochenen, zij kunnen er zich in feite niet van bevrijden zonder tot ten hemel schreiende logische ongerijmdheden te komen. Om dit fundamentele element in de filosofie van het machisme nog duidelijker te verklaren geven wij nog een paar aanvullende citaten uit de werken van Mach. Hier komt een staaltje uit de *Analyse van de gevoelens* (Russische vertaling van Kotljar, Uitgeverij Skirmoent, Moskou 1907):

‘Wij zien een lichaam met een punt S. Wanneer wij S aanraken, met ons lichaam in betrekking brengen, dan krijgen wij een steek. Wij kunnen S zien zonder de steek te voelen. Zodra wij echter de steek voelen, zullen wij S op de huid vinden. De zichtbare spits is dus een blijvende kern, waarbij de steek zich naar omstandigheden als iets toevalligs aansluit. Bij het dikwijls voorkomen van analoge verschijnselen went men er eindelijk aan *alle* eigenschappen van de lichamen aan te zien als uitgaande van blijvende kernen, door bemiddeling van ons lichaam aan het *Ik* toegebrachte “werkingen”, die wij “*gevoelens*” noemen’ (blz. 20).

Met andere woorden: de mensen ‘wennen eraan’ op het materialistische standpunt te staan, zij ‘wennen eraan’ de gevoelens te beschouwen als het resultaat van de werking der lichamen, van de dingen, van de natuur op onze zintuigen. Deze voor de filosofische idealisten schadelijke ‘gewoonte’ (die de gehele mensheid en de gehele natuurwetenschap zich eigen hebben gemaakt!) mishaaft Mach zo zeer, dat hij

haar uit de weg begint te ruimen:

‘...Hiermee verliezen de kernen echter de gehele zinnelijke inhoud en worden zij gedachtesymbolen zonder meer...’

Een afgedraaide deun, geachte heer professor! Dit is een letterlijke herhaling van Berkeley, die beweerd heeft dat de materie een naakt abstract symbool is. Maar ook Ernst Mach loopt in feite naakt, want als hij niet erkent dat de ‘zinnelijke inhoud’ de objectieve, onafhankelijk van ons bestaande wereld is, dan blijft er voor hem alleen een ‘naakt abstract’ *Ik* over, een absoluut met een hoofdletter en cursief geschreven *Ik* = ‘het krankzinnige spinet, dat zich verbeeldde, dat het het enige spinet ter-wereld was’. Wanneer de ‘zinnelijke inhoud’ van onze gevoelens niet de buitenwereld is, dan bestaat er dus niets anders dan dit naakte *Ik*, dat zich met inhoudloze ‘filosofische’ rimram bezighoudt. Een dom en onvruchtbaar werkje!

‘...Het is dan juist dat de wereld *alleen* uit onze gevoelens bestaat. Wij kennen dan ook alleen onze gevoelens, en het aanvaarden van die kernen en ook van een wisselwerking daartussen, waaruit pas de gevoelens ontstaan, blijkt volkomen doelloos en overbodig. Alleen bij het *halve* realisme of het *halve* kriticisme kan zo’n opvatting in de smaak vallen.’

Wij hebben de hele paragraaf 6 van de ‘Antimetafysische Opmerkingen vooraf’ van Mach in zijn geheel aangehaald. Het is je reinste plagiaat ten aanzien van Berkeley. Geen enkele overweging, geen glimpje van een originele gedachte, behalve dan dat ‘wij alleen onze gevoelens voelen’. Daaruit kan men echter maar één gevolgtrekking maken, en wel ‘dat de wereld alleen uit *mijn* gevoelens bestaat’. Mach vervangt het woord ‘mijn’ zonder goede gronden door het woord ‘onze’. Hij toont alleen al door dit ene woord dezelfde ‘halfheid’ waarvan hij anderen beschuldigt, want wanneer het ‘aannemen’ van de buitenwereld ‘doelloos’ is, wanneer het aanvaarden van het feit dat de naald onafhankelijk van mij bestaat en dat er tussen mijn lichaam en de punt van de naald een wisselwerking bestaat, wanneer al dit aanvaarden werkelijk ‘doelloos en overbodig is’, dan is ook in de eerste plaats het ‘aannemen’ van het bestaan van andere mensen doelloos en overbodig. Alleen *Ik* besta, alle andere mensen en ook de hele buitenwereld komen daarentegen terecht in de categorie van de doelloze ‘kernen’. Over ‘*onze*’ gevoelens mag men van dit standpunt uit niet spreken, en als Mach daarover toch spreekt, dan getuigt dit alleen van zijn schreeuwende halfheid. Het bewijst alleen dat zijn filosofie uit doelloze en inhoudloze woorden bestaat, waaraan de auteur zelf niet gelooft.

Hier komt een bijzonder duidelijk voorbeeld van de halfslachtigheid en de verwarring bij Mach. In dezelfde *Analyse van de gevoelens* lezen wij in § 6 van het XIe hoofdstuk: ‘Laat ik veronderstellen dat ikzelf of een ander, terwijl ik voel, mijn hersenen met alle mogelijke fysische en chemische middelen zou kunnen gadeslaan; dan zou het mogelijk zijn na te gaan aan welke processen van het organisme gevoelens

van een bepaalde soort zijn gebonden...' (blz. 197).

Heel goed! Onze gevoelens zijn dus gebonden aan bepaalde processen die in het organisme in het algemeen en in onze hersenen in het bijzonder plaats hebben? Ja, Mach uit deze 'veronderstelling' zeer beslist - het zou ook erg moeilijk zijn dit vanuit het standpunt van de natuurwetenschap niet te doen. Maar sta me toe: dat is toch dezelfde 'veronderstelling' juist van die 'kernen' - en ook van de wisselwerking ervan - die onze filosoof voor doelloos en overbodig heeft verklaard! De lichamen, zegt men ons, zijn complexen van gevoelens; daar bovendien te gaan, de gevoelens voor het resultaat van de inwerking van de lichamen op onze zintuigen te houden, verzekert ons Mach, zou metafysica, een doelloze en overbodige veronderstelling enz. zijn - geheel volgens Berkeley. De hersenen vormen echter ook een lichaam. De hersenen zijn dus ook niet meer dan een complex van gevoelens. Waaruit volgt dat ik (en ook het ik is niets anders dan een complex van gevoelens) met behulp van een complex van gevoelens andere complexen van gevoelens voel. Wat een pracht van een filosofie! Eerst worden de gevoelens voor de 'eigenlijke elementen van de wereld' verklaard, waarop dan een 'origineel' berkeleyanisme wordt geconstrueerd, dan echter worden stiekem de tegenovergestelde opvattingen binnen gesmokkeld, volgens welke de gevoelens aan bepaalde processen in het organisme zijn gebonden. Maar hangen deze 'processen' dan niet samen met de stofwisseling tussen het 'organisme' en de buitenwereld? Zou deze stofwisseling plaats kunnen vinden wanneer de gevoelens van het gegeven organisme het geen objectief juiste voorstelling van deze buitenwereld zouden geven?

Mach stelt zichzelf zulke lastige vragen niet. Hij verenigt mechanisch fragmenten van het berkeleyanisme met de opvattingen van de natuurwetenschap, die spontaan op het standpunt van de materialistische kennistheorie staat.

'...Soms wordt ook gevraagd - schrijft Mach in dezelfde paragraaf - of de (anorganische) "materie" voelt...' Er wordt kennelijk zelfs niet aan getwijfeld dat de *organische* materie voelt? De gevoelens zijn kennelijk niet iets primairs, maar een van de eigenschappen van de materie? Mach springt over alle ongerijmdheden van het berkeleyanisme heen!... 'Wanneer men van de algemeen verbreide fysische voorstellingen uitgaat - zegt hij - volgens welke de materie het *rechtstreeks* en onbetwistbaar gegeven *reële* is, waaruit al het anorganische en organische wordt opgebouwd, dan is dit een zeer natuurlijke vraag.' Laten wij ons deze waarlijk kostbare erkenning van Mach goed in het geheugen prenten, namelijk dat volgens de algemeen verbreide *fysische* voorstellingen de materie voor de rechtstreekse realiteit wordt gehouden, waarbij alleen een variëteit van deze realiteit (de organische materie) de klaar uitgedrukte eigenschap van het gevoel bezit. 'Het gevoel moet dan immers - vervolgt Mach - in deze bouw ergens plotseling ontstaan of van meet af aan in het fundament van dit gebouw voorhanden zijn. Van *ons*

standpunt bezien is deze vraag principieel onjuist. De materie is voor ons niet het eerst gegevene. Dat zijn veeleer de *elementen* (die in een zekere bekende zin als gevoelens worden aangeduid)... ’

De gevoelens blijken dus het oorspronkelijk gegevene te zijn, hoewel zij alleen aan bepaalde processen in de organische materie ‘gebonden’ zijn! En Mach, die zo’n ongerijmdheid te berde brengt, zou het materialisme (‘de algemeen verbreide fysische voorstellingen’) er een verwijt van willen maken dat de kwestie van de ‘oorsprong’ van de gevoelens niet is opgelost. Dat is een staaltje van de manier waarop het materialisme door de fideïsten en hun meelopers wordt ‘weerlegd’. Bestaat er wel het een of ander filosofisch standpunt dat een kwestie ‘oplost’, voor men voor deze oplossing genoeg gegevens bijeen heeft gebracht? Zegt Mach zelf soms niet in dezelfde paragraaf: ‘Zolang deze opgave’ (om uit te maken ‘hoe ver het gevoel in de organische wereld reikt’) ‘ook niet in één enkel speciaal geval is opgelost, kan deze vraag niet worden beantwoord.’

Het onderscheid tussen het materialisme en het ‘machisme’ komt dus ten aanzien van deze kwestie neer op het volgende: Het materialisme neemt, volledig in overeenstemming met de natuurwetenschap, als het oorspronkelijk gegevene de materie aan en als het secundaire: bewustzijn, denken, gevoel, want het gevoel is in duidelijk uitgedrukte vorm alleen met de hoogste vormen van de materie (de organische materie) verbonden en in het ‘fundament van het gebouw der materie’ kan men alleen maar het bestaan van een vermogen, dat op gevoel lijkt, veronderstellen. Dat is bijvoorbeeld de veronderstelling van de bekende Duitse natuurkundige Ernst Haeckel, van de Engelse bioloog Lloyd Morgan en van nog anderen, afgezien van het hierboven geciteerde vermoeden van Diderot. Het machisme staat op het hieraan tegenovergestelde, idealistische standpunt en leidt meteen tot ongerijmdheden, want ten eerste wordt het gevoel als het primaire beschouwd, hoewel het alleen met bepaalde processen in de op een bepaalde manier georganiseerde materie verbonden is, en ten tweede wordt de fundamentele veronderstelling - namelijk dat de lichamen complexen van gevoelens zijn - overtreden door het aannemen van het bestaan van andere levende wezens en in het algemeen van andere ‘complexen’ buiten het gegeven grote *Ik*.

Het woordje ‘element’, dat (zoals wij nog zullen zien) door vele naïeve mensen voor iets nieuws, voor een ontdekking wordt aangezien, verward in werkelijkheid de kwestie alleen maar door een nietszeggende term en het geeft de bedrieglijke schijn van de een of andere oplossing of van een vooruitgang. Deze schijn is bedrieglijk, want in werkelijkheid rest er nog te onderzoeken en opnieuw te onderzoeken op welke wijze de zogenaamd volstrekt gevoelloze materie is verbonden met een materie die uit dezelfde atomen (of elektronen) is samengesteld, maar wel over het duidelijk uitgedrukte vermogen van het gevoel beschikt. Het materialisme stelt deze nog niet opgeloste kwestie duidelijk, waarmee het op de oplossing ervan aandringt en tot verder experimenteel onderzoek aanspoort. Het machisme, d.w.z. een variëteit van

het verwarde idealisme, verduistert de kwestie en leidt door een inhoudloze woordgril - het 'element' - van de juiste weg af.

Hier volgt een passage uit het laatste samenvattende en afsluitende filosofische werk van Mach, die heel het foutieve van deze idealistische rimram laat zien. In *Kennis en dwaling* lezen wij: 'Terwijl het geen moeilijkheden oplevert *iedere fysieke* ervaring uit gevoelens, dus uit *psychische* elementen op te bouwen (aufzubauen), kan men zich niet voorstellen (ist keine Möglichkeit abzusehen) hoe men met de in de huidige fysica gebruikelijke elementen: massa's en bewegingen (in hun alleen voor deze speciale wetenschap nuttige starheid - Starrheit) de een of andere *psychische* ervaring zou kunnen uitbeelden (darstellen).' [\[15\]](#)

Over de starheid van begrippen bij vele moderne natuurkundigen en over hun metafysische opvattingen (in de marxistische betekenis van het woord, d.w.z. anti-dialectisch) spreekt Engels zich herhaaldelijk met de grootste beslistheid uit. Wij zullen hieronder nog zien dat Mach juist op dit punt op dwaalwegen raakte, doordat hij de verhoudingen tussen het relativisme en de dialectiek niet begrepen of niet gekend heeft. Maar hier gaat het nu niet om. Voor ons is het van belang hier vast te stellen hoe aanschouwelijk Machs *idealisme*, ongeacht de verwarde en zogenaamd nieuwe terminologie, voor de dag komt. Er bestaat geen moeilijkheid *iedere fysieke* ervaring uit gevoelens, d.w.z. uit psychische elementen op te bouwen! Jazeker, zulke combinaties zijn uiteraard niet moeilijk, want het zijn immers alleen maar pure woordconstructies, inhoudloze scholastiek met het doel het fideïsme binnen te smokkelen. Het valt hierna niet te verwonderen dat Mach zijn werken opdraagt aan de immanentiefilosofen en dat de immanentiefilosofen, d.w.z. de aanhangers van het meest reactionaire filosofische idealisme, Mach om de hals vallen. Het 'nieuwste positivisme' van Ernst Mach is alleen maar zo'n twee eeuwen te laat gekomen; Berkeley heeft al voldoende laten zien dat men 'uit gevoelens, dus uit psychische elementen' niets anders dan het *solipsisme* kan 'opbouwen'. Wat nu het materialisme betreft, waartegenover Mach ook hier, zonder de 'vijand' openlijk en duidelijk bij name te noemen, zijn opvattingen plaatst, hebben wij aan de hand van Diderots voorbeelden de werkelijke opvattingen van de materialisten al gezien. Deze opvattingen bestaan niet hierin, dat men het gevoel uit de beweging van de materie afleidt of tot de beweging van de materie herleidt, maar ze liggen hierin besloten, dat het gevoel wordt erkend als één van de eigenschappen van de zich bewegende materie. Ten aanzien van deze kwestie stond Engels op het standpunt van Diderot. Hij grensde zich overigens juist van de 'vulgaire' materialisten Vogt, Büchner en Moleschott af, omdat zij afdwaalden tot de opvatting alsof onze hersenen de gedachten *op dezelfde wijze* zouden afscheiden als de lever de gal. Maar Mach, die zijn opvatting voortdurend tegenover die van het materialisme plaatst, negeert natuurlijk alle grote materialisten, zowel Diderot als Feuerbach, zowel Marx als Engels, precies zoals alle overige officiële professoren in de officiële filosofie dat doen.

Om de oorspronkelijke en fundamentele opvatting van Avenarius te kenschetsen nemen wij zijn eerste zelfstandige filosofische werk: *Filosofie als het denken van de wereld volgens het principe van het geringste krachtsverbruik (Prolegomena tot een kritiek van de zuivere ervaring)*, dat in 1876 is verschenen. In zijn *Empiriomonisme* (deel 1, 2de druk, 1905, blz. 9 aantekening) zegt Bogdanow dat ‘in de ontwikkeling van de opvattingen van Mach het filosofische *idealisme* als uitgangspunt heeft gediend, terwijl voor Avenarius van begin af aan de *realistische* tint karakteristiek is’. Dit zei Bogdanow omdat hij Mach op zijn woord geloofde (zie *Analyse van de gevoelens*, Russische vertaling, blz. 288). Hij heeft echter ten onrechte aan Mach geloof gehecht en zijn bewering is lijnrecht in strijd met de waarheid. Integendeel, het idealisme van Avenarius treedt in het genoemde werk van 1876 zo duidelijk aan het licht, dat Avenarius dit zelf in 1891 moest erkennen. In het voorwoord tot zijn *Menselijke begrip van de wereld* zegt Avenarius: ‘De lezer van mijn eerste systematische werk *Filosofie* enz. zal direct vermoeden dat ik de opgaven van een *Kritiek van de zuivere ervaring* in de eerste plaats van “idealistisch” standpunt heb geprobeerd te behandelen...’ (*Der menschliche Weltbegriff*, 1891, Voorwoord, blz. IX). Maar de ‘onvruchtbaarheid van het filosofische idealisme’ bracht mij er toe ‘aan de juistheid van de weg die ik tot nu toe had bewandeld te gaan twijfelen’ (blz. X). Dit idealistische uitgangspunt van Avenarius wordt in de filosofische literatuur algemeen erkend; onder de Franse schrijvers verwijs ik naar Cauwelaert, die zegt dat het filosofische gezichtspunt van de *Prolegomena* van Avenarius een ‘monistisch idealisme’ is. [16] Van de Duitse schrijvers noem ik de leerling van Avenarius Rudolf Willy, die meent dat ‘Avenarius in zijn jeugd en in het bijzonder nog in zijn werk van 1876 nog geheel in de ban (ganz im Banne) was van het zogenaamde kennistheoretische idealisme’ [17].

Ja, het zou ook wel belachelijk zijn het idealisme in de *Prolegomena* van Avenarius te willen loochenen, als hij daar zelf ronduit zegt dat ‘*alleen het gevoel als het zijnde gedacht mag worden*’ (blz. 10 en 65 van de tweede Duitse uitgave; cursief in de citaten overal van ons). Zo zet Avenarius zelf de inhoud van paragraaf 116 van zijn werk uiteen. Maar hier komt de hele paragraaf: ‘Het zijnde (das Seiende) was erkend als een met gevoel begaafde substantie: de substantie valt weg’... (kijk eens aan: het is ‘economischer’, er is een ‘geringer krachtsverbruik’ voor nodig om te denken dat er geen ‘substantie’ en geen buitenwereld bestaat!) ‘...er blijft alleen het gevoel over: het zijnde moet dienovereenkomstig als gevoel worden gedacht, waaraan niets meer ten grondslag ligt dat gevoelloos is (nichts Empfindungsloses).’

Het gevoel bestaat dus zonder ‘substantie’, d.w.z. de gedachte bestaat zonder hersenen! Zijn er nu echt filosofen die in staat zijn deze hersenloze filosofie te verdedigen? Die zijn er. Tot hen behoort ook professor Richard Avenarius. En hoe moeilijk het een gezond denkend mens ook mag vallen deze verdediging serieus te nemen, toch moeten wij er een ogenblik’ bij blijven stilstaan. Hier volgt de

beschouwing van Avenarius in par. 89 en 90 van hetzelfde werk:

‘Zo berust ook de stelling, dat de beweging gevoel opwekt, op een alleen maar schijnbare ervaring. Deze ervaring, die de waarneming als daad omvat, zou hierin bestaan, dat a) in een bepaalde substantie (de hersenen) via overgebrachte beweging (de prikkels) en met medewerking van andere materiële voorwaarden (b.v. van het bloed) gevoel zou worden opgewekt. Alleen zou, afgezien van het feit dat deze opwekking nooit zelf (selbst) aan de hand van de ervaring werd waargenomen, ter constituering van deze zogenaamde ervaring, als een in al haar onderdelen werkelijk bestaande ervaring, ten minste het empirische bewijs nodig zijn dat het gevoel, dat door een overgebrachte beweging in een substantie opgewekt zou zijn, ook niet al van te voren op de een of andere manier daarin voorhanden was; zodat het optreden ervan niet anders dan door een scheppingsdaad van de kant van de ingetreden beweging kan worden opgevat. Alleen dus door het bewijs dat er ergens geen gevoel, zelfs geen minimaal gevoel voorhanden was, dáár waar het nu is aangetroffen, zou er met zekerheid een feit worden geconstateerd dat, voorzover het een scheppingsdaad betekent, met alle tot nu toe bestaande ervaring in tegenspraak is en elke overige opvatting van de natuur (Naturanschauung) fundamenteel zou veranderen. Dit bewijs is echter door geen enkele ervaring geleverd en het kan ook door geen enkele ervaring worden geleverd; de absoluut zonder gevoel zijnde toestand van de later gevoel ondervindende substantie is veeleer alleen een hypothese. Deze hypothese compliceert en verduistert echter ons inzicht in plaats van het te vereenvoudigen en te verhelderen.

Indien de zogenaamde ervaring, dat er door de overgebrachte beweging in de aan gevoel bezittende substantie gevoel *zou ontstaan* bij nadere beschouwing alleen een schijnbare ervaring blijkt te zijn, dan blijft er toch nog altijd in de resterende ervaringsinhoud - dat er nl. weliswaar voorhanden, maar latent of minimaal of op een andere wijze voor het bewustzijn niet toegankelijk gevoel door de ingetreden beweging bevrijd, vergroot of bewust wordt - genoeg ervaringsmateriaal over om een tenminste relatief ontstaan van een gevoelsbepaling uit bewegingsverhoudingen te constateren. Alleen is ook dit stuk van de resterende ervaringsinhoud slechts schijnbaar voorhanden. Indien wij door een ideale observatie de van de bewogen substantie A uitgaande, zich via een reeks daartussen liggende media voortplantende beweging volgen totdat zij de met gevoel begaafde substantie B heeft bereikt, dan vinden wij in het beste geval alleen dat tegelijk met de opneming van de aankomende beweging het gevoel in de substantie B ontwikkeld of vergroot is, echter niet, dat dit *door* de beweging zou zijn geschied... ’

Wij hebben deze weerlegging van het materialisme door Avenarius opzettelijk in zijn geheel weergegeven om de lezer te laten zien met welke waarlijk armzalige sofismen de ‘nieuwste’ empiriokritische filosofie opereert. Laten we nu met deze beschouwing van de idealist Avenarius de *materialistische* beschouwing

van... Bogdanow vergelijken, al was het alleen maar als straf voor zijn verraad aan het materialisme!

Het is al heel, heel lang geleden - wel negen volle jaren - dat Bogdanow voor de helft een 'natuurwetenschappelijke materialist' was (d.w.z. een aanhanger van de materialistische kennistheorie, waarop de overweldigende meerderheid van de moderne natuurkundigen zich spontaan baseert) en nog maar voor de helft door het warhoofd Ostwald van de wijs was gebracht. Toen schreef hij: 'Sinds oude tijden en ook heden nog houdt men in de beschrijvende psychologie vast aan de indeling van de toestanden van het bewustzijn in drie groepen: het gebied van de gewaarwordingen en voorstellingen, het gebied van het gevoel en het gebied van de driften... Tot de eerste groep behoren de geïsoleerd beschouwde bewustzijnsbeelden van de verschijnselen van de buitenwereld en de interne wereld... Zo'n beeld wordt gevoel genoemd wanneer het via de uiterlijke zintuigen door een daaraan beantwoordend uiterlijk verschijnsel rechtstreeks wordt voortgebracht.' [18] Iets verder: 'De gewaarwording... ontstaat in het bewustzijn als het resultaat van de een of andere prikkel van de uiterlijke omgeving, die door de organen van de uiterlijke zintuigen wordt overgebracht' (222). Of ook nog: 'De gewaarwordingen vormen de grondslag van het leven van het bewustzijn, zijn rechtstreekse verbinding met de buitenwereld' (240). 'Bij iedere stap vindt in het proces van de gewaarwording de overgang plaats van de energie van de uiterlijke prikkel in een feit van het bewustzijn' (133). En zelfs in het jaar 1905, toen Bogdanow het klaar had gespeeld om met de welwillende hulp van Ostwald en Mach het materialistische standpunt in de filosofie voor het idealistische te verwisselen, schreef hij (uit vergeetachtigheid!) in zijn *Empiriomonisme*: '...Zoals bekend is bereikt de energie van een uiterlijke prikkel, die in het eindapparaat van een zenuw in een nog niet voldoende onderzochte, maar aan ieder mysticisme vreemde "telegrafische" vorm van de zenuwenstroom wordt omgezet, eerst de neuronen, die in de zogenaamde "lagere" d.w.z. in de gangliale, cerebrospinale, subcorticale centra liggen' (deel I, 2de druk, 1905, blz. 118).

Voor iedere natuurkundige, die niet door de professorenfilosofie in de war is gebracht, en ook voor iedere materialist vormt de gewaarwording inderdaad de rechtstreekse verbinding van het bewustzijn met de buitenwereld, de omzetting van de energie van de uiterlijke prikkel in het feit van het bewustzijn. Deze omzetting heeft ieder mens miljoenen malen waargenomen en neemt hij in werkelijkheid bij iedere stap opnieuw waar. Het sofisme van de idealistische filosofie bestaat hierin dat de gewaarwording niet wordt beschouwd als de verbinding van het bewustzijn met de buitenwereld, maar als een omheining, als een muur die het bewustzijn van de buitenwereld scheidt, niet als de afbeelding van een aan de gewaarwording beantwoordend uiterlijk verschijnsel, maar als het 'enige zijnde'. Avenarius heeft aan dit oude, reeds door bisschop Berkeley afgekloven sofisme alleen maar een iets andere vorm gegeven. Omdat wij nog niet alle voorwaarden van de door ons op ieder ogenblik waargenomen verbinding van de gewaarwording met de op een bepaalde manier georganiseerde materie kennen, nemen wij alleen de

gewaarwording als het enig zijnde aan - dáárop komt het sofisme van Avenarius neer.

Ter afsluiting van de karakteristiek der voornaamste idealistische stellingen van het empiriokriticisme zullen wij in het kort op de Engelse en de Franse vertegenwoordigers van deze filosofische stroming wijzen. Van de Engelsman Karl Pearson zegt Mach rechtstreeks, dat ‘hij het met diens gnoseologische (erkenntniskritischen) opvattingen op alle essentiële punten eens is’ (*Mechanika*, geciteerde uitgave blz. IX). Karl Pearson zegt op zijn beurt dat hij het met Mach eens is [19]. Voor Pearson zijn de ‘reële dingen’ ‘indrukken van de zinnen’ (sense impressions). Iedere veronderstelling van dingen buiten de indrukken van de zinnen verklaart hij voor metafysica. Hij bestrijdt het materialisme (zonder Feuerbach of Marx en Engels te kennen) op de meest besliste wijze. Zijn argumenten onderscheiden zich in niets van die welke wij hierboven hebben behandeld. Daarbij is Pearson iedere bedoeling om materialisme voor te wenden (de specialiteit van de Russische machisten) zo vreemd en is hij zo... onvoorzichtig, dat hij, zonder voor zijn filosofie ‘nieuwe’ namen uit te vinden, zowel zijn eigen opvattingen als die van Mach eenvoudig voor ‘*idealistisch*’ verklaart (blz. 326 van de geciteerde uitgave)! Pearson leidt zijn stamboom direct van Berkeley en Hume af. Zijn filosofie onderscheidt zich, zoals wij nog herhaaldelijk zullen zien, van de filosofie van Mach door een veel grotere geslotenheid en doordachtheid.

Mach verklaart zich speciaal solidair met de Franse natuurkundigen P. Duhem en Henri Poincaré [20]. Over de filosofische opvattingen van deze schrijvers, die bijzonder verward en inconsequent zijn, zullen wij nog in het hoofdstuk over de nieuwe fysica moeten spreken. Hier is het voldoende op te merken dat voor Poincaré de dingen ‘groepen van gevoelens’ zijn [21] en dat ook Duhem [22] terloops een dergelijke opvatting ten beste geeft.

Laten we nu overgaan tot de manier waarop Mach en Avenarius hun oorspronkelijke opvattingen, na het idealistische karakter daarvan zelf te hebben toegegeven, in hun latere werken hebben *gecorrigeerd*.

2. ‘De ontdekking van de wereldelementen’

Onder deze titel schrijft Friedrich Adler, privaatchoort aan de Universiteit van Zürich, waarschijnlijk de enige Duitse schrijver die ook Marx met het machisme wil aanvullen, over Mach [23]. En we moeten deze naïeve privaatchoort recht laten wedervaren: hij bewijst door zijn eenvoudigheid van geest het machisme een slechte dienst. Het vraagstuk wordt tenminste helder en scherp gesteld: heeft Mach werkelijk ‘de wereldelementen ontdekt’? In dat geval kunnen natuurlijk alleen helemaal achterlijke en onwetende mensen tegenwoordig nog materialist blijven. Of betekent deze ontdekking de terugkeer van Mach tot de oude filosofische fouten?

Wij hebben gezien dat Mach in 1872 en Avenarius in 1876 op een zuiver idealistisch standpunt staan;

voor hen is de wereld onze gewaarwording. In 1883 verscheen de *Mechanika* van Mach en in het voorwoord tot de eerste uitgave beroept Mach zich uitdrukkelijk op de *Prolegomena* van Avenarius, door diens aan zijn filosofie ‘buitengewoon verwante’ (sehr verwandte) gedachten te verwelkomen. Hier volgt de beschouwing over de elementen in deze *Mechanika*: ‘De hele natuurwetenschap kan alleen complexen van die elementen uitbeelden (nachbilden und Vorbilden), die wij gewoonlijk gevoelens noemen. Het gaat om de samenhang tussen deze elementen... De samenhang tussen A (de warmte) en B (een vlam) behoort tot de *fysica*, die tussen A en N (zenuwen) tot de fysiologie. Geen enkele is *alleen* voorhanden, beide zijn tegelijkertijd aanwezig. Alleen tijdelijk kunnen wij van de een of van de ander afzien. Zelfs de schijnbaar zuiver mechanische processen zijn dus steeds ook fysiologische processen...’ (blz. 499 van de Duitse uitgave). Hetzelfde in de *Analyse van de gevoelens*: ‘Waar... naast of voor de uitdrukking “element”, “complex van elementen” de namen “gevoel”, “complex van gevoelens” worden gebruikt moet men steeds in het oog houden, dat de elementen *alleen* in de genoemde *verbinding*’ (namelijk: in de verbinding A, B, C met K, L, M, d.w.z. in de verbinding van de ‘complexen, die men gewoonlijk lichamen noemt’, ‘met het complex dat ons lichaam heet’) ‘en betrekking, in de genoemde functionele afhankelijkheid *gevoelens* zijn. In een andere functionele betrekking zijn zij tegelijk fysische objecten’ (Russ. vert. blz. 23 en 17). ‘Een kleur is een fysisch object, zodra wij b.v. letten op zijn afhankelijkheid van de belichtende lichtbron (andere kleuren, warmte, ruimten enz.). Letten wij echter op zijn *afhankelijkheid* van het *netvlies* (de elementen K, L, M...), dan is het een *psychologisch* object, een *gewaarwording*’ (t.a.p., blz. 24).

De ontdekking van de wereldelementen bestaat dus hierin, dat

- 1) al het zijnde voor gevoel wordt verklaard,
- 2) de gevoelens elementen worden genoemd,
- 3) de elementen in het fysische en het psychische worden ingedeeld; het laatste is afhankelijk van de zenuwen van de mens, van het menselijke organisme in het algemeen. Het eerste echter niet.
- 4) Verklaard wordt, dat de fysische samenhang en psychische samenhang tussen de elementen niet onafhankelijk van elkaar bestaan; zij bestaan alleen tezamen.
- 5) Men van de ene of de andere samenhang slechts tijdelijk kan afzien,
- 6) Verklaard wordt, dat de ‘nieuwe’ theorie niet ‘eenzijdig’ is. [\[24\]](#)

Hier bestaat inderdaad geen eenzijdigheid, maar er heerst wel de meest onsamenhangende verwarring van tegenover elkaar staande filosofische standpunten. Daar u nu eenmaal *alleen* van de gevoelens uitgaat zult u met het woordje ‘element’ de ‘eenzijdigheid’ van uw idealisme niet kunnen corrigeren. U haalt de zaak

alleen maar door elkaar, u verbergt zich lafhartig voor uw eigen theorie. Met uw woorden heft u de tegenstelling tussen het fysische en het psychische op [25], ook tussen het materialisme (dat de natuur, de materie als het oorspronkelijke neemt) en het idealisme (dat de geest, het bewustzijn, het gevoel als het oorspronkelijke neemt), in werkelijkheid herstelt u echter deze tegenstelling meteen weer - en nog wel heimelijk - door van uw eigen fundamentele veronderstelling afstand te doen! Want wanneer deze elementen gevoelens zijn dan hebt u geen ogenblik het recht om aan te nemen dat de 'elementen' *onafhankelijk* van mijn zenuwen en van mijn bewustzijn bestaan. Neemt u echter eenmaal zulke, van mijn zenuwen, van mijn gevoelens onafhankelijke, fysische objecten aan, die het gevoel alleen door de inwerking op mijn netvlies doen ontstaan, dan verlaat u op smadelijke wijze uw 'eenzijdige' idealisme om naar het standpunt van het 'eenzijdige' materialisme over te gaan! Is de kleur alleen in afhankelijkheid van het netvlies een gevoel (wat de natuurwetenschap u dwingt te erkennen), dan betekent dit dat de lichtstralen het gevoel van de kleur voortbrengen door op het netvlies te vallen. Dit betekent dat er buiten ons en onafhankelijk van ons en van ons bewustzijn een beweging van de materie bestaat, laten we zeggen ethergolven met een bepaalde lengte en snelheid die, wanneer zij op het netvlies inwerken, bij de mensen een bepaalde gewaarwording van kleur doen ontstaan. Zo ziet de natuurwetenschap het nu juist ook. De verschillende gewaarwordingen van deze of gene kleur worden door de verschillende lengte van de lichtgolven verklaard, die buiten het menselijke netvlies buiten de mens en onafhankelijk van hem bestaan. Dat is nu juist materialisme: de materie werkt op onze zintuigen in en doet de gewaarwording ontstaan. De gewaarwording is afhankelijk van de hersenen, van de zenuwen, van het netvlies enz., d.w.z. van de op een bepaalde manier georganiseerde materie. Het bestaan van de materie is onafhankelijk van het gevoel. De materie is het primaire. Het gevoel, het denken, het bewustzijn vormen het hoogste product van de op een bijzondere manier georganiseerde materie. Dat zijn de materialistische opvattingen in het algemeen en de opvattingen van Marx en Engels in het bijzonder. Mach en Avenarius smokkelen *heimelijk* door het woordje 'element' het materialisme binnen, een woordje dat *als het ware* hun theorie moet bevrijden van de 'eenzijdigheid' van het subjectieve idealisme, dat *als het ware* de onderstelling toelaat, dat het psychische afhankelijk is van het netvlies, de zenuwen enz. en dat het fysieke onafhankelijk is van het menselijke organisme. In werkelijkheid is de goocheltoer met het woordje 'element' natuurlijk een zeer schamel sofisme, want de materialist zal, als hij Mach en Avenarius leest onmiddellijk de vraag stellen: wat zijn toch 'elementen'? Het zou toch inderdaad kinderachtig zijn te denken, dat men zich door het bedenken van een nieuw woordje zou kunnen afmaken van de twee fundamentele filosofische richtingen. Het 'element' is of *gevoel*, zoals alle empiriocritici en Mach en Avenarius en Petzoldt [26] enz. zeggen - en dan is uw filosofie, mijne heren, niets anders dan *idealisme* dat de naaktheid van zijn solipsisme tevergeefs met een nieuwe 'objectieve' terminologie tracht te

bedekken. Of het ‘element’ is geen gevoel - en dan is uw ‘nieuwe’ woordje *met hoegenaamd geen enkele gedachte* verbonden, dan is dit eenvoudig gewichtigdoenerij met een lege dop.

Neem bijvoorbeeld Petzoldt, het laatste woord in het empiriokriticisme volgens de karakteristiek van de eerste en grootste Russische empiriocriticus W. Ljesewitsj [27]. Nadat hij elementen als gevoelens heeft gedefinieerd, verklaart hij in het tweede deel van het genoemde werk: ‘Men moet er zich voor hoeden om in de stelling “gevoelens zijn de elementen van de wereld” het woord “gevoelens” als de aanduiding van alleen maar iets subjectiefs, dus als iets luchtigs, dat het gewone wereldbeeld tot een illusie (Verflüchtigendes) maakt, op te vatten.’ [28]

Hij weet dus wel waar de schoen wringt! Petzoldt voelt dat de wereld ‘zich verfluchtigt’ (sich verflüchtigt) of tot een illusie wordt, wanneer men de gevoelens voor de elementen van de wereld houdt. En de brave Petzoldt meent de zaak door middel van een voorbehoud te verbeteren: men mag het gevoel niet voor iets alleen maar subjectiefs houden! Wel, is dat soms geen belachelijk sofisme? Wordt de zaak er soms anders door als wij het gevoel als gevoel ‘opvatten’ of als wij proberen aan dit woord een ruimere betekenis te geven? Verdwijnt daardoor soms het feit dat de gevoelens van de mens aan de normaal functionerende zenuwen, het netvlies, de hersenen enz. gebonden zijn en dat de buitenwereld onafhankelijk van ons gevoel bestaat? Wanneer u er zich niet met uitvluchten van af wilt maken, als u zich serieus voor subjectivisme en solipsisme wilt ‘behoeden’, dan moet u zich in de eerste plaats hoeden voor de idealistische stellingen van uw filosofie, dan moet u de idealistische lijn van uw filosofie (van de gevoelens tot de buitenwereld) vervangen door de materialistische (van de buitenwereld tot de gevoelens), dan moet u een inhoudloze en verwarrende woordversiering als ‘element’ opzij zetten en eenvoudig zeggen: de kleur is het resultaat van de inwerking van een fysisch object op het netvlies = het gevoel is het resultaat van de inwerking van de materie op onze zintuigen.

Laat ons Avenarius nog eens nemen. Wat betreft de kwestie van de ‘elementen’ levert zijn laatste (en voor het begrip van zijn filosofie wel belangrijkste) werk *Opmerkingen tot het begrip van het onderwerp der psychologie* [29] wel de meest waardevolle informatie. De schrijver heeft hier onder meer een buitengewoon ‘aanschouwelijke’ tabel (blz. 410 van deel XVIII) gegeven, waarvan wij de voornaamste inhoud hier weergeven:

Elementen, complexen van elementen:

I Zaken of iets zakelijks: lichamelijke dingen

II Gedachten of iets denkbars (Gedankenhafte): niet-lichamelijke ding-herinneringen en fantasieën.

Men stelle hier tegenover wat Mach na al zijn verklaringen over de ‘elementen’ zegt (*Analyse van de gevoelens*, blz. 33): ‘Niet de lichamen brengen de gevoelens voort, maar de complexen van elementen

(complexen van gevoelens) vormen de lichamen.’ Hier hebt u de ‘ontdekking van de wereldelementen’, die de eenzijdigheid van het idealisme en de eenzijdigheid van het materialisme te boven zijn gekomen! Eerst verzekert men ons, dat de ‘elementen’ iets geheel nieuws, iets fysiek en psychisch tegelijk zijn, dan brengt men heimelijk een correctie aan: in plaats van het grof materialistische onderscheid tussen materie (lichamen, dingen) en het psychische (gevoelens, herinneringen, fantasieën), verkondigt men de leer van het ‘nieuwste positivisme’ over de zakelijke en de denkbare elementen. Adler (Fritz) heeft van de ‘ontdekking van de wereldelementen’ niet veel voordeel gehad!

Bogdanow schreef, toen hij in 1906 tegen Plechanov polemiseerde: ‘Ik kan niet erkennen, dat ik in de filosofie een machist ben. In de algemene filosofische conceptie heb ik van Mach alleen dit éne overgenomen: nl. de voorstelling van de neutraliteit van de elementen der ervaring ten aanzien van het “fysieke” en het “psychische” en van de uitsluitende afhankelijkheid van deze karakteristieken van de *samenhang* van de ervaring.’ (*Empiriomonisme*, boek III, St. Petersburg 1906, blz. XII.) Dat is precies hetzelfde als wanneer een religieus mens zou zeggen: ik kan niet erkennen dat ik een aanhanger van de religie ben, want ik heb van haar aanhanger ‘alleen dit “éne” overgenomen’: het geloof aan God. ‘Alleen dit éne’, dat Bogdanow van Mach heeft overgenomen, is juist de *fundamentele fout* van het machisme, de fundamentele onjuistheid van heel deze filosofie. De afwijkingen van Bogdanow van het empiriokriticisme, waaraan hijzelf een zeer grote betekenis toekent, zijn in feite van totaal secundaire betekenis en treden niet buiten de grenzen van speciale, individuele verschillen in details tussen de verschillende, Mach prijzende en door Mach geprezen, empiriocritici (daarover hieronder uitvoeriger). Wanneer Bogdanow dus kwaad wordt als hij met de machisten op één lijn wordt gesteld, dan openbaart hij daardoor alleen maar dat hij de *fundamentele* verschillen tussen het materialisme en datgene wat Bogdanow en alle machisten gemeen hebben niet begrijpt. Het is niet van belang hoe Bogdanow het machisme verder heeft ontwikkeld of hoe hij het verbeterd of verslechterd heeft. Het is van belang dat hij het materialistische standpunt heeft verlaten en zich daardoor onvermijdelijk tot verwarring en tot idealistische dwaalwegen heeft veroordeeld.

In 1899 nam Bogdanow, zoals wij hebben gezien, een juist standpunt in toen hij schreef: ‘Het beeld van een mens die voor mij staat, dat mij rechtstreeks door mijn gezichtsvermogen is gegeven, is een gevoel’ [30]. Bogdanow heeft niet de moeite genomen deze oude eigen opvatting te kritiseren. Hij heeft Mach blindelings op zijn woord geloofd en is begonnen hem na te zeggen dat de ‘elementen’ van de ervaring ten aanzien van het fysieke en het psychische neutraal zijn. ‘Zoals de nieuwste positieve filosofie duidelijk heeft gemaakt’, schreef Bogdanow in boek I van het *Empiriomonisme* (tweede druk, blz. 90), ‘zijn de elementen van de psychische ervaring identiek met de elementen van iedere ervaring, zoals zij ook met de elementen van de fysieke ervaring identiek zijn.’ Of in 1906 (boek III, blz. XX): ‘Wat echter

het “idealisme” betreft: kan men wel van idealisme spreken alleen omdat de elementen van de “fysieke ervaring” met de elementen van de “psychische ervaring” of met de elementaire gevoelens identiek worden beschouwd, hetgeen toch eenvoudig een onbetwistbaar feit is? ’

Daar ligt de ware bron van heel de filosofische tegenspoed van Bogdanow, een bron die hij met alle machisten gemeen heeft. Men kan en moet over idealisme spreken wanneer de ‘elementen van de fysieke ervaring’ (d.w.z. het fysieke, de buitenwereld, de materie) identiek worden verklaard met de gevoelens, want dat is niets anders dan berkeleyanisme. Hier vindt men geen spoor van een nieuwste, noch van een positieve filosofie, noch van een onbetwistbaar feit, hier hebben wij eenvoudig een oeroud idealistisch sofisme voor ons. Wanneer men Bogdanow zou vragen hoe hij dit ‘onbetwistbare feit’, dat het fysieke identiek zou zijn met de gevoelens, zou kunnen bewijzen, dan zou men geen enkel ander argument horen dan het eeuwige refrein van de idealisten: ik voel alleen mijn gevoelens, ‘het getuigenis van het zelfbewustzijn’ (die Aussage des Selbstbewusstseins, bij Avenarius, in *Prolegomena*, paragraaf 93, blz. 56 van de 2de Duitse uitgave); of: ‘in onze ervaring die zegt dat wij “voelende substanties” zijn, is het gevoel ons zekerder gegeven dan in de substantialiteit’ (terzelfder plaatse, blz. 55, paragraaf 91) enz. enz. Bogdanow heeft dus door Mach te geloven een reactionaire filosofische kneep voor een ‘onbetwistbaar feit’ aangenomen, want in werkelijkheid werd er geen enkel feit aangevoerd - en kon ook niet worden aangevoerd - dat de opvatting, dat het gevoel een afbeelding van de buitenwereld is, zou kunnen weerleggen, een opvatting die door Bogdanow in 1899 werd gedeeld en die door de natuurwetenschap tot op heden ook nu wordt gedeeld. De fysicus Mach is op zijn filosofische dwaalwegen totaal van de ‘moderne natuurwetenschap’ afgeweken, een belangrijke omstandigheid die Bogdanow niet heeft opgemerkt en waarover wij straks nog veel zullen moeten spreken.

Een van de omstandigheden die Bogdanow tot zijn snelle sprong van het materialisme van de natuurkundigen naar het verwarde idealisme van Mach hebben verleid is (naast de invloed van Ostwald) de leer van Avenarius over de afhankelijke en de onafhankelijke reeks van de ervaring. Bogdanow zelf zet de zaak in boek I van het *Empiriomonisme* op deze wijze uiteen: ‘Voorzover de gegevens van de ervaring optreden *afhankelijk van de toestand van een gegeven zenuwsysteem*, vormen zij de *psychische wereld* van een gegeven persoon; voorzover de gegevens van de ervaring *buiten deze afhankelijkheid* worden genomen hebben wij de *fysieke wereld* voor ons. Daarom duidt Avenarius deze twee gebieden van de ervaring aan als de *afhankelijke* en de *onafhankelijke reeks* van de ervaring’ (blz. 18).

Het ongeluk ligt juist hierin dat deze leer van de *onafhankelijke* ‘reeks’ (onafhankelijk van het gevoel van de mens) het binnensmokkelen van het materialisme betekent en wel een ongewettigd, willekeurig, eclecticisch binnensmokkelen vanuit het gezichtspunt van een filosofie, die zegt dat de lichamen complexen

van gevoelens zijn, dat de gevoelens ‘identiek’ zijn met de ‘elementen’ van het fysieke. Want wanneer u eenmaal hebt toegegeven dat de bron van het licht en de lichtgolven *onafhankelijk* van de mensen en het menselijke bewustzijn bestaan, dat de kleur afhankelijk is van de werking van deze golven op het netvlies, dan hebt u zich in feite op het materialistische standpunt geplaatst en alle ‘onbetwistbare feiten’ van het idealisme met alle ‘complexen van gevoelens’, alle door het nieuwste positivisme ontdekte elementen en dergelijke onzin *zeer radicaal vernietigd*.

Het ongeluk ligt juist hierin dat Bogdanow (en alle Russische machisten met hem) niet tot de oorspronkelijke, idealistische opvattingen van Mach en Avenarius is doorgedrongen, niet wijs is kunnen worden uit hun idealistische stellingen en daarom het ongewettigde en eclecticische van hun poging om achteraf heimelijk het materialisme binnen te smokkelen helemaal niet heeft opgemerkt. Het oorspronkelijke idealisme van Mach en Avenarius wordt in de filosofische literatuur echter even algemeen toegegeven als het feit dat het empiriokriticisme later gepoogd heeft nader tot het materialisme te komen. De Franse schrijver Cauwelaert, die wij al eerder hebben aangehaald, ziet in de *Prolegomena* van Avenarius een ‘monistisch idealisme’, in de *Kritiek van de zuivere ervaring* (1888-1890) een ‘absoluut realisme’ en in *Het menselijke begrip van de wereld* (1891) een poging om deze verandering te ‘verklaren’. Er moet worden opgemerkt dat de term realisme hier wordt gebruikt in tegenstelling tot het idealisme. In navolging van Engels gebruik ik het woord materialisme *alleen* in die zin en houd ik deze terminologie voor de enig juiste, temeer omdat het woord ‘realisme’ al door de positivisten en andere warhoofden, die tussen het materialisme en het idealisme heen en weer schommelen, is geannexeerd. Het is voldoende hier op te merken, dat Cauwelaert het onbetwistbare feit op het oog heeft dat voor Avenarius in de *Prolegomena* (1876) het gevoel het enig zijnde is, maar dat de substantie - volgens het principe van de ‘economie van het denken!’ - geëlimineerd is, terwijl in de *Kritiek van de zuivere ervaring* het fysieke als een *onafhankelijke reeks* wordt aanvaard, maar het psychische - en dus ook de gevoelens - als een afhankelijke reeks.

Avenarius’ leerling Rudolf Willy geeft eveneens toe dat Avenarius, die in 1876 nog ‘geheel en al’ idealist was, later een ‘verzoening’ (Ausgleich) heeft bewerkstelligd tussen deze leer en het ‘naïeve realisme’ (zie het hierboven aangehaalde werk), d.w.z. met het spontane, onbewust materialistische standpunt waarop de hele mensheid staat, die aanneemt dat de buitenwereld onafhankelijk van ons bewustzijn bestaat.

Oskar Ewald, de schrijver van het boek *Avenarius als grondlegger van het empiriokriticisme*, zegt dat deze filosofie met elkaar in tegenspraak zijnde idealistische en realistische (men zou moeten zeggen: materialistische) elementen (niet in de zin van Mach, maar in de menselijke zin van het woord) verenigt. Bijvoorbeeld: ‘De absolute beschouwingwijze zou het naïeve realisme vereeuwigen, de relatieve zou het

exclusieve idealisme permanent verklaren'.[\[31\]](#) Avenarius noemt datgene de absolute beschouwingwijze, wat bij Mach beantwoordt aan de samenhang tussen de 'elementen' buiten ons lichaam, en relatieve beschouwingwijze datgene, wat bij Mach beantwoordt aan de samenhang van de 'elementen' afhankelijk van ons lichaam.

Maar bijzonder interessant is voor ons in dit opzicht de kritiek van Wundt, die zelf, evenals de meeste hierboven genoemde schrijvers, op een verward idealistisch standpunt staat, maar die het empiriokriticisme waarschijnlijk het aandachtigst heeft onderzocht. P. Joesjkewitsj zegt naar aanleiding hiervan het volgende: 'Het is interessant dat Wundt het empiriokriticisme voor de meest wetenschappelijke vorm van het laatste type materialisme houdt' [\[32\]](#), d.w.z. van het type materialisten die in het geestelijke het functioneren van lichamelijke processen zien (en die - voegen wij er onzerzijds aan toe - volgens Wundt tussen het spinozisme en het absolute materialisme staan [\[33\]](#)).

Deze uitlating van Wundt is inderdaad buitengewoon interessant. Maar vooral 'interessant' is hier de houding van de heer Joesjkewitsj ten aanzien van de filosofische boeken en artikelen die hij behandelt. Dit is een typisch staaltje van de houding van onze machisten in deze aangelegenheid. Gogols Petroesjka las en vond het interessant dat er uit letters altijd woorden ontstonden. De heer Joesjkewitsj heeft Wundt gelezen en vond het 'interessant' dat Wundt Avenarius van materialisme beschuldigt. Als Wundt ongelijk heeft, waarom zou men dat dan niet weerleggen? Als hij gelijk heeft, waarom zou men dan de tegenstelling tussen het materialisme en het empiriokriticisme niet verklaren? De heer Joesjkewitsj vindt wat de idealist Wundt zegt 'interessant', maar deze aangelegenheid te onderzoeken acht deze machist volmaakt overbodig (waarschijnlijk volgens het principe van de 'economie van het denken')...

Het gaat om het volgende: Joesjkewitsj deelt de lezer mee dat Avenarius door Wundt van materialisme wordt beschuldigd, maar hij zwijgt erover dat Wundt bepaalde kanten van het empiriokriticisme voor materialisme, andere voor idealisme en de verbinding tussen deze beide kanten voor kunstmatig houdt: Joesjkewitsj *heeft de zaak volkomen verdraaid*. Of deze gentleman begrijpt absoluut niet wat hij leest, óf hij wordt geleid door de wens op leugenachtige wijze zelf via Wundt lof te oogsten: Ziet u wel, ook ons beschouwen de officiële professoren niet als een soort van warhoofden, maar als materialisten.

De genoemde verhandeling van Wundt is een omvangrijk boek (meer dan 300 bladzijden), gewijd aan een uiterst gedetailleerde analyse van allereerst de school der immanentiefilosofen en verder van de empiriokritici. Waarom heeft Wundt deze beide scholen met elkaar in verband gebracht? Omdat hij meent dat zij *nauw aan elkaar verwant* zijn, en deze mening, die ook door Mach, Avenarius, Petzholdt en door de immanenten gedeeld wordt, is zoals wij hieronder zullen zien zonder twijfel juist. Wundt toont in het eerste gedeelte van de genoemde verhandeling aan dat de immanenten idealisten zijn, subjectivisten en

aanhangers van het fideïsme. Dat is opnieuw, zoals wij hieronder zullen zien, een absoluut juiste mening, die bij Wundt alleen maar met onnodige ballast van professorale geleerdheid tot uitdrukking wordt gebracht, met overbodige subtiliteiten en voorbehouden, hetgeen kan worden verklaard door het feit dat Wundt zelf een idealist en fideïst is. Hij verwijt de immanenten niet dat zij idealisten en aanhangers van het fideïsme zijn, maar dat zij deze hoge beginselen volgens zijn mening niet op de juiste wijze afleiden. Het tweede en het derde deel van zijn boek worden verder aan het empiriokriticisme gewijd. Hierbij wijst hij er nadrukkelijk op dat uiterst belangrijke theoretische stellingen van het empiriokriticisme (de opvatting van de 'ervaring' en de 'principiële coördinatie', waarover wij hieronder nog zullen spreken) identiek zijn aan die van de immanentiefilosofie (die empiriokritische in übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt, blz. 382 van Wundts artikel). Andere theoretische stellingen van Avenarius zijn aan het materialisme ontleend en in zijn geheel is het empiriokriticisme een '*bonte mengeling*' (bunte Mischung, blz. 57 van het genoemde artikel), waarvan de 'verschillende bestanddelen *in het geheel niet met elkaar in verband staan*' (an sich einander völlig heterogen sind, blz. 56).

Tot de materialistische brokstukken in het mengsel van Avenarius en Mach rekent Wundt in hoofdzaak de leer van eerstgenoemde over de '*onafhankelijke vitale reeks*'. Wanneer u van het 'systeem C' uitgaat (zo duidt Avenarius - een groot liefhebber van het geleerde spel met nieuwe termen - de hersenen van de mens of in het algemeen het zenuwstelsel aan), wanneer het psychische voor u een functie van de hersenen is, dan is dit 'systeem C' een 'metafysische substantie', zegt Wundt (blz. 64 van het genoemde artikel), en dan is uw leer het materialisme. Vele idealisten en alle agnostici (met inbegrip van de kantianen en de aanhangers van Hume) noemen de materialisten metafysici, omdat hun de erkenning van het bestaan van de buitenwereld, onafhankelijk van het bewustzijn van de mens, een uitgaan boven de grenzen van de ervaring toeschijnt. Wij zullen over deze terminologie en de van marxistisch standpunt bezien volledige onjuistheid ervan te zijner tijd nog komen te spreken. Nu is het voor ons belangrijk er nota van te nemen dat juist het aannemen van een 'onafhankelijke reeks bij Avenarius (ook bij Mach wordt met andere woorden dezelfde gedachte tot uitdrukking gebracht) volgens de algemene erkenning van de filosofen van verschillende partijen, d.w.z. van de verschillende richtingen in de filosofie, *aan het materialisme is ontleend*. Wanneer men uitgaat van het feit dat al het bestaande gevoel is of dat de lichamen complexen van gevoelens zijn, dan kan men zonder de eigen stellingen en heel de 'eigen' filosofie te niet te doen, nooit tot de opvatting komen dat het *fysieke onafhankelijk* van ons bewustzijn bestaat, dat het gevoel een *functie* van de op een bepaalde manier georganiseerde materie is. Maar Mach en Avenarius verenigen in hun filosofie de idealistische stellingen met de materialistische conclusies, juist omdat hun theorie een staaltje van die 'eclectische bedelaarssoep' is, waarover Engels met passende verachting spreekt. [\[34\]](#)

In het laatste filosofische werk van Mach, *Kennis en dwaling* (2de druk, 1906), springt dit eclecticisme bijzonder in het oog. Wij hebben al gezien dat Mach daar verklaart: ‘Het is volstrekt niet moeilijk ieder fysiek gebeuren uit gevoelens, d.w.z. uit psychische elementen op te bouwen’ en in hetzelfde boek lezen wij: ‘Afhankelijkheden buiten de grens U’ (=Umgrenzung d.w.z. de ‘ruimtegrens van ons lichaam’, blz. 8) is ‘*fysica in de ruimste zin*’ (blz. 323, paragraaf 4). ‘Teneinde deze afhankelijkheden zuiver te verkrijgen (rein zu erhalten) moet de invloed van de waarnemer der binnen het U liggende elementen zo veel mogelijk worden uitgesloten’ (t.z.p.). Zo zo. Eerst belooft men water te laten branden, d.w.z. de fysieke elementen uit de psychische op te bouwen, en dan blijkt dat de fysieke elementen zich buiten de grens bevinden van de psychische elementen, die ‘binnen ons lichaam liggen’. Dat is inderdaad een fraaie filosofie!

Nog een voorbeeld. ‘Een volmaakt (volkommenes) gas, een volmaakte vloeistof, een volmaakt elastisch lichaam bestaat niet; de natuurkundige weet dat zijn ficties slechts bij benadering met de feiten overeenstemmen en die willekeurig vereenvoudigen; hij kent deze afwijking, die echter niet kan worden geëlimineerd.’ (Blz. 418, par. 30).

Over welke afwijking (Abweichung) wordt hier gesproken? Wat wijkt waarvan af? De gedachten (de fysieke theorie) van de feiten. Maar wat zijn dan gedachten of ideeën? Ideeën zijn ‘sporen van gevoelens’ (blz. 9). En wat zijn feiten? Feiten zijn ‘complexen van gevoelens’; de afwijking van de sporen van gevoelens van de complexen van gevoelens kan dus niet worden geëlimineerd.

Wat betekent dit? Dit betekent dat Mach zijn eigen theorie *vergeet* en dat hij, wanneer hij over de verschillende vraagstukken van de fysica begint te spreken, eenvoudigweg oordeelt, zonder idealistische spitsvondigheden, d.w.z. materialistisch. Alle ‘complexen van gevoelens’ en de hele berkeleyaanse wijsheid zijn ineens verdwenen. De theorie van de natuurkundigen blijkt een weerspiegeling van de lichamen, de vloeistoffen en de gassen te zijn, die buiten en onafhankelijk van’ ons bestaan, waarbij deze weerspiegeling natuurlijk slechts benaderend is; het is echter onjuist om deze benadering of vereenvoudiging ‘willekeurig’ te noemen. *In feite* wordt hier door Mach het gevoel als datgene beschouwd, waarvoor het door de hele, niet door de leerlingen van Berkeley en Hume ‘gezuiverde’ natuurwetenschap wordt aangezien, en wel voor *een beeld van de buitenwereld*. Machs eigen theorie is het subjectieve idealisme; heeft hij echter een moment van objectiviteit nodig, dan schakelt Mach zonder bedenken de stellingen van de daaraan tegengestelde, d.w.z. van de materialistische kennistheorie in. De consequente idealist en consequente reactionair op filosofisch gebied Eduard Hartmann, *die met de strijd van de machisten tegen het materialisme sympathiseert*, komt de waarheid zeer nabij wanneer hij zegt dat het filosofische standpunt van Mach berust op het ‘niet onderscheiden (Nichtunterscheidung) van het

naïeve realisme en het absolute illusionisme'.[\[35\]](#) Dat is waar. De leer dat de lichamen complexen van gevoelens zijn enz. is absoluut illusionisme, d.w.z. solipsisme, want van dit standpunt bekeken is de hele wereld niets anders dan mijn illusie. De hierboven aangehaalde beschouwing van Mach, evenals een hele reeks van zijn andere op zich zelf staande beschouwingen, behoort evenwel tot het z.g. 'naïeve realisme', d.w.z. tot de van de natuurkundigen onbewust, spontaan overgenomen materialistische kennistheorie.

Avenarius en de professoren die in zijn voetstappen treden proberen deze vermenging te bemantelen via de theorie van de 'principiële coördinatie'. Wij zullen dadelijk tot een beschouwing van deze theorie overgaan, maar eerst willen wij de tegen Avenarius ingebrachte beschuldiging van materialisme afdoen. De heer Joesjkewitsj, wie de door hem niet begrepen reactie van Wundt interessant leek, stelde er zelf geen belang in te weten te komen - of wilde de lezer niet meedelen - welke houding de naaste leerlingen en opvolgers van Avenarius ten aanzien van deze beschuldiging innamen. Maar dat is intussen wel noodzakelijk voor het verhelderen van de kwestie, wanneer het vraagstuk van de verhouding van Marx' filosofie, d.w.z. van het materialisme, tot de filosofie van het empiriokriticisme ons interesseert. En dan, als het machisme een warwinkel, een mengsel van materialisme en idealisme is, dan is het van belang te weten welke richting als men zich zo mag uitdrukken — deze stroming heeft ingeslagen, nadat de officiële idealisten waren begonnen haar wegens concessies aan het materialisme van zich af te stoten.

Wundt heeft overigens antwoord gekregen van de twee zuiverste en meest orthodoxe leerlingen van Avenarius, J. Petzoldt en Fr. Carstanjen. Petzoldt wees met trotse verontwaardiging de voor een Duitse professor smadelijke beschuldiging van materialisme van de hand en beriep zich... raad eens waarop? ... op de *Prolegomena* van Avenarius, waarin het begrip van de substantie notabene vernietigd wordt! Een comfortabele theorie, wanneer men er zowel zuiver idealistische werken als willekeurig aangenomen materialistische premissen in kan opnemen! Avenarius *Kritiek van de zuivere ervaring*, schreef Petzoldt, is weliswaar niet in tegenspraak met deze leer - namelijk met het materialisme - maar evenmin met de daarmee lijnrecht in tegenspraak zijnde spiritualistische leer [\[36\]](#). Een uitstekende verdediging! Engels heeft dat dan ook eclecticische bedelaarssoep genoemd. Bogdanow, die niet wil toegeven dat hij een machist is en die wil dat men hem als een marxist (*in de filosofie*) erkent, gaat hand in hand met Petzoldt. Hij meent dat 'het empiriokriticisme noch met het materialisme, noch met het spiritualisme, noch met welke metafysica dan ook iets van doen heeft' [\[37\]](#) dat 'de waarheid niet ligt in het "gulden midden", tussen de beide botsende richtingen' (materialisme en spiritualisme), 'maar buiten beide'.[\[38\]](#) In werkelijkheid is datgene wat Bogdanow de waarheid toescheen alleen maar verwarring, een heen en weer schommelen tussen materialisme en idealisme.

Carstanjen schreef in zijn polemieek met Wundt dat hij 'het onderschuiven (*Unterschiebung*) van een

materialistisch moment, dat aan de kritiek van de zuivere ervaring volkomen vreemd is', absoluut van de hand wijst. 'Het empiriokriticisme is scepticisme $\chi\alpha\tau\ \epsilon\lambda\omicron\chi\eta\nu$ (bij voorkeur) ten aanzien van de begripsinhoud.' [39] Er ligt een sprankje waarheid in deze overdreven nadruk op de neutraliteit van het machisme: de latere correctie van Mach en Avenarius op hun oorspronkelijk idealisme wordt geheel en al gereduceerd tot het doen van halfslachtige compromissen aan het materialisme. In plaats van Berkeleys consequente standpunt: de buitenwereld is mijn gevoel, vindt men zo nu en dan het standpunt van Hume: ik schakel de vraag of er achter mijn gevoelens iets bestaat uit. Dit standpunt van het agnosticisme leidt echter onvermijdelijk tot het schommelen tussen het materialisme en het idealisme.

3. Principiële coördinatie en 'naïef realisme'

De leer van Avenarius over de principiële coördinatie werd door hem ontvouwd in *Het menselijke begrip van de wereld* en in zijn *Opmerkingen*. Het laatste werk werd later geschreven en Avenarius legt er de nadruk op dat hij hier de zaken weliswaar anders, maar niet iets anders, doch *hetzelfde* uiteenzet als in zijn *Kritiek van de zuivere ervaring* en *Het menselijke begrip van de wereld* (Opmerk. [40], 1894, blz. 137 in het aangehaalde tijdschrift). Het wezen van deze leer is de stelling van de 'onverbrekelijke (unauflösliche) coördinatie' (d.w.z. het wederzijdse verband) 'tussen het "Ik" (des Ich) en het "milieu"' (blz. 146). "Filosofisch" gesproken - zegt Avenarius hier - het "Ik" en het "niet-Ik".' Beide, zowel ons *Ik* als milieu zijn *steeds* tezamen aanwezig ('immer ein Zusammen-Vorgefundenes'). 'Geen volledige beschrijving van het voorhandene (des Vorgefundenen) kan een "omgeving" hebben zonder een "Ik" (ohne ein "Ich"), van wie ze het "milieu" zou zijn, op zijn minst echter van diegene, die het voorhandene (Vorgefundene) beschrijft.' (Blz. 146.) Het *Ik* wordt daarbij *de centrale factor* van de coördinatie genoemd, het milieu de *tegenfactor* (Gegenglied). (Zie *Het menselijke begrip van de wereld*, 2e uitgave, 1905, blz. 83, 84, § 148 e.v.)

Avenarius maakt er aanspraak op met deze leer de hele waarde van het zogenaamde *naïeve realisme* te erkennen, d.w.z. de gebruikelijke, onfilosofische, naïeve opvatting van alle mensen die er niet over nadenken of zij zelf en of het milieu, de omringende wereld, bestaan. Mach, die zich met Avenarius solidair verklaart, probeert eveneens zich als verdediger van het 'naïeve realisme' "op te werpen (*Analyse van de gevoelens*, blz. 39). En alle Russische machisten nemen zonder uitzondering van Mach en Avenarius aan, dat dit werkelijk een verdediging van het 'naïeve realisme' zou zijn: zowel het *Ik* als het milieu wordt erkend - wat wil men dus nog meer?

Om vast te stellen aan welke kant hier de hoogste graad van werkelijke *naïviteit* voorhanden is moeten wij wat verder gaan. Hier volgt een populair gesprek van een zekere filosoof met zijn lezer:

'De lezer: Er moet een systeem van dingen bestaan' (volgens de gebruikelijke filosofische opvatting) 'en

pas door dit systeem zou het bewustzijn worden voortgebracht. ’

‘*De filosoof*: Nu spreek je in de geest van de beroepsfilosofen, niet vanuit het gezonde menselijke verstand en het werkelijke bewustzijn . Vertel eens, en denk goed na voor je antwoord geeft: komt er een ding tot je en bestaat het in je en voor je anders dan tezamen met of via het bewustzijn van dat ding?... ’

‘*De lezer*: Als ik er goed over nadenk, dan moet ik dat met je eens zijn. ’

‘*De filosoof*: Nu spreek je uit je zelf, vanuit je ziel, door je ziel. Begeer dus niet over jezelf heen te springen om iets meer te omvatten dan dat je kunt omvatten’ (of grijpen) ‘en wel als het bewustzijn *en*’ (cursief van de filosoof) ‘als het ding, het ding *en* het bewustzijn, of nauwkeuriger: als geen van beide, maar als datgene, wat pas achteraf in beide wordt onderscheiden, het absoluut subjectief-objectieve en objectief-subjectieve. ’

Hier hebt u het wezen van de empiriokritische principiële coördinatie, de nieuwste verdediging van het ‘naïeve realisme’ door het nieuwste positivisme! De gedachte van de ‘onverbreekelijke’ coördinatie is hier volledig helder uitgedrukt en wel vanuit het standpunt, dat dit de echte verdediging van de gewone menselijke opvatting is, niet verminkt door de wijsneuzerij van de ‘filosofen van professie’. Overigens is het aangehaalde gesprek ontleend aan een *in 1801 verschenen* werk dat werd geschreven door een klassieke vertegenwoordiger van het *subjectieve idealisme*, Johann Gottlieb Fichte.[\[41\]](#)

Iets anders dan een parafrase van het subjectieve idealisme zal men ook niet vinden in de leer van Avenarius en Mach, die wij hier onderzoeken. Hun pretentie dat zij boven het materialisme en het idealisme uitgestegen zijn en dat zij de tegenstelling tussen het standpunt, dat van het ding *naar* het bewustzijn gaat, en het omgekeerde standpunt hebben geëlimineerd, is niets anders dan een inhoudloze aanspraak op een vernieuwd fichteanisme. Fichte verbeeldt zich ook dat hij het ‘ik’ en het ‘milieu’, het bewustzijn en het ding ‘onverbreekelijk’ verbonden had en dat hij het probleem had ‘opgelost’ door te wijzen op het feit dat de mens niet over zich zelf heen kan springen. Hier wordt met andere woorden de bewijsvoering van Berkeley nog eens herhaald: ik voel alleen mijn gevoelens, ik heb niet het recht om het bestaan van ‘objecten op zichzelf’ buiten mijn gevoel aan te nemen. De verschillende manieren van uitdrukken bij Berkeley in 1710, bij Fichte in 1801 en bij Avenarius in 1891-1894 veranderen het wezen van de zaak, d.w.z. de fundamentele filosofische richting van het subjectieve idealisme, niet het minst. De wereld is mijn gewaarwording, het *niet-Ik* wordt door ons *Ik* ‘gesteld’ (geschapen, voortgebracht); het ding is onverbreekelijk met het bewustzijn verbonden; de onverbreekelijke coördinatie tussen ons *Ik* en het milieu is de empiriokritische principiële coördinatie - het is steeds weer een en dezelfde stelling en dezelfde oude rommel met een bijgeverfd of overgeschilderd uithangbord.

Het wijzen op het 'naïeve realisme', dat een dergelijke filosofie zogenaamd zou verdedigen, is een *sofisme* van de goedkoopste soort. Het 'naïeve realisme' van ieder gezond mens, die niet in een dolhuis of bij de filosofische idealisten in de leer is geweest, bestaat hierin, dat aangenomen wordt dat de dingen, het milieu en de wereld *onafhankelijk* bestaan van ons gevoel, van ons bewustzijn, van ons *Ik* en van de mens in het algemeen. Dezelfde *ervaring* (niet in de zin van Mach, maar in de menselijke betekenis van het woord) die bij ons de vaste overtuiging heeft gewekt dat er *onafhankelijk* van ons andere mensen en niet alleen louter complexen van mijn gewaarwordingen van het hoge, lage, gele, harde enz. bestaan, dezelfde *ervaring* wekt bij ons ook de overtuiging dat de dingen, de wereld en het milieu onafhankelijk van ons bestaan.

Onze gevoelens en ons bewustzijn vormen alleen de afbeelding van de buitenwereld en het spreekt vanzelf, dat een afbeelding niet zonder het afgebeelde kan bestaan, maar dat het afgebeelde wel onafhankelijk van de afbeelding bestaat. De 'naïeve' overtuiging van de mensheid wordt door het materialisme *bewust* tot de grondslag van zijn kennistheorie gemaakt.

Maar is zo'n beoordeling van de 'principiële coördinatie' niet het resultaat van een materialistisch vooroordeel tegen het machisme? Geenszins. De filosofen van professie, wie iedere voorliefde voor het materialisme vreemd is, die het zelfs haten en die wel het een of andere idealistische systeem accepteren, zijn het erover eens dat de principiële coördinatie van Avenarius en co. subjectief idealisme is. Zo zegt bijvoorbeeld Wundt, wiens interessante oordeel door Joesjkewitsj niet werd begrepen, volkomen ondubbelzinnig, dat de theorie van Avenarius, volgens welke de volledige beschrijving van het gegevene of *voorhandene* zonder een *Ik*, zonder een waarnemer of een beschrijver onmogelijk is, een 'verkeerde vermenging is van de inhoud van de werkelijke ervaring met de reflexie daarover'. De natuurwetenschap - zegt Wundt - abstraheert volstrekt van iedere waarnemer. 'Zo'n abstractie is aan de andere kant alleen maar mogelijk doordat dit toevoegen (hinzudenken - letterlijk erbij denken) van het ervarende individu aan iedere ervaringsinhoud - wat de empiriokritische filosofie in overeenstemming met de immanentiefilosofie aanneemt - een empirisch volstrekt niet gemotiveerde veronderstelling is, die voortvloeit uit een verkeerde vermenging van de inhoud van de werkelijke ervaring met de reflexie daarover' (zie het geciteerde artikel, blz. 383). Want de immanentiefilosofen (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern) die - zoals wij hieronder zullen zien - zelf hun warme sympathie voor Avenarius verkondigen, gaan *juist* uit van deze idee van de 'onverbreekelijke' samenhang tussen subject en object. Maar W. Wundt heeft, voordat hij Avenarius analyseerde, uitvoerig aangetoond dat de immanentiefilosofie alleen maar een 'modificatie' van het berkeleyanisme is en dat verschillende bewoordingen, hoezeer de immanentiefilosofen ook Berkeley verloochenen, in werkelijkheid de 'diepere inhoud van deze filosofische leren' niet voor ons mogen verhullen, namelijk die van het berkeleyanisme

of het fichteanisme.[\[42\]](#)

De Engelse schrijver Norman Smith maakt in zijn analyse van de *Kritiek van de zuivere ervaring* van Avenarius deze gevolgtrekking nog veel rechtstreeks en beslister:

‘De meeste lezers van Avenarius *Het menselijke begrip van de wereld* zullen het er waarschijnlijk over eens zijn dat de positieve resultaten ervan, hoe overtuigend het ook als kritiek (van het idealisme) mag zijn, volkomen illusoir zijn. Wanneer wij proberen zijn theorie van de ervaring te interpreteren in de vorm waarin men haar wil voorstellen, namelijk werkelijk realistisch (genuinely realistic), dan ontsnapt zij aan iedere heldere uiteenzetting: haar gehele betekenis schijnt niet verder te strekken dan de negatie van het subjectivisme dat zij weerlegt. Pas als wij Avenarius’ technische termen in een meer gebruikelijke taal omzetten, ontdekken wij waar de werkelijke bron van deze mystificatie ligt. Avenarius heeft de aandacht van de zwakke punten in zijn standpunt afgeleid door zijn hoofdaanval juist tegen dat zwakke punt’ (d.w.z. het idealistische punt) ‘te richten, dat voor zijn eigen theorie noodlottig is’.[\[43\]](#) ‘Bij alle beschouwingen van Avenarius verleent de vaagheid van de term “ervaring” hem goede diensten. Nu eens betekent deze term’ (experience) ‘het ervaren dan weer het ervaren; de laatste betekenis wordt nadrukkelijk onderstreept wanneer er sprake is van de aard van ons *Ik* (of the self). Deze twee betekenissen van de term “ervaring” vallen praktisch samen met het belangrijke onderscheid dat hij maakt tussen de absolute en de relatieve beschouwing’ (hierboven heb ik de betekenis van dit onderscheid bij Avenarius aangetoond), ‘en deze beide gezichtspunten in zijn filosofie zijn in feite niet met elkaar in overeenstemming gebracht. Want als hij de vooronderstelling als gewettigd toelaat dat de ervaring ideaal door het denken wordt aangevuld’ (de volledige beschrijving van het milieu wordt ideaal aangevuld door de gedachte van het waarnemende *Ik*) ‘doet hij een concessie - die hij niet met zijn bewering in overeenstemming kan brengen - namelijk dat er niets bestaat behalve in betrekking tot het *Ik* (to the self). De ideale aanvulling van de gegeven realiteit, die wordt verkregen uit de ontleding van de materiële lichamen in elementen die voor onze zintuigen ontoegankelijk zijn’ (het gaat hier over de materiële elementen die door de natuurwetenschap zijn ontdekt, over de atomen, elektronen e.d., en niet over de door Mach en Avenarius uitgevonden elementen) ‘of uit de beschrijving van de aarde in een tijd, toen daar nog geen menselijk wezen rondliep, is strikt genomen geen aanvulling van de ervaring, maar slechts een aanvulling van dat wat wij ervaren. Dat vult slechts één van de factoren in de coördinatie aan, waarvan Avenarius heeft beweerd dat zij niet te scheiden zijn. Dat brengt ons niet alleen tot iets dat nooit ervaren is’ (has not been experienced), ‘maar ook tot iets, dat nooit, op geen enkele wijze door wezens als wij ondervonden kan worden. Maar hier komt de dubbelzinnige betekenis van de term ervaring Avenarius goed van pas. Hij concludeert dat de gedachte een even werkelijke (genuine) vorm van de ervaring is als de zinnelijke waarneming, en valt op deze wijze terug op het versleten (time-worn) argument van het

subjectieve idealisme, volgens hetwelk de gedachte en de realiteit onscheidbaar zijn omdat de realiteit alleen in de gedachte kan worden gevat en de gedachte het bestaan van de denkende veronderstelt. Bijgevolg: niet het een of andere originele of diepgaand herstel van het realisme, maar gewoon het herstel van het welbekende standpunt van het subjectieve idealisme in zijn grofste (crudest) vorm: dat is het eindresultaat van Avenarius' positieve speculatie' (blz. 29).

Hier is de mystificatie van Avenarius, die helemaal de fout van Fichte herhaalt, voortreffelijk aan het licht gebracht. De vermaarde eliminatie van de tegenstelling tussen materialisme (Smith zegt ten onrechte: realisme) en idealisme door het woordje 'ervaring' is meteen al een mythe gebleken, zodra wij begonnen over te gaan tot bepaalde concrete vraagstukken. Zo'n vraagstuk is dat van het bestaan van de aarde *voor* de mens en *voor* alle voelende wezens. Wij zullen daarover dadelijk nog uitvoeriger spreken. Wij merken nu slechts op dat het fictieve 'realisme' van Avenarius niet alleen door Norman Smith, een tegenstander van zijn theorie, is ontmaskerd, maar ook door de immanentiefilosoof W. Schuppe, die het *Menselijke begrip van de wereld* bij zijn verschijning warm heeft begroet als de *bevestiging van het naïeve realisme* [44]. Het gaat hierom, dat W. Schuppe het met zo'n realisme', d.w.z. met zo'n mystificatie van het materialisme, zoals Avenarius die te berde brengt, *volkomen* eens is. Op zo'n 'realisme' - schreef hij in zijn brief aan Avenarius - heb ik steeds aanspraak gemaakt met hetzelfde recht als u, hochverehrter Herr Kollege, want mij, de immanentiefilosoof, heeft men belasterd als zijnde een subjectieve idealist. 'Mijn begrip van het denken... verdraagt zich voortreffelijk (verträgt sich vortrefflich) met uw "theorie van de zuivere ervaring", hooggeachte heer collega' (blz. 384). 'De saamhorigheid en onscheidbaarheid van de beide factoren van de coördinatie' levert inderdaad alleen het *Ik* (das Ich) op (d.w.z. het abstracte zelfbewustzijn van Fichte, de van de hersenen losgerukte gedachte). "Wat u wilde elimineren hebt u stilzwijgend voorondersteld'... schreef Schuppe aan Avenarius (blz. 388). Het valt moeilijk te zeggen wie de mystificator Avenarius pijnlijker ontmaskert: Smith met zijn rechtstreekse en heldere weerlegging of Schuppe met zijn geestdriftige beoordeling van Avenarius' afsluitende werk. In de filosofie is de kus van een Wilhelm Schuppe niet minder compromitterend dan in de politiek de kus van een Pjotr Stroewe of meneer Mensjikow.

Op dezelfde manier zegt O. Ewald, die Mach looft omdat hij niet aan het materialisme heeft toegegeven, over de principiële coördinatie: 'Verklaart men de correlatie tussen de centrale factor en de tegenfactor voor een gnoseologische noodzakelijkheid die men onmogelijk kan vermijden, dan neemt men, ook wanneer op het uithangbord in de schreeuwendste letters het woord "empiriokriticisme" prijkt, een standpunt in dat in niets van het absolute idealisme verschilt.' (Een onjuiste term, het zou subjectief idealisme moeten heten, want het absolute idealisme van Hegel verdraagt zich met het bestaan van de aarde, de natuur en de fysieke wereld zonder de mens, waarbij met natuur alleen het 'anderszijn' van de

absolute idee wordt bedoeld.) ‘Houdt men daarentegen niet aan deze coördinatie vast en laat men aan de tegenfactoren van de coördinatie hun onafhankelijkheid, dan liggen opeens alle metafysische mogelijkheden open, speciaal naar de kant van het transcendentale realisme.’ (Aang. werk, blz. 56, 57).

De heer Friedländer, die zich achter het pseudoniem Ewald verbergt, verstaat onder metafysica en transcendentaal realisme het *materialisme*. Hij, die zelf een voorstander is van een der variëteiten van het idealisme, is het er met de machisten en de kantianen volkomen over eens dat het materialisme metafysica is, ‘van begin tot einde de meest wilde metafysica’ (blz. 134). Ten aanzien van het ‘transcendente’ en het metafysische karakter van het materialisme is hij een geestverwant van Bazarow en van al onze machisten, waarover wij verderop nog speciaal zullen moeten spreken. Hier is het van belang nog weer eens vast te stellen hoe de ijdele pretentie van geleerden om boven het idealisme en het materialisme uit te willen stijgen in *werkelijkheid* in rook vervliegt en hoe het vraagstuk met onverbidde onverzoenlijkheid wordt gesteld. ‘Aan de tegenfactoren hun onafhankelijkheid laten’ betekent (als men de opgeschroefde taal van een zich bijkans verrekende Avenarius in de eenvoudige menselijke taal overzet) de natuur, de buitenwereld als zijnde onafhankelijk van het bewustzijn en van het gevoel van de mens beschouwen. Maar dat is materialisme. Een kennistheorie opbouwen op de vooronderstelling van de onverbreekelijke saamhorigheid tussen het object en de menselijke gevoelens (‘complexen van gevoelens’ - lichamen; ‘werdelementen’, die in het psychische en het fysieke identiek zijn; de coördinatie van Avenarius enz.) betekent onvermijdelijk afzakken naar het idealisme. Dat is de simpele en onontkoombare waarheid, die men met een beetje aandacht gemakkelijk kan ontdekken in de warwinkel van opgeschroefde, de zaak opzettelijk verduisterende en het grote publiek van de filosofie afstotende, quasi-geleerde terminologie van Avenarius, Schuppe, Ewald en de anderen.

De ‘verzoening’ tussen de theorie van Avenarius en het ‘naïeve realisme’ heeft tenslotte zelfs bij zijn leerlingen twijfel doen ontstaan. Zo zegt b.v. Rudolf Willy dat de gebruikelijke bewering, dat Avenarius het ‘naïeve realisme’ in ere zou hebben hersteld, cum grano salis [45] moet worden genomen. ‘Als dogma zou het naïeve realisme niets anders zijn dan het geloof aan de buitenpersoonlijke (ausserpersönliche) dingen op zich zelf in hun zinnelijk-tastbare gedaante’ [46]. Met andere woorden: de enige kennistheorie die men werkelijk - en niet fictief - in overeenstemming met het ‘naïeve realisme’ kan opbouwen is volgens de mening van Willy het materialisme! Uiteraard verwerpt Willy het materialisme. Maar hij is genoopt toe te geven, dat Avenarius de eenheid van de ‘ervaring’, de eenheid van het ‘ik’ en het milieu in het ‘Menselijke begrip van de wereld’ door ‘een reeks van gecompliceerde en ten dele uiterst kunstmatige hulp- en tussenbegrippen’ tracht te verkrijgen (blz. 171). Het ‘Menselijke begrip van de wereld’ heeft als reactie op het oorspronkelijke idealisme van Avenarius ‘volstrekt het karakter van een *verzoening* (eines Ausgleiches) tussen het naïeve realisme van het gezonde verstand en het kennistheoretische idealisme van

de schoolse filosofie. Maar dat zo'n verzoening de eenheid en de geslotenheid van de ervaring' (Willy spreekt over 'Grunderfahrung', d.w.z. de fundamentele ervaring; nóg een nieuw woordje!) 'tot stand zou kunnen brengen, dat zou ik niet willen beweren' (170).

Een waardevolle erkenning! Het is de 'ervaring' van Avenarius niet gelukt het idealisme en het materialisme met elkaar te verzoenen. Willy schijnt de *schoolse filosofie* van de ervaring te verwerpen om haar te vervangen door een filosofie van de 'fundamentele' ervaring, die nog driemaal zo verward is.

4. Heeft de natuur vóór de mens bestaan?

Wij hebben al gezien dat deze vraag voor de filosofie van Mach en Avenarius bijzonder onaangenaam is. De natuurwetenschap beweert positief dat de aarde eens in een toestand heeft verkeerd, waarin noch de mens, noch welk ander levend wezen ook bestond en ook niet kon bestaan. De organische materie is een later verschijnsel, de vrucht van een langdurige ontwikkeling. Er bestond toen dus geen voelende materie, er bestonden dus ook geen 'complexen van gevoelens', geen enkel *Ik*, dat volgens de leer van Avenarius zogenaamd 'onverbrekelijk' met de omgeving is verbonden. De materie is het primaire; de gedachte, het bewustzijn en het gevoel zijn producten van een zeer hoge ontwikkeling. Dat is de materialistische kennistheorie, het spontane fundament van de natuurwetenschap.

De vraag rijst of de op de voorgrond staande vertegenwoordigers van het empiriokriticisme deze tegenstrijdigheid van hun leer 'met de natuurwetenschap hebben opgemerkt. Ja, zij hebben die opgemerkt en zij hebben meteen de vraag gesteld hoe deze tegenstrijdigheid uit de weg kon worden geruimd. Drie opvattingen over deze kwestie die van R. Avenarius zelf en dan die van J. Petzoldt en R. Willy - zijn leerlingen - zijn vanuit het standpunt van het materialisme beschouwd bijzonder interessant.

Avenarius poogt deze tegenstelling tot de natuurwetenschap op te heffen via de theorie van de 'potentiële' centrale factor in de coördinatie. De coördinatie bestaat, zoals wij weten, uit de 'onverbreekelijke' verbinding tussen het *Ik* en de omgeving. Om de kennelijke absurditeit van deze theorie te elimineren wordt het begrip van de 'potentiële' centrale factor ingevoerd. Hoe staat het bijvoorbeeld met de ontwikkeling van de mens uit het embryo? Bestaat er een milieu (= 'tegenfactor') als de 'centrale factor' een embryo is? Het embryonale systeem C is - antwoordt Avenarius - 'de potentiële centrale factor ten aanzien van de toekomstige individuele omgeving' (*Opmerkingen*, blz. 140 van de genoemde verhandeling). De potentiële centrale factor is nooit gelijk aan nul, zelfs niet wanneer er nog geen ouders (elterliche Bestandteile) bestaan, maar alleen nog maar 'omgevingsbestanddelen' die het vermogen hebben die ouders te worden (blz. 141).

De coördinatie is dus onverbrekelijk. Het is voor de empiriocriticus onontkoombaar dit te beweren indien

hij de grondslagen van zijn filosofie, de gevoelens en hun complexen, wil redden. De mens is de centrale factor in deze coördinatie. Maar als er nog geen mens is, als de mens nog niet is geboren, dan is de centrale factor toch niet gelijk aan nul, hij is slechts een *potentiële* centrale factor geworden! Het is werkelijk verbazingwekkend te zien, dat er mensen bestaan die een filosoof met zulke argumenten serieus nemen! Zelfs Wundt, die er de nadruk op legt dat hij volstrekt geen vijand is van iedere vorm van metafysica (d.w.z. van iedere vorm van fideïsme), is genoopt hier de ‘mystieke verduistering van het begrip ervaring’ door het woordje ‘potentieel’, dat iedere coördinatie te niet doet, te constateren (geciteerde verhandeling, blz. 379).

Inderdaad, kan men serieus praten over een coördinatie, waarvan de onverbreekelijkheid hierin bestaat dat een van haar factoren potentieel is?

Is dat soms geen mystiek, is dat niet rechtstreeks het voorportaal tot het fideïsme? Als het mogelijk is een potentiële centrale factor ten aanzien van een toekomstig milieu te denken, waarom zou men die dan ook niet ten aanzien van een *vroeger* milieu, d.w.z. *na de dood* van de mens, kunnen denken? U zult zeggen dat Avenarius deze conclusie niet heeft getrokken uit zijn theorie. Jawel, maar daardoor is deze absurde en reactionaire theorie er alleen maar laffer en er niets beter op geworden. Avenarius heeft deze theorie in 1894 niet voltooid of hij heeft niet de moed gehad dat te doen, haar consequent door te denken. R. Schubert-Soldern heeft zich, zoals wij zullen zien, in 1896 echter *nadrukkelijk juist op deze theorie* beroepen en wel *juist* om er theologische conclusies uit te trekken; in 1906 verwierf hij de *instemming* van Mach die zei dat Schubert-Soldern (aan het machisme) ‘*zeer na verwante wegen gaat*’ (*Analyse van de gevoelens*, blz. 4) [47]. Engels had het volste recht Dühring, een openlijke atheïst, te bestrijden omdat deze in zijn filosofie inconsequent een *achterdeurtje* voor het fideïsme *openliet*. Dat verwijt Engels meer dan eens en volkomen terecht aan de materialist Dühring, die, tenminste in de jaren zeventig, geen theologische conclusies heeft getrokken. Maar bij ons worden er mensen gevonden die als marxisten beschouwd wensen te worden en die een filosofie onder de massa’s brengen, welke het fideïsme zeer nabij komt.

Het zou kunnen schijnen’, schreef Avenarius op dezelfde plaats, ‘dat de natuurwetenschap, juist vanuit het empiriokritische standpunt, niet het recht heeft naar de perioden van ons huidige milieu te vragen die, wat de tijd aangaat, aan het bestaan van de mens vooraf zijn gegaan’ (blz. 144). Het antwoord van Avenarius luidt: ‘Degene die dat vraagt kan niet vermijden er zichzelf bij te denken’ (sich hinzuzudenken, d.w.z. zich voor te stellen dat hij er bij is geweest). In werkelijkheid - vervolgt Avenarius - is datgene wat de natuurkundige wil (hoewel hij daar zelf wellicht niet altijd een duidelijke voorstelling van heeft) in het wezen van de zaak alleen maar het volgende: hoe zou de aarde of de wereld vóór het verschijnen van de

levende wezens, resp. van de mens, bepaald moeten worden als ik mij zelf daar als waarnemer bij denk, ongeveer op de wijze waarop het denkbaar zou zijn dat wij de geschiedenis van een andere planeet of zelfs van een ander zonnestelsel door volmaakte instrumenten van onze aarde af zouden kunnen waarnemen.’

Een ding kan niet onafhankelijk van ons bewustzijn bestaan, ‘men denkt er steeds zichzelf bij als een intelligentie, die er naar streeft dit ding te kennen’.

Deze theorie, volgens welke het noodzakelijk is bij ieder ding en bij de natuur vóór de mens het menselijke bewustzijn ‘erbij te denken’, heb ik in de eerste alinea weergegeven met de woorden van de ‘nieuwste positivist’ R. Avenarius en in de tweede alinea met de woorden van de subjectieve idealist J. G. Fichte. [48] De sofistiek van deze theorie ligt zó voor de hand dat het pijnlijk is tot een analyse over te gaan. Als wij ons ‘erbij denken’, dan blijft onze aanwezigheid toch een *ingebeelde* aanwezigheid, terwijl het bestaan van de aarde vóór de mens reëel is. In werkelijkheid kon de mens *onmogelijk* een waarnemer zijn van bijvoorbeeld de gloeiende toestand van de aarde. Zijn aanwezigheid hier bij te ‘denken’ is van eenzelfde *obscurantisme* als wanneer ik het bestaan van de hel met het volgende argument zou willen verdedigen: als ik er mij als waarnemer ‘bij zou denken’, zou ik de hel kunnen waarnemen. De ‘verzoening’ tussen het empiriokriticisme en de natuurwetenschap bestaat hierin, dat Avenarius de goedheid heeft datgene ‘erbij te denken’ wat door de natuurwetenschap als onmogelijk wordt uitgesloten. Geen enkel enigszins ontwikkeld en enigermate gezond denkend mens twijfelt er aan dat de aarde al bestond op een tijdstip, toen er nog *geen* leven, *geen* gevoel, *geen* ‘centrale factor’ *kon bestaan*, en bijgevolg is de hele theorie van Mach en Avenarius, volgens welke de aarde een complex van gevoelens is (‘de lichamen zijn complexen van gevoelens’) of een ‘complex van elementen waarin het psychische identiek is met het fysieke’, of een ‘tegenfactor waarvan de centrale factor nooit gelijk aan nul kan zijn’, *filosofisch obscurantisme*, het doortrekken van het subjectieve idealisme tot in het absurde.

J. Petzoldt zag in, in wat voor een absurde positie Avenarius was geraakt en hij genereerde zich daarvoor. In zijn *Inleiding tot de filosofie van de zuivere ervaring* (deel II) wijdt hij een gehele paragraaf (§ 65) ‘aan het vraagstuk van de toenmalige werkelijkheid van vroegere (früherer) perioden van de aarde’.

‘In de leer van Avenarius - zegt Petzoldt - speelt het *Ik* (das Ich) een andere rol dan bij Schuppe’ (laat ons vaststellen, dat Petzoldt ronduit en herhaaldelijk verklaart: onze filosofie is door *drie* mannen gegrondvest: door Avenarius, Mach en Schuppe), ‘maar toch wel een voor zijn theorie te aanzienlijke rol.’ (Het heeft blijkbaar indruk op Petzoldt gemaakt dat Schuppe Avenarius ontmaskerd heeft door te bewijzen dat bij Avenarius in feite eveneens, alles op het *Ik* berust; Petzoldt wil zich corrigeren.) ‘Avenarius heeft ergens gezegd’, vervolgt Petzoldt: ‘Men kan zich wel een omgeving denken die nog

door geen enkele mensenvoet is betreden, maar om zo'n omgeving te kunnen *denken*' (cursief van Avenarius) 'daartoe is toch een met *Ik* aangeduid iets nodig (Ich-Bezeichnetes), *wiens*' (cursief van Avenarius) 'gedachte zij zou zijn.' (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, dl. 18, 1894, blz. 146, Noot.).

Petzoldt maakt de volgende tegenwerping: 'De kennistheoretisch belangrijke vraag is echter helemaal niet of wij ons zo'n omgeving wel kunnen indenken, maar of wij deze mogen denken als bestaand of bestaand hebbend onafhankelijk van welk individueel denken dan ook.'

Wat waar is is waar. De mensen kunnen alle mogelijke dingen denken en 'er bij denken', ook alle mogelijke hellen en allerlei duivels, Loenatsjarski heeft het zelfs klaargespeeld... wel, - laten we het zacht uitdrukken, er religieuze begrippen 'bij te denken', maar de taak van de kennistheorie bestaat juist hierin de irrealiteit, het fantastische en het reactionaire van zulk een erbijdenken aan het licht te brengen.

'...Want dat er voor het denken een systeem C nodig is' (d.w.z. de hersenen), 'dat is immers voor Avenarius en de hier vertegenwoordigde filosofie een zaak die vanzelf spreekt...'

Dat is niet waar. De theorie van Avenarius uit 1876 is een theorie van het denken zonder hersenen. En in zijn theorie van de jaren 1891-1894 vindt men, zoals wij dadelijk zullen zien, een soortgelijk element van idealistische onzin.

'...Is echter dit systeem C voorwaarde *voor het bestaan*' (cursief van Petzoldt) 'van laten we zeggen de secundaire periode (Sekundärzeit) van de aarde?' En nadat Petzoldt de door ons al geciteerde beschouwing van Avenarius heeft aangehaald over datgene, wat de natuurwetenschap eigenlijk wil en hoe wij de waarnemer 'erbij' kunnen 'denken', maakt hij de tegenwerping: 'Nee, wij willen weten of ik de aarde voor die ver achter ons liggende tijd op dezelfde wijze als bestaand mag denken, als ik hem voor gisteren of voor de nu voorbijgaande minuut als bestaand denk. Of moet zijn bestaan er van afhankelijk worden gemaakt, dat er, zoals *Willy* geëist heeft, voor de desbetreffende tijd ten minste een, zij het ook op nog zo'n lage trap van ontwikkeling staand systeem C als medebestaand gedacht mag worden?' (Op deze idee van Willy zullen wij dadelijk terugkomen.)

'Avenarius vermijdt de zonderlinge gevolgtrekking van Willy door de gedachte dat de vrager zich zeker niet kan wegdenken (sich wegdenken, dus denken of hij er niet is), of zelfs in het geheel niet kan vermijden zichzelf er bij te denken (sich hinzuzudenken)' (vgl. ook Avenarius, *Het menselijke begrip van de wereld*, blz. 130 van de eerste Duitse uitgave). 'Daarmee maakt hij echter het individuele *Ik* van de vrager of alleen de gedachte aan zo'n *Ik* tot voorwaarde niet alleen voor de handeling van de gedachte aan de nog onbewoonde aarde, maar ook tot voorwaarde om het geloven in het bestaan van de aarde in die tijd

te rechtvaardigen.

Deze dwaalwegen kan men gemakkelijk vermijden, wanneer men aan het *Ik* niet zo'n grote theoretische betekenis hecht. Het enige wat de kennistheorie moet eisen ten aanzien van welke opvattingen dan ook over verafgelegen zaken wat ruimte en tijd betreft, is dat zij denkbaar zijn en niet in meer dan een betekenis (eindeutig) bepaald kunnen worden; al het overige is dan de zaak van gespecialiseerde wetenschappen' (deel II, blz. 325).

Petzoldt heeft dus de wet van de causaliteit omgedoopt in de wet van de niet meer dan één betekenis hebbende bepaaldheid en neemt, zoals wij nog zullen zien, het *apriorisme* van deze wet in zijn theorie op. Dit betekent dat Petzoldt zich door middel van kantiaanse ideeën redt van het subjectieve idealisme en het solipsisme van Avenarius ('hij hecht aan het *Ik* een te grote betekenis', zoals dat in het professorale spraakgebruik heet!). Het ontbreken van het objectieve moment in de leer van Avenarius, de onmogelijkheid deze leer met de eisen van de natuurwetenschap in overeenstemming te brengen, die de aarde (het object) als lang voor het verschijnen van de levende wezens (het subject) bestaande heeft verklaard, dit alles heeft Petzoldt genoopt zich aan de causaliteit (de niet meer dan één betekenis hebbende bepaaldheid) vast te klampen. De aarde heeft bestaan, want haar bestaan vóór de mens is causaal verbonden met haar tegenwoordige bestaan. 'Ten eerste: vanwaar deze causaliteit? A priori, zegt Petzoldt. Ten tweede: zijn de voorstellingen van de hel, de duivels en de 'bijgedachten' van Loenatsjarski dan niet ook causaal verbonden? Ten derde: de theorie van de 'complexen van gevoelens' wordt in elk geval door Petzoldt te niet gedaan. Petzoldt heeft de tegenstelling, waarvan hij erkent dat deze bij Avenarius bestaat, niet opgelost, hij is alleen maar nog meer in verwarring geraakt, want er kan maar één oplossing bestaan: de erkenning dat de door ons bewustzijn afgebeelde werkelijkheid onafhankelijk van ons bewustzijn bestaat. Alleen deze materialistische oplossing is werkelijk met de natuurwetenschap verenigbaar, alleen zij ruimt de idealistische oplossing voor het probleem van de causaliteit door Petzoldt en Mach, waarover wij nog afzonderlijk komen te spreken, uit de weg.

De derde empiriocriticus, R. Willy, stelde in 1896 in het artikel 'Het empiriocriticisme als het enig wetenschappelijke standpunt' voor het eerst het probleem van deze moeilijkheid voor de filosofie van Avenarius. Hoe staat het met de wereld vóór de mens? - vraagt Willy zich hier af [49] en hij antwoordt eerst met Avenarius: 'Wij verplaatsen ons *in gedachte* in het verleden.' Daarna zegt hij echter dat men volstrekt niet persé onder *ervaring* de menselijke ervaring hoeft te verstaan. 'Want het dierenrijk - ook al is het de geringste worm - moeten wij, als wij het dierlijke leven alleen in verband met de meest algemene ervaring beschouwen, eenvoudig zien als primitieve medemensen (Mitmenschen)' (blz. 73-74). Dus was vóór de mens de aarde de 'ervaring' van een worm, die de functie van een 'centrale factor' uitoefende om

de ‘coördinatie’ en de filosofie van Avenarius te redden! Het verwondert ons niet dat Petzoldt zich van zo’n denkwijze poogde af te bakenen, want dit is niet alleen het toppunt van ongerijmdheid (er worden aan een worm ideeën over de aarde toegeschreven, die beantwoorden aan de theorieën van de geologen), maar het helpt onze filosoof ook niet het minst, omdat de aarde niet alleen vóór de mens, maar ook vóór welke levende wezens dan ook heeft bestaan.

Een tweede keer sprak Willy zich in 1905 hierover uit. De wurm werd deze keer weggelaten [50]. Maar de wet van de ‘niet meer dan één betekenis hebbende bepaaldheid’ van Petzoldt kon Willy, die hierin alleen ‘logisch formalisme’ zag, natuurlijk niet bevredigen. Keren wij door de vragen à la Petzoldt naar de wereld vóór de mens, zegt de schrijver, niet eenvoudig ‘weer terug naar de dingen op zich zelf van het gezonde verstand?’ (d.w.z. naar het materialisme! Wel, wat verschrikkelijk, inderdaad!). Wat betekent dat, miljoenen jaren zonder leven? ‘Is de tijd wellicht een ding op zich zelf? Nee toch zeker! [51] Wel, dan zijn de (buitenpersoonlijke) dingen buiten de mens alleen maar voorstellingen: brokstukken fantasie, die wij mensen met behulp van enige fragmenten, die wij in onze tegenwoordige tijd voorhanden vinden, ontwerpen. Waarom niet? Vreest de filosoof soms de stroom des levens?... Dus zeg ik tot mijzelf: laat alle systeemwijsheid varen en vat het ogenblik (ergreife den Augenblick), het ogenblik dat je beleeft - alleen zulk een ogenblik maakt gelukkig’ (177-178).

Zozo. Hetzij materialisme, hetzij solipsisme, want dat is het waartoe R. Willy ondanks zijn schreeuwerige frasen is gekomen bij het behandelen van de kwestie van het bestaan van de natuur vóór de mens.

De balans: We hebben drie empiriokritische figuren laten optreden, die in het zweet huns aanschijns gezwogen hebben om hun filosofie met de natuurwetenschap te verzoenen en de gaten in het solipsisme te stoppen. Avenarius heeft het argument van Fichte herhaald en in de plaats van de werkelijke wereld een ingebeelde wereld gezet. Petzoldt heeft zich van het idealisme van Fichte verwijderd en is nader tot het idealisme van Kant gekomen. Willy heeft het, nadat hij met zijn ‘wurm’ een fiasco had geleden, opgegeven en bij toeval de waarheid gezegd: of het materialisme of het solipsisme of helemaal niets anders dan het huidige ogenblik.

Ons rest alleen nog maar de lezer te laten zien *hoe* de machisten van eigen bodem deze kwestie hebben begrepen en uiteengezet. Hier Bazarow in de *Bijdragen “tot” de filosofie van het marxisme*, blz. 11:

‘Ons rest nu nog onder leiding van ons trouwe vademecum’ (het gaat over Plechanov) ‘in de laatste en verschrikkelijkste sfeer van de solipsistische hel af te dalen, in de sfeer waar volgens de verzekering van Plechanov ieder subjectief idealisme wordt bedreigd met de noodzaak zich de wereld in de beschouwingsvormen van ichthyosaurussen en archeopteryxen voor te stellen. “Verplaatsen wij ons in gedachte”, schrijft hij (Plechanov), “naar het tijdperk toen er op aarde alleen nog maar zeer ver

verwijderde voorouders van de mens bestonden, bijvoorbeeld naar het secundaire tijdperk. De vraag rijst hoe het toen met de ruimte, de tijd en de causaliteit was gesteld. Wiens subjectieve vormen waren die toen? De subjectieve vormen van de ichthyosaurussen? En wiens verstand schreef toen aan de natuur de wet voor? Het verstand van de archeopteryxen? Op deze vragen kan de filosofie van Kant geen antwoord geven. Zij moet ook als absoluut onverenigbaar met de moderne wetenschap van de hand worden gewezen.” (*L. Feuerbach*, blz. 117). ’

Hier breekt Bazarow het citaat uit Plechanov af en wel, zoals wij dadelijk zullen zien, precies voor de volgende, zeer belangrijke passage: ‘Het idealisme zegt: zonder subject geen object. De geschiedenis van de aarde toont aan dat het object al veel vroeger bestond dan toen het subject verscheen, d.w.z. veel eerder dan het verschijnen van organismen die een merkbare graad van bewustzijn bezitten... De ontwikkelingsgeschiedenis openbaart de waarheid van het materialisme. ’

Laten wij nu het citaat uit Bazarow vervolgen:

‘...Geeft echter het ding op zichzelf van Plechanov het gezochte antwoord? We weten immers dat wij ook volgens Plechanov van de dingen, zoals .zij op zichzelf zijn, geen voorstelling kunnen hebben, wij kennen alleen maar hun manifestaties, alleen maar de resultaten van hun inwerking op onze zintuigen. “Buiten deze inwerking hebben zij geen enkele gestalte” (*L. Feuerbach*, blz. 112). Welke zintuigen bestonden er wel in het tijdperk van de ichthyosaurussen? Kennelijk alleen de zintuigen van de ichthyosaurussen en huns gelijken. Alleen de voorstellingen van de ichthyosaurussen waren toen de werkelijke, reële manifestaties van de dingen op zichzelf. Bijgevolg moet ook volgens Plechanov een paleontoloog, wanneer hij op een “reëel” fundament wil blijven staan, de geschiedenis van het secundaire tijdperk schrijven in de beschouwingvormen van de ichthyosaurussen. Ook hier komt men geen stap verder in vergelijking met het solipsisme. ’

Dat is de onverkorte beschouwing van een machist (wij bieden de lezer onze verontschuldiging aan wegens de lengte van het citaat, maar het kon niet anders), een beschouwing die als een prachtig staaltje van verwarring vereeuwigd dient te worden.

Bazarow verbeeldt zich dat hij Plechanov op zijn eigen woorden heeft gevangen. Wanneer de dingen buiten hun werking op onze zintuigen geen gestalte hebben, dan betekent dit dat zij in het secundaire tijdperk niet anders dan in de ‘gestalte’ van de zintuigen der ichthyosaurussen bestonden. Is dat nu de beschouwing van een materialist?! Wanneer de ‘gestalte’ het resultaat is van de inwerking van de ‘dingen op zichzelf’ op de zintuigen, volgt hier dan uit dat de dingen *onafhankelijk* van welke zintuigen ook *niet bestaan*??

Laten we een ogenblik aannemen dat Bazarow Plechanovs woorden werkelijk heeft ‘misverstaan’ (hoe onwaarschijnlijk zo’n veronderstelling ook mag zijn) en dat zij hem niet duidelijk leken. Stel dat dat zo is. Wij vragen: wil Bazarow zich oefenen in uitvallen tegen Plechanov (die de machisten immers tot de enige vertegenwoordiger van het materialisme verheffen!) of wil hij bijdragen aan de opheldering van het vraagstuk van het *materialisme*? Wanneer Plechanov u onduidelijk of tegenstrijdig enz. toescheen, waarom hebt u dan geen andere materialisten genomen? Wellicht omdat u ze niet kent? Maar onwetendheid is geen argument.

Wanneer Bazarow werkelijk niet weet, dat de grondstelling van het materialisme de erkenning van de buitenwereld is, van het bestaan van *dingen* buiten en onafhankelijk van ons bewustzijn, dan hebben wij hier inderdaad te maken met een buitengewoon geval van opperste onwetendheid. Wij herinneren de lezer aan Berkeley, die in 1710 de materialisten verweet dat zij ‘objecten op zichzelf’ erkennen, die onafhankelijk van ons bewustzijn bestaan en door dit bewustzijn worden weerspiegeld. Natuurlijk is iedereen vrij zich aan de kant van Berkeley of van wie dan ook *tegen* de materialisten te scharen, dat is onbetwistbaar, maar het is even onbetwistbaar dat men, wanneer men over de materialisten spreekt en daarbij de grondstelling van het *gehele* materialisme verdraait of negeert, een onvergeeflijke verwarring rond het vraagstuk sticht.

Had Plechanov gelijk toen hij zei dat er voor de idealist geen object zonder subject bestaat, maar dat voor het materialisme het object onafhankelijk van het subject bestaat en op meer of minder juiste wijze in zijn bewustzijn wordt weerspiegeld? Als dat *niet* juist is moet iemand die ook maar een klein beetje achting voor het marxisme heeft *deze* vergissing van Plechanov aan het licht brengen en over het vraagstuk van het materialisme en van de natuur vóór het verschijnen van de mens *niet* polemiseren tegen Plechanov, maar tegen iemand anders, tegen Marx, Engels en Feuerbach. Als dat echter juist is of als u op zijn minst niet in staat bent hier een fout te vinden, dan is uw poging om de kaarten door elkaar te gooien en in het hoofd van de lezer ten aanzien van de meest elementaire voorstelling van het materialisme en ter onderscheiding van het idealisme verwarring te stichten, een daad van literair onfatsoen.

Maar voor die marxisten, die in het vraagstuk belangstellen *onafhankelijk* van ieder woordje dat Plechanov heeft gebruikt, beroepen wij ons op de mening van Ludwig Feuerbach die, zoals men weet (Bazarow misschien *niet?*), materialist was en via wie Marx en Engels, naar bekend is, van het idealisme van Hegel tot hun materialistische filosofie zijn gekomen. In zijn antwoord aan R. Haym schreef Feuerbach:

‘De natuur, die geen object van de mens of van het bewustzijn is, vormt weliswaar in de zin van de speculatieve filosofie of tenminste van het idealisme een kantiaans ding op zichzelf’ (wij zullen verderop

uitvoerig over het door elkaar halen van het kantiaanse en het materialistische ding op zichzelf door onze machisten spreken), ‘een abstract iets zonder realiteit, maar juist op de natuur lijdt het idealisme schipbreuk. De natuurwetenschap voert ons, tenminste bij de tegenwoordige stand van die wetenschap, noodzakelijkerwijze tot een punt waarop de voorwaarden voor het bestaan van de mens er nog niet waren, waarop de natuur, d.w.z. de aarde, nog geen voorwerp was van het oog en het bewustzijn van de mens, en de natuur dus een absoluut niet-menselijk wezen (absolut unmenschliches Wesen) was. Het idealisme kan hierop antwoorden: ook deze natuur is een door jou gedachte (von dir gedachte). Zeer zeker, maar hieruit volgt niet dat deze natuur niet eens werkelijk heeft bestaan, zomin als uit het feit dat Socrates en Plato voor mij niet bestaan als ik hen niet denk, volgt dat zij er eens zonder mij niet zijn geweest.’ [\[52\]](#)

Ziehier hoe Feuerbach oordeelde over materialisme en idealisme ten aanzien van de natuur vóór het bestaan van de mens. Het sofisme van Avenarius (‘de waarnemer erbij te denken’) weerlegde Feuerbach zonder dat hij het ‘nieuwste positivisme’ kende, al kende hij de oude idealistische sofismen des te beter. En Bazarow geeft niets, maar dan ook helemaal niets, behalve een herhaling van dit sofisme van de idealisten: ‘Zou ik daar geweest zijn’ (op de aarde in het tijdperk vóór de mens), ‘dan had ik de wereld zo en zo gezien’ (*Bijdragen “tot” de filosofie van het marxisme*, blz. 29). Met andere woorden: wanneer ik een klaarblijkelijk onzinnige en in tegenspraak met de natuurwetenschap zijnde veronderstelling maak (bijvoorbeeld dat de mens een waarnemer van het tijdperk van vóór de mens zou kunnen zijn), dan lukt het mij wel om de eindjes van mijn filosofie aan elkaar te knopen!

Hiernaar kan men de feitenkennis of de literaire methoden van Bazarow beoordelen, die met geen woord gewag heeft gemaakt van de ‘moeilijkheid’, waarmee Avenarius, Petzold en Willy zo hebben getobd, en daarbij alles op één hoop wierp terwijl hij de lezer zo’n onwaarschijnlijke warwinkel voorzette dat er helemaal geen verschil tussen materialisme en solipsisme meer overbleef! Het idealisme wordt hier als ‘realisme’ aangeboden, maar aan het materialisme wordt toegeschreven dat het het bestaan van de dingen buiten hun inwerking op de zintuigen ontkent! Jaja, óf Feuerbach heeft het elementaire verschil tussen materialisme en idealisme niet gekend, óf Bazarow & co. hebben de meest elementaire waarheden van de filosofie op volkomen nieuwe wijze omgewerkt.

En dan heb je nog Walentinow. Kijk deze filosoof, die natuurlijk verrukt is van Bazarow, maar eens aan: 1) ‘Berkeley is de grondvester van de theorie van de correlatie tussen subject en object’ (148). Maar dat is helemaal geen idealisme van Berkeley, niets van dien aard! Dat is ‘diepgaande analyse’! 2) ‘De grondstellingen van de theorie zijn bij Avenarius, afgezien van de vormen (!) van de gebruikelijke idealistische uitlegging’ (alleen maar van de uitlegging!), ‘in realistische gestalte geformuleerd’ (blz. 148). Kleine kinderen laten zich, zoals u ziet, door mystificaties in de luren leggen! 3) ‘De opvatting van

Avenarius over het uitgangspunt van de kennis is: ieder individu bevindt zich in een bepaald milieu, met andere woorden, individu en milieu zijn als gebonden en onverbreekelijke (!) factoren van dezelfde coördinatie gegeven' (blz. 148). Prachtig! Dat is geen idealisme, Walentinow en Bazarow hebben zich boven het materialisme en het idealisme verheven, deze 'onverbreekelijkheid' tussen object en subject is uiterst 'realistisch'. 4) 'Is de omgekeerde bewering, dat er geen tegenfactor bestaat, waarmee geen centrale factor, geen individu zou corresponderen, juist? Natuurlijk (!) is dat niet juist... In de archaische periode waren de bossen groen... maar de mens bestond nog niet' (148). De onverbreekelijkheid *kan* dus worden verbroken! Is dat soms niet 'natuurlijk'? 5) 'Het vraagstuk van het object op zichzelf is van kennistheoretisch standpunt bekeken absurd' (blz. 148). En of! Toen er nog geen voelende organismen waren, waren de dingen toch 'complexen van elementen', die met de gevoelens *identiek zijn!* 6) 'De school van de immanentiefilosofen heeft in de personen van Schubert-Soldern en Schuppe deze (!) gedachten in een onbruikbare vorm gekleed en is in het slop van het solipsisme geraakt' (blz. 149). 'Deze gedachten' zelf bevatten echter geen solipsisme, en het empiriokriticisme is volstrekt niet het herkauwen van de reactionaire theorie van de immanentiefilosofen, die dan ook liegen wanneer zij van hun sympathie voor Avenarius blijk geven!

Dat is geen filosofie, mijne heren machisten, dat is onsamenvattend geleuter.

5. Denkt de mens met zijn hersenen?

Bazarow geeft met alle beslistheid een bevestigend antwoord op deze vraag. 'Wanneer men - schrijft hij - de stelling van Plechanov: "het bewustzijn is een innerlijke (? Bazarow) toestand van de materie" een meer bevredigende vorm geeft, bijvoorbeeld: "ieder psychisch proces is een functie van een proces van de hersenen", dan zou noch Mach, noch Avenarius dit bestrijden...' (*Bijdragen "tot" de filosofie van het marxisme*, 29).

Voor de muis bestaat er geen sterker dier dan de kat. Voor de Russische machisten bestaat er geen materialist die sterker is dan Plechanov. Heeft werkelijk *alleen* Plechanov of heeft Plechanov voor het eerst de materialistische stelling geponoerd dat het bewustzijn een innerlijke toestand van de materie is? En als de formulering van het materialisme bij Plechanov Bazarow niet behaagde, waarom polemiseerde hij dan met Plechanov en niet met Engels, niet met Feuerbach?

Omdat de machisten bang zijn de waarheid te erkennen. Zij bestrijden het materialisme, maar zij doen alsof zij Plechanov bestrijden: een laffe en beginselloze methode.

Maar laten we tot het empiriokriticisme overgaan. Avenarius 'zou niet bestrijden' dat het denken een functie van de hersenen is. Deze woorden van Bazarow bevatten een regelrechte onwaarheid. Avenarius

bestrijdt niet alleen de materialistische stelling, hij scheidt ook een hele ‘theorie’ juist om deze stelling te weerleggen. ‘Onze hersenen’, zegt Avenarius in het ‘Menselijke begrip van de wereld’, ‘zijn niet de woonplaats, de zetel, de voortbrenger, en evenmin instrument of orgaan, drager of substraat enz. van het denken’ (blz. 76 met instemming geciteerd door Mach in de *Analyse van de gevoelens*, blz. 32). ‘liet denken is geen bewoner of bevelhebber, geen andere helft of kant enz., maar ook geen product, ja niet eens een fysiologische functie of ook maar een toestand, welke dan ook, van de hersenen’ (t.z.p.). En niet minder beslist drukt Avenarius zich in zijn ‘Opmerkingen’ uit: ‘de voorstellingen zijn geen (fysiologische, psychische, psychofysische) functie van de hersenen’ (§ 115, blz. 419 van het aangeh. artikel). De gevoelens zijn geen ‘psychische functies van de hersenen’ (§ 116).

Dus zijn de hersenen volgens Avenarius geen orgaan van het denken en is het denken geen functie van de hersenen. Laten we Engels erbij nemen en wij zullen onmiddellijk, een lijnrecht daaraan tegengestelde, openlijk materialistische formulering zien. ‘Denken en bewustzijn’, zegt Engels in de *Anti-Dühring*, ‘zijn producten van het menselijke brein’ (blz. 22 van de 5e Duitse uitg.).” Dezelfde gedachte wordt in dit werk nog vele malen herhaald. In zijn *Ludwig Feuerbach* lezen we de volgende uiteenzetting over de opvattingen van Feuerbach en van Engels: ‘...dat de stoffelijke (stoffliche), zintuiglijk waarneembare wereld, waartoe wij zelf behoren, het enig werkelijke is, en dat ons bewustzijn en denken, hoe bovenzinnelijk het ook schijnt, het product (Erzeugnis) is van een stoffelijk lichaamsorgaan, de hersenen. De materie is geen product van de geest, maar de geest is zelf slechts het hoogste product van de materie. Dit is natuurlijk zuiver materialisme’ (4de Duitse uitg. blz. 18). Of blz. 4, waar sprake is van de weerspiegeling van de natuur ‘in de denkende hersenen’ enz. enz.

Dit materialistische standpunt wordt door Avenarius verworpen, die het ‘denken van de hersenen’ een ‘fetisjisme van de natuurwetenschap’ noemt (*Het menselijke begrip van de wereld*, 2de Duitse uitgave, blz. 70). Avenarius maakt er zich dus niet de geringste illusie over dat hij op dit punt beslist van de natuurwetenschap afwijkt. Evenals Mach en alle immanentiefilosofen geeft hij toe dat de natuurwetenschap op een spontaan, onbewust materialistisch standpunt staat. Hij erkent dat en verklaart nadrukkelijk dat hij *onvoorwaardelijk afwijkt* van de ‘heersende psychologie’ (*Opmerkingen*, blz. 150 en op vele andere plaatsen). Deze heersende psychologie begaat een ongeoorloofde ‘introjectie’ - zo heet een nieuw, door onze filosoof met veel pijn uitgedroefd woordje - d.w.z. de verlegging van de gedachten naar de hersenen of van de gevoelens in ons. Deze ‘twee woorden’ (in uns - in ons), zegt Avenarius op dezelfde plaats, omvatten de veronderstelling (Annahme), die door het empiriokriticisme wordt bestreden. ‘Dit verleggen (Hineinverlegung) van het “geziene” enz. naar de mens is dus datgene wat wij *introjectie* noemen’ (blz. 153, § 45).

De introjectie wijkt ‘principiële’ van het ‘natuurlijke begrip van de wereld (natürlicher Weltbegriff)’ af, doordat zij ‘van het “vóór mij” (Vor mir) een “in mij” maakt (blz. 154) en uit het “bestanddeel van het (reële) milieu” een “bestanddeel van het (ideële) denken” (terzelfder plaatse). ‘Van het amechanische’ (een nieuw woord voor het psychische), ‘dat zich in het gegevene (of door ons gevondene, im Vorgefundenen) vrij en klaar openbaart, maakt de introjectie iets dat zich in het centrale zenuwstelsel op geheimzinnige wijze verbergt’ (Latitierendes, weer en ‘nieuw woord’ van Avenarius) (terzelfder plaatse).

Hier hebben wij dezelfde *mystificatie* voor ons, die wij bij de vermaarde verdediging van het ‘naïeve realisme’ door de empiriocritici en de immanentiefilosofen hebben gezien. Avenarius handelt volgens de raad van Toergenjews schavuit: Je moet vooral tekeer gaan tegen de zonden die je zelf begaat. Avenarius probeert de schijn te wekken dat hij tegen het idealisme strijdt: uit de introjectie wordt immers gewoonlijk het filosofische idealisme afgeleid en de buitenwereld wordt in een gevoel, in een voorstelling enz. veranderd, maar ik verdedig het ‘naïeve realisme’, de gelijke realiteit van al het gegevene, zowel van het ‘Ik’ als van het milieu, zonder de buitenwereld te verleggen naar de hersenen van de mens.

We hebben hier precies dezelfde sofistiek die wij bij het voorbeeld van de vermaarde coördinatie al hebben waargenomen. Terwijl Avenarius de aandacht van de lezer afleidt door uitvallen tegen het idealisme verdedigt hij in werkelijkheid hetzelfde idealisme met iets andere woorden: het denken is geen functie van de hersenen, de hersenen zijn geen orgaan van het denken, de gevoelens zijn geen functie van het zenuwstelsel, neen, de gevoelens zijn ‘elementen’, die in de ene verbinding alleen psychische, in een andere verbinding echter (hoewel ‘*identieke*’ elementen) weer fysieke elementen zijn. Met behulp van een nieuwe, verwarde terminologie en van nieuwe, gekunstelde woordjes die een nieuwe ‘theorie’ moeten verbeelden, maakt Avenarius alleen maar pas op de plaats en keert hij tot zijn idealistische grondstelling terug.

En terwijl onze Russische machisten (bijvoorbeeld Bogdanow) de ‘mystificatie’ niet hebben opgemerkt en in de ‘nieuwe’ verdediging van het idealisme een weerlegging ervan zagen, vinden wij in de door filosofische specialisten gemaakte kritische analyse van het empiriokriticisme een nuchtere waardebeoordeling van het wezen van de ideeën van Avenarius, dat na het wegnemen van de gekunstelde terminologie te voorschijn komt.

Bogdanow schreef in 1903 (in het artikel ‘Het autoritaire denken’ in de bundel *Uit de psychologie van de maatschappij*, blz. 119 e.v.):

‘Richard Avenarius heeft het meest gesloten en meest volmaakte filosofische beeld van de ontwikkeling van het dualisme van geest en lichaam gegeven. Het wezen van zijn “introjectieleer” bestaat uit het volgende’ (rechtstreeks nemen wij alleen de fysieke lichamen waar en trekken wij alleen volgens een

hypothese conclusies ten aanzien van andermans wederwaardigheden, d.w.z. ten aanzien van het psychische bij andere mensen). ‘...De hypothese wordt gecompliceerd doordat de wederwaardigheden van een ander mens in diens lichaam worden verlegd, in zijn organisme worden gelegd (geïntrojecteerd). Dat is al een overbodige hypothese, die bovendien zelfs een massa tegenstrijdigheden met zich brengt. Avenarius somt deze tegenstrijdigheden systematisch op, terwijl hij een doorlopende reeks van historische momenten in de ontwikkeling van het dualisme en daarna ook van het filosofische idealisme ontrolt: hier hoeven wij Avenarius echter niet verder te volgen...’ ‘De introjectie treedt op als de verklaring van het dualisme tussen geest] en lichaam’.

Bogdanow heeft gehapt op het lokaas van de professorenfilosofie en gelooft werkelijk dat de ‘introjectie’ zich tegen het idealisme richt. Bogdanow heeft de waardebeoordeling van de introjectie die Avenarius zelf daaraan heeft gegeven *voor goede munt* aangenomen en heeft niet de *stekel* opgemerkt die tegen het materialisme is gericht. De introjectie ontkent dat het denken een functie van de hersenen is en dat de gevoelens een functie van het centrale zenuwstelsel van de mens zijn, d.w.z. zij ontkent de meest elementaire waarheid van de fysiologie ten einde het materialisme te kunnen vernietigen. Het ‘*dualisme*’ blijkt idealistisch weerlegd te zijn (ongeacht alle diplomatieke toorn die Avenarius tegen het idealisme spuit), want voelen en denken, zijn hier niet secundair, niet van de materie afgeleid, maar *primair*. Avenarius heeft het dualisme hier alleen in zoverre weerlegd, dat hij het bestaan van het object zonder subject, van de materie zonder gedachte en van de van onze gevoelens onafhankelijke buitenwereld heeft ‘weerlegd’, d.w.z. hij heeft het dualisme *idealistisch* weerlegd. De absurde loochening van het feit dat het zichtbare beeld van de boom de functie van mijn netvlies, mijn zenuwen en mijn hersenen is, had Avenarius nodig om de theorie van de ‘onverbreekelijke’ verbinding van de ‘volle’ ervaring te bevestigen, die zowel ons ‘*Ik*’ als ook de boom, d.w.z. het milieu omvat.

De leer van de introjectie is een warwinkel, met behulp waarvan idealistische onzin wordt binnengesmokkeld, en is ook in tegenspraak met de natuurwetenschap, die onwrikbaar op het standpunt staat dat het denken een functie van de hersenen is en dat de gevoelens, d.w.z. de afbeeldingen van de *buitenwereld*, in ons bestaan en tot stand worden gebracht door de inwerking van de dingen op onze zintuigen. De materialistische opheffing van het ‘dualisme tussen geest en lichaam’ (d.w.z. het materialistische monisme) bestaat hierin, dat de geest niet onafhankelijk van het lichaam bestaat, dat de geest het secundaire, een functie van de hersenen en een weerspiegeling van de buitenwereld is. De idealistische opheffing van het ‘dualisme tussen geest en lichaam’ (d.w.z. het idealistische monisme) bestaat hierin, dat de geest *geen* functie van het lichaam *is*, dat de geest bijgevolg het primaire is en dat het ‘milieu’ en het ‘*Ik*’ alleen in de onverbreekelijke verbinding van een en dezelfde ‘complexen van elementen’ bestaan. Buiten deze twee aan elkaar tegengestelde methoden van opheffing van het ‘dualisme

tussen geest en lichaam' kan er geen derde methode bestaan, ten minste wanneer men het eclecticisme niet meetelt, d.w.z. de ongerijmde vermenging van materialisme en idealisme. En juist deze vermenging bij Avenarius leek Bogdanow & co. 'een waarheid buiten het materialisme en het idealisme' te zijn.

De vakfilosofen zijn echter niet zo naïef en goed van vertrouwen als de Russische machisten. Het is waar dat elk van deze heren officiële professoren '*zijn eigen*' stelsel voor het weerleggen van het materialisme of tenminste voor het 'verzoenen' van het materialisme en het idealisme verdedigt, maar als het om een concurrent met een 'origineel' en 'allernieuwst' systeem gaat, dan onthullen zij onverbiddelijk de daarin vervatte onsamenhangende stukjes materialisme en idealisme. Al hebben dan ook een paar jonge intellectuelen op het lokaas van Avenarius gehapt, het is toch niet gelukt de oude rot Wundt in de val te lokken. De idealist Wundt heeft de potsenmaker Avenarius heel onbeleefd het masker afgerukt *door hem wegens de anti-materialistische tendens in zijn leer van de introjectie te prijzen*.

'Wanneer het empiriokriticisme - schreef Wundt - het vulgaire materialisme verwijt, dat het met uitdrukkingen als: de hersenen "bezitten" of "bewerkstelligen" het denken, een door feitelijke waarneming en beschrijving' (blijkbaar beschouwt W. Wundt het als een 'feit', dat de mens zonder hersenen denkt!) 'volstrekt niet te constateren verhouding uitdrukt... dan is dat verwijt uiteraard gerechtvaardigd' (gecit. art. blz. 47-48).

En of! Tegen het materialisme trekken de idealisten natuurlijk altijd met de halfslachtige Mach en Avenarius op! Het is alleen jammer - voegt Wundt er aan toe - dat deze theorie van de introjectie 'in generlei betrekking staat tot de leer van de onafhankelijke vitale reeks, doch er veeleer pas achteraf en op een tamelijk gekunstelde manier van buitenaf werd aangepast' (blz. 365).

In de introjectie - zegt O. Ewald - 'kan men niet meer dan een fictie van het empiriokriticisme zien, dat die fictie nodig heeft om eigen vergissingen te bedekken' (aang. werk, 44). 'Zo constateren wij een vreemde tegenstrijdigheid: aan de ene kant moet de uitschakeling van de introjectie en de restitutie van het natuurlijke wereldbegrip weer het karakter van levende realiteit aan de wereld geven, aan de andere kant leidt het empiriokriticisme in de principiële coördinatie tot die zuiver idealistische vooronderstelling van een absolute correlatie tussen de tegenfactor en de centrale factor. Avenarius draait dus in een kring rond. Hij was tegen het idealisme te velde getrokken en heeft de wapens neergelegd, voordat het tot openlijke vijandelijkheden kon komen. Hij wilde de wereld van de objecten uit de hechtenis van het subject bevrijden om haar daar meteen weer aan vast te ketenen. Wat hij werkelijk kritisch vermag op te heffen is eerder een karikatuur van het idealisme dan de adequate kennistheoretische uitdrukking daarvan' (aang. werk, 64-65).

'Zijn dikwijls aangehaalde uitspraak - zegt Norman Smith - dat de hersenen noch de zetel, noch het

orgaan, noch de drager van het denken zijn, is een ontkenning van de enige termen die wij hebben om hun relatie tot elkaar te definiëren' (het geciteerde artikel, blz. 30).

Het valt ook niet te verwonderen dat de door Wundt goedgekeurde theorie van de introjectie de sympathie wekt van de openlijke spiritualist James Ward [53], die een systematische strijd tegen 'naturalisme en agnosticisme' voert, speciaal tegen Th. Huxley (niet omdat deze, zoals Engels hem heeft verweten, een te weinig omljnd en uitgesproken materialist was), maar omdat zich achter zijn agnosticisme eigenlijk het materialisme verborg.

Laten wij nog opmerken, dat de Engelse machist K. Pearson, die van alle filosofische kunstgrepen afstand doet en noch de introjectie, noch de coördinatie, noch de 'ontdekking van de wereldelementen' erkent, tot het onvermijdelijke resultaat komt waartoe het machisme, wanneer het van dergelijke 'dekkingen' beroofd is, ook wel moet komen, namelijk tot het zuivere subjectieve idealisme. Pearson kent geen 'elementen'. De 'gevoelsindrukken' (sense-impressions) vormen zijn eerste en laatste woord. Hij twijfelt er niet in het minst aan dat de mens met zijn hersenen denkt. En de tegenstrijdigheid tussen deze stelling (de enige die aan de wetenschap beantwoordt) en het uitgangspunt van zijn filosofie springt onverhuld in het oog. Pearson geraakt buiten zich zelf wanneer hij tegen het begrip materie strijdt dat onafhankelijk van onze gevoelsindrukken zou bestaan (hoofdstuk VII van zijn *Grammar of Science*). Hij herhaalt alle argumenten van Berkeley en verklaart dat de materie een niets is. Maar wanneer het over de verhouding van de hersenen tot het denken gaat verklaart Pearson beslist: 'Van de wil en van het bewustzijn, die met het materiële mechanisme verbonden zijn, kunnen wij zonder dit mechanisme niet tot iets concluderen wat op de wil en het bewustzijn gelijkt [54]. Pearson poneert als resultaat van het desbetreffende deel van zijn onderzoekingen zelfs de stelling: 'Buiten de grenzen van een zenuwstelsel dat aan het onze verwant is heeft het bewustzijn geen zin; het is onlogisch te beweren, dat de hele materie bewust is' (maar het is wel logisch te veronderstellen dat de gehele materie een eigenschap bezit die in wezen aan het gevoel verwant is, nl. de eigenschap van de weerspiegeling) en 'het is nog onlogischer te beweren dat bewustzijn of wil buiten de materie kan bestaan' (t.z.p., blz. 75, stelling 2). Bij Pearson heerst dus een heilloze verwarring! De materie is niets anders dan groepen van gevoelsindrukken; zo luidt zijn stelling; dat is zijn filosofie. Het gevoel en de gedachte zijn dus het primaire; de materie is het secundaire. Nee, toch niet; het bewustzijn bestaat niet zonder materie en waarschijnlijk zelfs niet zonder zenuwstelsel! Dat wil zeggen: het bewustzijn en het gevoel blijken het secundaire te zijn. Het water is op de aarde, de aarde op de walvis, de walvis op het water. De 'elementen' van Mach, de coördinatie en de introjectie van Avenarius ruimen deze verwarring niet uit de weg, maar verduisteren de zaak alleen maar en wissen de sporen uit door een geleerd-filosofisch koeterwaals.

Een zelfde koeterwaals, waarover het voldoende is een paar woorden te zeggen, is de speciale terminologie van Avenarius, die een eindeloze hoeveelheid verschillende ‘notulen’, ‘securalen’, ‘fidentialen’ enz. enz. heeft geschapen. Onze Russische machisten omzeilen grotendeels beschaamd deze professorale wartaal en vuren alleen zo nu en dan op de lezer (ter verdooving) het een of ander ‘existentiaal’ of iets dergelijks af. Maar als naïeve mensen deze woordjes voor een speciale biomechanica houden, dan lachen de Duitse filosofen - die weliswaar zelf een voorliefde voor ‘geleerde’ woorden hebben - Avenarius uit. Met het woord ‘notaal’ (notus = bekend) wordt verder niets gezegd dan dat iets mij bekend is, zegt Wundt in de paragraaf met de titel ‘het scholastische karakter van het empiriokritische systeem’. En werkelijk, dat is je reinste, meest duistere scholastiek. Een van de meest toegewijde leerlingen van Avenarius, R. Willy, heeft de moed gehad dit openlijk te erkennen: ‘Avenarius zweefde een biomechanica voor de geest...’, zegt hij. ‘Maar tot inzicht in het leven van de hersenen kan men alleen komen door feitelijke ontdekkingen, maar onmogelijk op de wijze als Avenarius dit geprobeerd heeft te doen. De biomechanica van Avenarius berust beslist niet op nieuwe waarnemingen; het eigene ervan zijn uitsluitend schematische begripsconstructies en wel zulke, die niet eens het karakter hebben van hypothesen welke een perspectief bieden, maar het karakter van speculatieve sjablonen zonder meer (blosse Spekulierschablonen), die ons als een muur het uitzicht benemen.’ [55]

De Russische machisten zullen spoedig op de modegekken lijken die in verrukking raken van een door de burgerlijke filosofen van Europa afgedragen hoed.

6. Over het solipsisme van Mach en Avenarius

Wij hebben gezien dat het uitgangspunt en de grondstelling van de filosofie van het empiriokriticisme het subjectieve idealisme is. De wereld is ons gevoel dat is de grondstelling die weliswaar door het woordje ‘element en door de theorieën van de ‘onafhankelijke reeks’, de ‘coördinatie’ en de ‘introjectie’ verdoezelt, maar in geen enkel opzicht veranderd wordt. De ongerijmdheid van deze filosofie ligt hierin, dat zij tot het solipsisme leidt, tot het aannemen van het bestaan van alleen maar het filosoferende individu. Maar onze Russische machisten verzekeren de lezer, dat het van ‘uiterst subjectivisme’ getuigt om Mach ‘van idealisme en zelf van solipsisme te beschuldigen’. Dat zegt Bogdanow in het voorwoord bij de *Analyse van de gevoelens*, blz. XI [56] en het hele gezelschap machisten herhaalt dit in de meest verschillende toonaarden.

Nadat wij onderzocht hebben van welke camouflage Mach en Avenarius gebruik maken om hun solipsisme te verbergen, moeten wij er nog één ding aan toevoegen: het ‘uiterste subjectivisme’ van de beweringen ligt geheel aan de kant van Bogdanow & co., want in de filosofische literatuur werd deze hoofdsonde van het machisme door de schrijvers van de meest verschillende richtingen reeds lang

geleden achter alle camouflages ontdekt. Wij beperken ons tot een simpele *opsomming* van de meningen die het ‘subjectivisme’ van de *onkunde* bij onze machisten voldoende aantonen. Wij merken hierbij op dat de filosofen van professie bijna allemaal met de één of andere variëteit van het idealisme sympathiseren: in hun ogen is het idealisme helemaal geen zonde, zoals voor ons marxisten, maar zij constateren Machs *werkelijke* filosofische richting en stellen het ene idealistische systeem tegenover een ander, eveneens idealistisch systeem, dat hun consequenter toeschijnt.

O. Ewald zegt in zijn aan de analyse van Avenarius leer gewijde boek dat ‘de schepper van het empiriokriticisme’ zichzelf nolens volens veroordeelt tot solipsisme (t.a.p. blz. 61-62).

Hans Kleinpeter, een leerling van Mach, die in het voorwoord tot zijn *Erkenntnis und Irrtum* speciaal zijn solidariteit met Mach betuigt, zegt: ‘...dat juist Mach er een voorbeeld van is hoe het kennistheoretische idealisme met de eisen van de natuurwetenschap kan samengaan’ (voor de eclecticici kan nu eenmaal alles en nog wat ‘samengaan’!) ‘en dat de laatste zeer wel van het solipsisme kan uitgaan, zonder daarbij te moeten blijven stilstaan’ (*Archiv für systematische Philosophie*, band VI, 1900, blz. 87.)

E. Lucka zegt in een analyse van de *Analyse van de gevoelens* van Mach: Afgezien van deze misverstanden (Missverständnisse) ‘staat Mach op de bodem van het zuivere idealisme’. ‘Het is onbegrijpelijk waarom Mach zich verzet tegen het feit dat hij een berkeleyaan is. (*Kantstudien*, band VIII, 1903, blz. 416-417.)

W. Jerusalem, een aartsreactionaire kantiaan, met wie Mach zich in hetzelfde voorwoord solidair verklaart (‘een veel diepere verwantschap’ van de gedachten dan Mach vroeger heeft gedacht: blz. X, Vorwort bij *Erk. u Irrt*, 1906), schrijft: ‘Het consequente fenomenalisme leidt tot het solipsisme’ en daarom moet men zo en passant het een en ander aan Kant ontlennen! (*Zie Der kritische Idealismus und die reine Logik*, 1905, blz. 26).

R. Höningswald: ... ‘het alternatief voor de immanentiefilosofen en de empiriocritici is: óf solipsisme óf een metafysica in de geest van Fichte, Schelling of Hegel’ (*über die Lehre Humes von der Realität der Aussendunge*, 1904, blz. 68).

De Engelse fysicus Oliver Lodge spreekt in een boek dat is gewijd aan het uiteenrafelen van de materialist Haeckel zo in het voorbijgaan, als over iets dat algemeen bekend is, over ‘solipsisten als Pearson en Mach’ (Sir Oliver Lodge, *La vie et la matière*, Parijs 1970, blz. 15).

Wat de machist Pearson betreft sprak het orgaan van de Engelse natuuronderzoekers ‘Nature’ bij monde van de meetkundige E. T. Dixon een zeer besliste mening uit, die waard is te worden weergegeven, niet omdat ze nieuw is, maar omdat de Russische machisten op naïeve wijze de filosofische warboel van

Mach als een ‘filosofie van de natuurwetenschap’ hebben geaccepteerd (Bogdanow, blz. XII e.a. van het voorwoord bij de *Analyse van de gevoelens*).

‘De grondslag van het gehele werk van Pearson’, schreef Dixon, ‘is de volgende stelling: daar wij niets rechtstreeks kunnen kennen behalve gevoelsindrukken (sense-impressions), zijn de dingen waarover wij gewoonlijk als objectieve en uiterlijke voorwerpen spreken niets anders dan groepen van gevoelsindrukken. Maar professor Pearson erkent het bestaan van een bewustzijn buiten dat van hemzelf; hij doet dat niet alleen stilzwijgend, doordat hij er zich met zijn boek op richt, maar ook uitdrukkelijk in vele passages van zijn boek.’ Pearson concludeert dat het vreemde bewustzijn bestaat volgens de analogie, doordat hij de lichaamsbewegingen van de andere mensen waarneemt; is echter eenmaal het vreemde bewustzijn reëel, dan kan er ook over het bestaan van de mensen buiten mij geen twijfel bestaan! ‘Zeker, wij zouden op deze wijze niet een consequente idealist kunnen weerleggen, die beweert dat niet alleen de uiterlijke dingen, maar ook ieder vreemd bewustzijn onwerkelijk is en alleen in zijn verbeelding bestaat. Maar de realiteit van een vreemd bewustzijn erkennen betekent de realiteit van de middelen erkennen, waardoor wij de gevolgtrekking maken dat het vreemde bewustzijn, d.w.z... de uiterlijke gestalte van menselijke lichamen bestaat!’ De uitweg uit deze moeilijkheid is de erkenning van de ‘hypothese’ dat aan onze gevoelsindrukken een objectieve realiteit buiten onszelf beantwoordt. Deze hypothese verklaart op bevredigende wijze onze gevoelsindrukken. ‘Ik kan er niet in ernst aan twijfelen dat professor Pearson zelf daaraan net zo gelooft als alle andere mensen dat doen. Indien hij dat echter uitdrukkelijk erkende, zou hij bijna iedere bladzijde van zijn *Grammar of Science* opnieuw moeten schrijven!’ [\[57\]](#)

Hoon en spot - dat is het antwoord van de denkende natuuronderzoekers op de idealistische filosofie die Mach in verrukking brengt.

Tot slot nog de reactie van de Duitse fysicus L. Boltzmann. De machisten zullen misschien met Fr. Adler zeggen dat hij een fysicus van de oude school is. Het gaat echter *nu* niet over de theorieën van de fysica, maar om een fundamenteel vraagstuk van de filosofie. Tegen de mensen ‘die door de nieuwe kennistheoretische dogma’s worden meegeslept’, schreef Boltzmann: ‘In het algemeen heeft het wantrouwen tegen de alleen uit de directe gevoelsindrukken afgeleide voorstellingen geleid tot een aan het vroegere naïeve geloof tegengesteld uiterste. Alleen de gevoelsindrukken zijn ons gegeven en dus - zegt men - mag men geen stap verder gaan. Maar als men consequent was zou men verder moeten vragen: zijn ons ook onze gevoelsindrukken van gisteren gegeven? Direct gegeven is ons immers alleen de éne gevoelsindruk of de éne gedachte die wij nu op het ogenblik denken. Als men consequent was, zou men niet alleen alle andere wezens buiten het eigen *Ik* ontkennen, maar zelfs alle voorstellingen die men in alle

vroegere tijden heeft gehad'.^[58]

Het zogenaamde 'nieuwe', 'fenomenologische' standpunt van Mach & co. wordt door deze fysicus volkomen verdiend als een oude ongerijmdheid van het filosofische subjectieve idealisme behandeld.

Neen, met 'subjectieve' blindheid zijn die mensen geslagen die het solipsisme als de fundamentele fout van Mach 'over het hoofd hebben gezien'.

Voetnoten

^[12] E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*. Voordracht gehouden in het Kon. Boheemse Genootschap van Wetenschappen op 15 nov. 1871, Praag 1872, blz. 57/58.

^[13] E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, derde druk, Leipzig 1897, blz. 473.

^[14] F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 5de druk, Stuttgart, 1904, blz. 6.

^[15] E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 2de druk, 1906, blz. 12, noot.

^[16] F. van Cauwelaert, *L'empirio-criticisme* in *Revue Néo-Scolastique*, februari 1907, blz. 51.

^[17] Rudolf Willy, *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie*, München 1905, blz. 170.

^[18] A. Bogdanow, *De grondelementen van de historische opvatting van de natuur*, St. Petersburg 1899, blz. 216.

^[19] Karl Pearson, *The Grammar of Science*, 2de druk, Londen 1900, blz. 326.

^[20] *Analyse van de gevoelens*, blz. 4. Vergelijk voorwoord tot *Erkenntnis und Irrtum*, 2de druk.

^[21] Henri Poincaré, *La Valeur de la Science*, Parijs 1905 (er is een Russische vertaling).

^[22] P. Duhem, *La théorie physique, son object et sa structure*, Parijs 1906. Vgl. blz. 6 en 10.

^[23] Friedrich W. Adler, *Die Entdeckung der Weltelemente* (Zu E. Machs 70. Geburtstag), *Der Kampf*, 1908, nr. 5 (februari). Vertaald in *The International Socialist Review*, 1908, nr. 10 (april). Een artikel van deze Adler is in een Russische vertaling verschenen in de bundel *Het historische materialisme*.

^[24] Mach in *Analyse van de gevoelens*: "Men noemt deze elementen gewoonlijk gevoelens. Daar in deze benaming echter al een eenzijdige theorie besloten ligt geven wij er de voorkeur aan in het kort over elementen te spreken." (Blz. 27/28).

- [25] “De tegenstelling tussen *Ik* en wereld, gevoel of verschijnsel en ding valt dan weg en het gaat dan uitsluitend om de samenhang van de elementen.” (*Analyse van de gevoelens*, blz. 21).
- [26] Joseph Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, deel I, Leipzig 1900, blz. 113: “Elementen worden genoemd de gevoelens in de gebruikelijke zin van eenvoudige, niet nog verder te ontleden waarnemingen’ (Wahrnehmungen).
- [27] W. Ljesewitsj, *Wat is wetenschappelijke* (lees: in de mode zijnde, professorale, eclecticische) *filosofie?*, St. Petersburg 1891, blz. 229 en 247.
- [28] Petzoldt, deel 2, Leipzig 1904, blz. 329.
- [29] R. Avenarius, *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie* in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, dl. XVIII (1894) en XIX (1895).
- [30] A. Bogdanow, *De grondelementen van de historische opvatting van de natuur*, blz. 216. Vgl. de hierboven aangehaalde citaten.
- [31] Oskar Ewald, *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus*, Berlijn 1905, blz. 66.
- [32] P. Joesjkewitsj, *Materialisme en kritisch realisme*, St. Petersburg 1908, blz. 15.
- [33] W. Wundt, *über naiven und kritischen Realismus*, in *Philosophische Studien*, dl. XIII, 1897, blz. 334.
- [34] Voorwoord bij *Ludwig Feuerbach*, gedateerd februari 1888. Deze woorden van Engels hebben betrekking op de Duitse professorenfilosofie in het algemeen. De machisten die marxisten willen zijn, maar niet in staat zijn zich in de betekenis en de inhoud van deze gedachte van Engels te verdiepen, verbergen zich soms achter de jammerlijke uitvlucht dat ‘Engels Mach nog niet kende’ (Fritz Adler). Waarop berust deze mening? Op het feit dat Engels Mach noch Avenarius heeft geciteerd? Andere gronden zijn er niet. Deze grond is echter ontoereikend, omdat Engels *geen enkele* van de eclecticici met name noemt. Het is echter nauwelijks aan te nemen dat hij Avenarius, die sinds 1876 een driemaandelijks tijdschrift voor ‘wetenschappelijke’ filosofie uitgaf, niet zou hebben gekend.
- [35] Eduard von Hartmann, *Die Weltanschauung der modernen Physik*, Leipzig 1902, blz. 219.
- [36] J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, deel I, blz. 351, 352.
- [37] *Empiriomonisme*, boek I, 2de uitgave, blz. 21.
- [38] t.z.p., blz. 93.
- [39] Fr. Carstanjen, *Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze*, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, jaargang 22 (1898), blz. 73 en 213.

- [40] *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie* - de red.
- [41] Johann Gottlieb Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*. - Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen, Berlijn 1801, blz. 178-180.
- [42] Zie aangeh. verhandeling, § c: *Die immanente Philosophie und der Berkeleysche Idealismus*, blz. 373 en 375; vergel. 386 en 407. Over de onvermijdelijkheid van het solipsisme van dit standpunt, blz. 381.
- [43] Norman Smith, *Avenarius Philosophy of Pure Experience* in Mind, deel XV, 1906, blz. 27/28.
- [44] Zie de open brief van W. Schuppe aan R. Avenarius in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, deel 17, 1893, blz. 364-388.
- [45] met een korreltje zout - de vert.
- [46] R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, blz. 170.
- [47] Het betreft het voorwoord van Mach bij de Russische uitgave van zijn *Analyse van de gevoelens* - de vert.
- [48] J. G. Fichte, *Rezension des "Aenesidemus"*, 1794, in *Sämtliche Werke*, deel I, blz. 19.
- [49] *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, dl. 20, 1896, blz. 72.
- [50] R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, 1905, blz. 173-178.
- [51] Daarover zullen wij het in onze nog volgende uiteenzettingen nog speciaal hebben met de machisten.
- [52] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, herausgeg. von Bolin und Jodl, deel VII, Stuttgart 1903, blz. 510; of Karl Grün, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlab sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, 1ste deel, Leipzig 1874, blz. 423-435.
- [53] James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, 3de druk, Londen 1906, dl. II, blz. 171, 172.
- [54] *The Grammar of Science*, 2de druk, Londen 1900, blz. 58,
- [55] R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, blz. 169. De pedante Petzoldt zou dergelijke bekentenissen natuurlijk niet doen; die herkaut met de zelfingenomenheid van een filister de 'biologische' scholastiek van Avenarius (dl. I, hoofdst. II).
- [56] Bedoeld is Bogdanows voorwoord voor de Russische uitgave - de vert.
- [57] *Nature*, 21 juli 1892, blz. 269.

[58] Ludwig Boltzmann, *Populäre Schriften*, Leipzig 1905, blz. 132. Vergel. 168, 177, 187 e.v.

V.I. Lenin
Materialisme en empiriokriticisme
Hoofdstuk 2

De kennistheorie van het empiriokriticisme en van het dialectische materialisme. II

1. Het ‘ding op zichzelf’ of V. Tsjernow weerlegt Fr. Engels

Onze machisten hebben zoveel over het ‘ding op zichzelf’ geschreven, dat er, als men alles bij elkaar zou brengen, hele bergen gedrukt papier zouden ontstaan. Het ‘ding op zichzelf’ is het ware bête noire [59] voor Bogdanow en Walentinow, Bazarow en Tsjernow, Berman en Joesjkewitsj. Er bestaat geen ‘hard’ woord dat zij niet aan dat adres hebben gericht, er bestaat geen hoon die zij er niet over hebben uitgestort. Maar tegen wie vechten zij eigenlijk wegens dit ongelukkige ‘ding op zichzelf’? Hier begint de scheiding tussen de filosofen van het Russische machisme volgens politieke partijen. Alle machisten die marxisten wensen te zijn bestrijden *Plechanovs* ‘ding op zichzelf’ en beschuldigen hem ervan, dat hij in de war is geraakt, dat hij zich in kantianisme heeft verstrikt en ook nog van Engels is afgeweken. (Over de eerste beschuldiging zullen wij in het vierde hoofdstuk spreken, over de tweede zullen wij het nu hebben.) De heer V. Tsjernow, machist, narodnik en een gezworen vijand van het marxisme, trekt wegens het ‘ding op zichzelf’ rechtstreeks *tegen Engels* ten strijde.

Het is een schande het te moeten erkennen, maar het zou een zonde zijn het te verheimelijken, dat zijn openlijke vijandschap tegen het marxisme ditmaal de heer Viktor Tsjernow tot een *meer* principiële literaire tegenstander heeft gemaakt dan onze kameraden in de partij en opponenten in de filosofie. Want alleen het *kwade geweten* (en bovendien misschien nog een gebrekkige kennis van het materialisme?) is er de oorzaak van geweest dat de machisten die marxisten willen heten Engels op diplomatieke wijze ter zijde hebben gelaten, Feuerbach volkomen hebben genegeerd en hun gal uitsluitend over Plechanov hebben uitgestort. Want dit is niets anders dan gal uitstorten, een vervelend en kleinzielig getwist, een vitterij op de leerling van Engels, terwijl men een rechtstreeks onderzoek naar de opvattingen van de leermeester lafhartig uit de weg gaat. En omdat het de taak van deze vluchtige notities is het reactionaire wezen van het machisme en de juistheid van het materialisme van Marx en Engels aan te tonen, laten wij

de pesterij van Plechanov door de machisten die marxisten willen heten terzijde en richten wij ons rechtstreeks tot Engels, die door de empiriokritische heer V. Tsjernow wordt 'weerlegd'. In zijn 'Filosofische en sociologische Studies' (Moskou 1907 - een bundel artikelen die vrijwel alle voor 1900 werden geschreven) begint het opstel 'Het marxisme en de transcendente filosofie' direct al met een poging om Marx tegen Engels uit te spelen en wordt de laatste een 'naïef-dogmatisch materialisme' en de 'grofste materialistische dogmatiek' voor de voeten geworpen. (Blz. 29 en 32). De heer V. Tsjernow verklaart de uiteenzetting van Engels tegen het ding op zichzelf van Kant en tegen de filosofie van Hume tot een 'afdoend' voorbeeld. Met deze uiteenzetting zullen wij dan ook beginnen.

In zijn *Ludwig Feuerbach* verklaart Engels het materialisme en het idealisme tot de grondrichtingen van de filosofie. Het materialisme neemt de natuur als het primaire, de geest als het secundaire aan en stelt het zijn op de eerste en het denken op de tweede plaats. Het idealisme doet het tegendeel. Dit fundamentele verschil tussen de 'twee grote kampen', waarin de filosofen 'van de verschillende scholen' van het idealisme en het materialisme zich splitsen, neemt Engels tot het uitgangspunt van zijn beschouwing, waarbij hij diegenen ronduit van 'verwarring' beschuldigt, die de uitdrukkingen materialisme en idealisme in een andere zin gebruiken,

Het 'belangrijkste vraagstuk van de gehele filosofie', 'het grote fundamentele vraagstuk van iedere en speciaal van de nieuwe filosofie', zegt Engels, 'is het vraagstuk van de verhouding van het denken tot het zijn, van de geest tot de natuur'. Terwijl Engels de filosofen met betrekking tot dit fundamentele vraagstuk in 'twee grote kampen' indeelt, wijst hij er op dat dit fundamentele filosofische vraagstuk 'nog een ander aspect' heeft, en wel: 'hoe verhouden onze gedachten over de ons omgevende wereld zich tot de wereld zelf? Is ons denken in staat de werkelijke wereld te kennen, kunnen wij in onze voorstellingen en begrippen van de werkelijke wereld een juist spiegelbeeld van de werkelijkheid produceren?' [60]

'Dit vraagstuk wordt... door verreweg het grootste deel der filosofen bevestigend beantwoord', zegt Engels, waartoe hij niet alleen alle materialisten, maar ook de meest consequente idealisten rekent, bijvoorbeeld de absolute idealist Hegel, voor wie de werkelijke wereld de verwezenlijking van de een of andere 'absolute idee' is, die al sinds eeuwigheid bestaat, waarbij de menselijke geest, door het juiste kennen van de werkelijke wereld, daarin en daardoor de 'absolute idee' kent.

'Daarnaast' (d.w.z. naast de materialisten en de consequente idealisten) 'is er nog een reeks andere filosofen, die de mogelijkheid de wereld te kennen of althans volledig te kennen bestrijden. Hume en Kant behoren tot de jongeren onder hen en zij hebben een zeer belangrijke rol in de filosofische ontwikkeling gespeeld.'

De heer V. Tsjernow stort zich nu, na deze woorden van Engels te hebben aangehaald, in de strijd. Bij het

woord 'Kant' maakt hij de volgende opmerking:

In 1888 was het tamelijk vreemd om filosofen als Kant en speciaal Hume "jongere" filosofen te noemen. In die tijd was het veel natuurlijker namen te horen als Cohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Göring e.d. Maar Engels was naar het schijnt niet sterk in de "jongere" filosofie' (blz. 33, noot 2).

De heer V. Tsjernow blijft zichzelf trouw. Zowel in economische als in filosofische kwesties lijkt hij op de Worosjilow van Toergenjew en vernietigt hij de ene keer de onwetende Kautsky [61] en dan weer de onwetende Engels, door een simpel beroep op 'geleerde' namen! Nu wil het ongeluk dat alle door de heer Tsjernow genoemde autoriteiten dezelfde *neokantianen* zijn, over wie Engels *op dezelfde bladzijde* van zijn *L. Feuerbach* zegt dat het theoretische *reactionairen* zijn die proberen het lijk van de al lang geleden weerlegde leerstukken van Kant en Hume nieuw leven in te blazen. De brave heer Tsjernow heeft niet begrepen dat Engels met zijn beschouwing juist de (voor het machisme) gezaghebbende verwarde professoren weerlegt!

Na er op gewezen te hebben dat Hegel reeds de 'beslissende' argumenten ter weerlegging van Hume en Kant naar voren heeft gebracht en dat Feuerbach aan de argumenten van Hegel nieuwe argumenten heeft toegevoegd, die meer geestrijk dan diep waren, vervolgt Engels:

'De meest afdoende weerlegging van deze, evenals van alle andere filosofische grillen (of uitvindsels, Schrullen), is de praktijk, namelijk het experiment en de industrie. Wanneer wij de juistheid van onze opvatting over een natuurverschijnsel kunnen bewijzen doordat wij het zelf tot stand brengen, het uit zijn voorwaarden doen ontstaan en het bovendien dienstbaar maken aan onze doeleinden, dan is het gedaan met Kants ongrijpbare (of onbereikbare: unfassbaren - dit belangrijke woord is zowel in de vertaling van Plechanov als in die van de heer V. Tsjernow weggelaten) "ding op zichzelf". De in het plantaardige en dierlijke lichaam gevormde chemische stoffen bleven zulke "dingen op zichzelf", totdat de organische chemie ze de ene na de andere begon weer te geven; daarmee werd het "ding op zichzelf" een "ding voor ons", zoals bijvoorbeeld de verfstof uit de meekrap, de alizarine, die wij niet meer op het land in de meekrapwortels laten groeien, maar veel goedkoper en eenvoudiger uit koolteer produceren.' (Blz. 16 van het genoemde werk.)

De heer V. Tsjernow raakt, wanneer hij deze beschouwing aanhaalt, definitief buiten zichzelf en vernietigt de arme Engels volkomen. Luister maar: 'Dat men de alizarine "goedkoper en eenvoudiger" uit koolteer kan produceren zal natuurlijk geen enkele neokantiaan verbazen. Dat men echter met de alizarine uit dezelfde koolteer op dezelfde goedkope manier de weerlegging van het "ding op zichzelf" tot stand kan brengen, dát zal natuurlijk niet alleen de neokantiaan een merkwaardige en ongehoorde ontdekking toeschijnen'.

‘Engels heeft blijkbaar, nadat hij had ervaren dat volgens Kant “het ding op zichzelf” niet kenbaar is, deze theorie omgekeerd en heeft besloten dat al het niet-gekende een ding op zichzelf is...’ (blz. 33).

Luistert u eens, meneer de machist, u kunt wel liegen, maar doet u het toch met mate! U verminkt hier immers voor de ogen van het publiek het citaat van Engels, dat u wilde ‘vernietigen’, zonder zelfs maar te begrijpen waarvan hier eigenlijk sprake is.

Ten eerste is het niet juist dat Engels ‘de weerlegging van het ding op zichzelf tot stand brengt’. Engels heeft rechtstreeks en duidelijk gezegd dat hij het *ongrijpbare* (of onkenbare) ding op zichzelf *van Kant* weerlegt. De heer Tsjernow verdraait de materialistische opvatting van Engels over het bestaan van de dingen onafhankelijk van ons bewustzijn. Ten tweede, wanneer het theorema van Kant luidt dat het ding op zichzelf onkenbaar is, dan zou het ‘*omgekeerde*’ theorema luiden: het *niet-kenbare* is het ding op zichzelf. De heer Tsjernow heeft echter *op de plaats van* het niet-kenbare het *niet-gekende* gezet, zonder te begrijpen dat hij daardoor opnieuw de materialistische opvatting van Engels verdraait en vervalst!

De heer V. Tsjernow is door de reactionairen van de officiële filosofie, door wie hij zich laat leiden, zozeer, in verwarring gebracht dat hij tegen Engels begon uit te varen *zonder ook maar in het minst* het door hem aangehaalde voorbeeld *te hebben begrepen*. Wij zullen proberen de vertegenwoordiger van het machisme duidelijk te maken waarom het hier gaat.

Engels zegt rechtstreeks en duidelijk dat hij zich tegen Hume en Kant tegelijk richt. Bij Hume is er echter van het een of andere ‘onkenbare ding op zichzelf’ helemaal geen sprake. Wat hebben beide filosofen dan gemeen? Dat zij het ‘verschijnsel’ *principiële scheiden* van datgene wat verschijnt, het gevoel van datgene wat wordt gevoeld, het ‘ding voor ons’ van het ‘ding op zichzelf’, waarbij Hume van het ‘ding op zichzelf’ niets wil weten en de gedachte eraan filosofisch als ontoelaatbaar, als ‘metafysica’ beschouwt (zoals de aanhangers van Hume en Kant zich uitdrukken). Kant daarentegen aanvaardt het bestaan van het ‘ding op zichzelf’, verklaart het echter voor ‘niet-kenbaar’, voor principiële verschillend van het verschijnsel, principiële tot een andere sfeer behorend, tot de sfeer van ‘gindse zijde’ (‘Jenseits’), die wel voor het geloof, maar niet voor de kennis toegankelijk is.

Wat is het essentiële in de tegenwerping van Engels? Gisteren wisten wij nog niet dat koolteer alizarine bevat, vandaag hebben wij dat ervaren. Nu rijst de vraag: heeft de alizarine ook gisteren in de koolteer bestaan?

Natuurlijk was dat zo. Iedere twijfel daaraan zou een bespotting van de moderne natuurwetenschap zijn.

Wanneer dit echter zo is, dan vloeien daaruit drie belangrijke kennistheoretische gevolgtrekkingen voort:

1) De dingen bestaan onafhankelijk van ons bewustzijn, onafhankelijk van ons gevoel, buiten ons, want

het is onbetwistbaar dat de alizarine ook gisteren in de koolteer bestond en het is even onbetwistbaar dat wij gisteren van dit bestaan niets afwisten en geen enkele indruk van deze alizarine hadden.

2) Er bestaat beslist geen enkel principieel verschil tussen het verschijnsel en het ding op zichzelf en dat kan ook niet bestaan. Er bestaat alleen maar verschil tussen het al gekende en het nog niet gekende. De filosofische spitsvondigheden over bijzondere grenzen tussen het ene en het andere, over het feit dat het ding op zichzelf ‘aan gindse zijde’ van de verschijnselen ligt (Kant), of dat men zich van het vraagstuk van de wereld, die in dit of dat deel nog niet gekend is maar die toch buiten ons bestaat, door een filosofische scheidsmuur kan en moet afgrenzen (Hume) - dat alles is inhoudloze onzin, een Schrulle, een hersenspinsel.

3) Men moet in de kennistheorie net als op alle gebieden van de wetenschap dialectisch denken, d.w.z. onze kennis niet houden voor iets dat klaar en onveranderlijk is, maar onderzoeken op welke wijze het *weten* uit het *niet-weten* ontstaat, hoe onvolmaakt, niet-exact weten tot volmaakter en exacter weten wordt.

Als men zich eenmaal op het standpunt heeft geplaatst dat de menselijke kennis zich uit het niet-weten ontwikkelt, dan zal men zien dat miljoenen voorbeelden, die even simpel zijn als de ontdekking van de alizarine in de koolteer, miljoenen waarnemingen, niet alleen in de geschiedenis van de wetenschap, maar ook uit ieders dagelijkse leven, de mens de verandering van ‘dingen op zichzelf’ tot ‘dingen voor ons’ laten zien: het ontstaan van de ‘verschijnselen’ wanneer onze zintuigen een uiterlijke prikkel van een bepaald voorwerp ontvangen, en het verdwijnen van de ‘verschijnselen’ wanneer aan een voorwerp, waarvan wij weten dat het bestaat, door de een of andere hindernis de mogelijkheid van inwerking op onze zintuigen wordt ontnomen. De enige en onvermijdelijke conclusie hieruit - een conclusie die alle mensen in de levende dagelijkse praktijk trekken en die het materialisme bewust aan zijn kennistheorie ten grondslag legt - bestaat hierin dat er buiten en onafhankelijk van ons voorwerpen, dingen, lichamen bestaan en dat onze indrukken afbeeldingen van de buitenwereld zijn. De hieraan tegenovergestelde theorie van Mach (de lichamen zijn complexen van gevoelens) is jammerlijke idealistische onzin. De heer Tsjernow heeft echter door zijn ‘analyse’ van Engels nog weer eens zijn kwaliteiten als Worosjilow geopenbaard: het eenvoudige voorbeeld van Engels scheen hem ‘vreemd en naïef’ toe! Hij beschouwt alleen geleerde spitsvondigheden als filosofie, zonder in staat te zijn het professorale eclecticisme te onderscheiden van de consequente materialistische kennistheorie.

Het is niet mogelijk en ook niet nodig alle verdere beschouwingen van de heer Tsjernow aan een analyse te onderwerpen: het is dezelfde pretentieuze onzin (van hetzelfde slag als de bewering dat het atoom voor de materialisten een ding op zichzelf is!). Wij maken alleen gewag van zijn bewering, die tot ons

onderwerp behoort (en naar het schijnt menigeen van de wijs heeft gebracht), dat Marx zich zou onderscheiden van Engels. Het gaat hier om de *tweede* stelling van Marx over Feuerbach en om Plechanovs vertaling van het woord 'aardsheid' ('Diesseitigkeit').

Hier volgt deze tweede stelling:

'De vraag of aan het menselijke denken objectieve waarheid toekomt, is geen vraag van de theorie, maar een praktische vraag. In de praktijk moet de mens de waarheid, d.w.z. de werkelijkheid en macht, de aardsheid van zijn denken bewijzen. De strijd over de werkelijkheid of onwerkelijkheid van een denken dat zich van de praktijk isoleert is een zuiver scholastisch vraagstuk.'

Bij Plechanov staat in plaats van (letterlijke vertaling) 'de aardsheid van zijn denken bewijzen': bewijzen dat het denken 'niet aan deze zijde van de verschijnselen blijft staan'. En de heer V. Tsjernow gaat tekeer: 'De tegenstelling tussen Engels en Marx is op een buitengewoon eenvoudige manier opgeheven', 'het schijnt dat Marx evenals Engels beweerd heeft dat de dingen op zichzelf kenbaar zijn en dat het denken niet tot deze aarde behoort' (het genoemde werk, blz. 34, voetnoot).

Staat u maar eens stil bij een echte Worosjilow, die met elke zin een massa verwarring opstapelt! Het getuigt van onwetendheid, meneer Viktor Tsjernow, wanneer u niet weet dat alle materialisten voor de kenbaarheid van de dingen op zichzelf opkomen. Het getuigt van onwetendheid, meneer Viktor Tsjernow, of van grenzeloze slordigheid, wanneer u over de *eerste* zin van de stelling heen springt zonder te bedenken dat de 'objectieve waarheid' (gegenständliche Wahrheit) van het denken *niets anders* betekent dan het bestaan van de objecten (= 'dingen op zichzelf'), die door het denken juist worden weerspiegeld. Het getuigt van analfabetisme, meneer Viktor Tsjernow, wanneer u beweert dat het volgens de weergave van Plechanov (Plechanov heeft een weergave gebracht, geen vertaling gemaakt) er 'op neerkomt' dat Marx *de onaardsheid* van het denken verdedigt. Want alleen de aanhangers van Hume en van Kant laten het menselijke denken aan 'deze kant van de verschijnselen' staan. Voor alle materialisten, ook voor die uit de 17e eeuw, die door bisschop Berkeley werden vernietigd (zie de 'Inleiding'), zijn de 'verschijnselen' 'dingen voor ons' of kopieën van de 'objecten op zichzelf'. Het spreekt vanzelf dat de vrije weergave van Plechanov niet verplichtend is voor hen die zelf Marx willen leren kennen. Maar het is onvoorwaardelijk plicht om zich in de beschouwing van Marx in te denken, in plaats van er op de manier van een Worosjilow op af te geven.

Het is interessant vast te stellen dat, terwijl wij bij mensen, die zich zelf socialisten noemen, onwil of onbekwaamheid tegenkomen om zich in de 'stellingen' van Marx in te denken, burgerlijke schrijvers en vakfilosofen vaak veel gewetensvoller zijn. Ik ken zo'n schrijver, die de filosofie van Feuerbach en in verband daarmee de 'stellingen' van Marx onderzocht heeft, namelijk Albert Lévy, die het derde

hoofdstuk van het tweede deel van zijn boek over Feuerbach heeft gewijd aan het onderzoek naar de invloed van Feuerbach op Marx [62]. Wij blijven nu niet stilstaan bij de vraag of Lévy Feuerbach overal op de juiste wijze interpreteert en hoe hij Marx vanuit het gebruikelijke burgerlijke standpunt kritiseert; wij zullen hier alleen het oordeel van Albert Lévy over de filosofische inhoud van de befaamde ‘stellingen’ van Marx aanhalen. Naar aanleiding van de eerste stelling zegt A. Lévy: ‘Marx erkent enerzijds, samen met het gehele voorafgaande materialisme en met Feuerbach, dat aan onze voorstellingen van de dingen reële en onderscheidbare (zelfstandige, distinct) objecten buiten ons beantwoorden...’

Zoals de lezer ziet is het voor Albert Lévy meteen duidelijk, dat het fundamentele standpunt niet slechts van het marxistische, maar van *elk* materialisme, van het ‘gehele voorafgaande’ materialisme, hierin bestaat: de erkenning van de reële objecten buiten ons, waaraan onze voorstellingen ‘beantwoorden’. Dit abc, dat op het *hele* materialisme zonder meer betrekking heeft, is alleen de Russische machisten onbekend. Lévy vervolgt:

‘...Anderzijds betreurt Marx het feit, dat het materialisme het aan het idealisme heeft overgelaten zich bezig te houden met de waardebeoordeling van de betekenis van de actieve krachten’ (d.w.z. van de menselijke praktijk).

‘Volgens Marx is het noodzakelijk deze actieve krachten aan het idealisme te ontrukken om ze in het materialistische stelsel in te schakelen; maar het spreekt vanzelf, dat men aan deze krachten het reële en zinnelijke karakter moet geven, dat het idealisme daaraan niet kon toekennen. De gedachtegang van Marx is dus als volgt: zoals aan onze voorstellingen de reële objecten buiten ons beantwoorden, zo beantwoordt ook aan onze fenomenale werkzaamheid een reële werkzaamheid buiten ons, een werkzaamheid van de dingen; in deze zin neemt de mensheid deel aan het absolute, niet alleen door theoretische kennis, maar ook door praktische werkzaamheid, en de gehele menselijke werkzaamheid krijgt op deze wijze de waardigheid, de achtbaarheid, die het haar veroorlooft gelijk op te gaan met de theorie: de revolutionaire daad verkrijgt van nu af aan een metafysische betekenis...’

A. Lévy is professor. En een ordentelijke professor moet de materialisten nu eenmaal uitschelden voor metafysici. Voor de idealisten humeïsten en kantianen met de titel van professor is ieder materialisme ‘metafysica’, want achter het fenomeen (verschijnsel, ding voor ons) ziet het materialisme het reële buiten ons. Daarom heeft A. Lévy in wezen gelijk als hij zegt dat voor Marx aan de ‘fenomenale werkzaamheid’ van de mensheid een ‘werkzaamheid van de dingen’ beantwoordt, d.w.z. de menselijke praktijk is niet alleen van fenomenale betekenis (in de zin van het woord die Hume en Kant eraan geven), maar ook van objectief reële betekenis. Het criterium van de praktijk heeft, zoals wij op de desbetreffende plaats

uitvoerig zullen aantonen (§ 6), bij Mach en bij Marx een volkomen verschillende betekenis. ‘De mensheid neemt deel aan het absolute’ betekent: de menselijke kennis weerspiegelt de absolute waarheid (zie hieronder, § 5), de menselijke praktijk bevestigt, door onze voorstellingen te toetsen, datgene wat aan de absolute waarheid beantwoordt. A. Lévy vervolgt:

‘...Bij dit punt aangekomen, stoot Marx natuurlijk op de tegenwerpingen van de kritiek. Hij heeft het bestaan van de dingen op zichzelf toegegeven, waartegenover onze theorie als de menselijke vertolking verschijnt; hij kan onmogelijk de gewone tegenwerping ontwijken: wat geeft u dan de garantie voor de juistheid van de vertolking? Wat levert u dan het bewijs dat de menselijke gedachte u een objectieve waarheid geeft? Op deze tegenwerping antwoordt Marx in de tweede stelling’ (blz. 291).

De lezer ziet dat A. Lévy er geen ogenblik aan twijfelt dat Marx het bestaan van de dingen op zichzelf erkent!

2. Over de ‘transcendentie’ of W. Bazarow ‘bewerkt’ Engels

Wanneer de Russische machisten, die marxisten willen heten, *één* van de meest beslissende en uitgesproken verklaringen van Engels diplomatiek uit de weg zijn gegaan, dan hebben zij aan de andere kant een *andere* verklaring van hem helemaal à la Tsjernow ‘bewerkt’. Hoe vervelend en moeizaam de taak ook mag zijn om de verminkingen en verdraaiingen van de betekenis van de citaten te corrigeren, toch kan men zich er niet aan onttrekken wanneer men over de Russische machisten wil spreken.

Hier komt de bewerking van Engels door Bazarow.

In het artikel ‘Over historisch materialisme’ [63] zegt Engels over de Engelse agnostici (filosofen in de lijn van Hume) het volgende:

‘...Verder geeft onze agnosticus toe, dat heel ons weten gebaseerd is op de informatie (Mitteilungen) die onze zintuigen ons verschaffen... ’

Wij merken dus voor onze machisten op, dat de agnosticus (aanhanger van Hume) eveneens van de *indrukken* uitgaat en geen enkele andere bron van kennis erkent. De agnosticus is een zuivere ‘*positivist*’, dit als informatie voor de aanhangers van het ‘nieuwste positivisme’!

‘...Maar, zo voegt hij’ (de agnosticus) ‘eraan toe, hoe weten wij of onze zintuigen ons juiste voorstellingen (Abbilder) geven van de voorwerpen die zij waarnemen? En verder deelt hij ons mee, dat telkens als hij over de dingen of hun eigenschappen spreekt hij in werkelijkheid niet die dingen of eigenschappen bedoelt, waarvan hij niets met zekerheid kan weten, maar alleen de indrukken die zij op zijn zintuigen hebben teweeggebracht... ’

Welke twee lijnen in de filosofische richtingen stelt Engels hier tegenover elkaar? De ene lijn bestaat hierin dat de zintuigen ons juiste afbeeldingen van de dingen geven, dat wij *deze dingen zelf* kennen en dat de buitenwereld op onze zintuigen inwerkt. Dat is het materialisme, waarmee de agnosticus het niet eens is. Maar waarin bestaat het *wezen* van zijn lijn? Hierin, dat hij *niet verder gaat dan* de indrukken, dat hij *aan deze zijde van de verschijnselen blijft staan* en weigert achter de grenzen van de indrukken iets 'met zekerheid' te zien. Van *deze dingen zelf* (d.w.z. van de dingen op zichzelf, van de 'objecten op zichzelf', zoals de door Berkeley bestreden materialisten zeiden) kunnen wij niets zeker weten - dat is de volkomen pertinente verklaring van de agnosticus. Dus de materialist beweert in de twist, waarover Engels spreekt, dat de dingen op zichzelf bestaan en kenbaar zijn. De agnosticus *laat niet eens de gedachte toe* aan de dingen op zichzelf en verklaart dat wij daarvan niets met zekerheid kunnen weten.

De vraag rijst, waarin het door Engels ontvouwde standpunt van de agnosticus verschilt van het standpunt van Mach. Door het 'nieuwe' woordje 'element'? Maar het is toch al te kinderachtig om te denken dat een filosofische lijn door de nomenclatuur veranderd kan worden, en dat gevoelens ophouden gevoelens te zijn wanneer men ze 'elementen' noemt! Of verschilt zij soms door de 'nieuwe' idee, volgens welke dezelfde elementen in de ene verbinding het fysieke en in de andere verbinding het psychische vormen? Maar hebt u dan niet opgemerkt dat de agnosticus bij Engels *ook* in plaats van 'deze dingen zelf' de 'indrukken' stelt? Dus onderscheidt ook de agnosticus *in het wezen van de zaak* fysieke en psychische 'indrukken'! Het verschil ligt alweer *uitsluitend* in de nomenclatuur. Wanneer Mach zegt: de lichamen *zijn* complexen van gevoelens, dan is hij een berkeleyaan. Wanneer Mach 'zichzelf corrigeert' en zegt: de 'elementen' (de gevoelens) kunnen in de ene verbinding fysiek en in de andere psychisch zijn, dan is hij een agnosticus in de zin van Hume. Mach komt in zijn filosofie niet boven deze beide *lijnen* uit, en alleen de grootste naïeveling kan dit warhoofd op zijn woord geloven dat hij werkelijk zowel het materialisme als het idealisme 'te boven is gekomen'.

Engels noemt in zijn uiteenzetting opzettelijk geen namen, want hij kritiseert niet de afzonderlijke vertegenwoordigers van het humeïsme (de filosofen van professie zijn zeer geneigd om de allerkleinste wijzigingen die door één van hen in de terminologie of in de argumentatie 'wordt aangebracht, originele systemen te noemen), maar hij oefent kritiek uit op de *hele* lijn van het humeïsme. Engels kritiseert niet de details, maar het wezen, hij neemt het *fundamentele*, waarin *alle* humeïsten van het materialisme *afwijken*, en daarom vallen zowel Mill, als Huxley en ook Mach onder zijn kritiek. Of wij nu zeggen dat de materie een constante mogelijkheid van indrukken is (volgens J. St. Mill) of dat de materie uit meer of minder bestendige complexen van 'elementen', gevoelens (volgens E. Mach) bestaat - wij blijven toch *binnen de grenzen* van het agnosticisme of het humeïsme; beide gezichtspunten of, juister, deze beide formuleringen worden door Engels' uiteenzetting van het agnosticisme *gedekt*: de agnosticus gaat niet

verder dan de indrukken, hij verklaart, dat hij over hun bron of hun origineel enz. *niets* zekers *kan* weten. En wanneer Mach een grote betekenis hecht aan zijn afwijking van Mill in de aangeduide kwestie, dan is dat juist daarom het geval, omdat de door Engels van de officiële professoren gegeven karakteristiek ook op Mach slaat: Flohknacker; u hebt een vlo geknipt, mijne heren, door kleine correcties aan te brengen en de nomenclatuur te veranderen in plaats van uw fundamentele halfslachtige standpunt op te geven!

Hoe weerlegt nu de materialist Engels - in het begin van zijn artikel stelt Engels zijn materialisme openlijk en beslist tegenover het agnosticisme - de ontvouwde argumenten?

‘...Dat is weliswaar een opvattingwijze’, zegt Engels, ‘die naar het schijnt moeilijk alleen met argumenten weerlegd kan worden. Maar voordat de mensen argumenteerden, handelden zij al. “Im Anfang war die Tat” (in het begin was de daad). En de menselijke daad had de moeilijkheid al opgelost lang voordat de menselijke wijsneuzerij haar had uitgevonden. The proof of the pudding is in the eating’ (door het gebruik, door te doen, leert men de dingen kennen). ‘Op het ogenblik dat wij deze dingen, al naar de eigenschappen die wij erin waarnemen, voor ons eigen gebruik toepassen, op datzelfde ogenblik stellen wij de juistheid of onjuistheid van onze zintuiglijke waarnemingen onfeilbaar op de proef. Waren deze waarnemingen onjuist, dan moet ook ons oordeel over het gebruik dat er van zo’n voorwerp gemaakt kan worden onjuist zijn en dan moet onze poging om het te gebruiken mislukken. Bereiken wij echter ons doel, vinden wij dat het ding aan onze voorstelling ervan beantwoordt en datgene presteert waarvoor wij het hebben bestemd, dan is dat een positief bewijs dat binnen deze grenzen onze waarnemingen van het ding en van zijn eigenschappen overeenstemmen met de buiten ons bestaande werkelijkheid...’

Hier is dus met de grootste duidelijkheid de materialistische theorie, de theorie van de weerspiegeling van de voorwerpen in het denken, ontvouwd: de dingen bestaan buiten ons. Onze waarnemingen en voorstellingen zijn hun afbeeldingen. Het toetsen van deze afbeeldingen, het scheiden van de juiste en de onjuiste geschiedt door de praktijk. Laten we eens horen wat Engels nog verder zegt (Bazarow breekt hier het citaat van Engels, resp. van Plechanov af, want hij vindt het schijnbaar overbodig tegen Engels zelf te polemiseren):

‘...Vinden wij daarentegen dat wij een vergissing hebben gemaakt, dan duurt het meestal ook niet lang voordat wij de oorzaak daarvan hebben ontdekt; wij vinden dat de aan onze poging ten grondslag liggende waarneming of zelf onvolledig en oppervlakkig was, of op een door de feitelijke toestand niet gerechtvaardigde wijze gekoppeld was aan de resultaten van andere waarnemingen’ (de Russische vertaling in ‘Historisch materialisme’ is niet juist). ‘Zolang wij onze zinnen op de juiste wijze vormen en gebruiken en onze handelwijze binnen de grenzen houden die door de correct gemaakte en gebruikte waarnemingen zijn gevormd, zolang zullen wij altijd vinden dat het succes van onze handelingen het

bewijs levert voor de overeenstemming (übereinstimmung) tussen onze waarnemingen en de objectieve (gegenständliche) natuur van de waargenomen dingen. Niet in één enkel geval - voorzover tot op heden bekend - werden wij tot de conclusie gedwongen dat onze wetenschappelijk gecontroleerde zintuiglijke waarnemingen in onze hersenen voorstellingen van de buitenwereld bewerkstelligen die naar hun aard van de werkelijkheid afwijken, of dat er tussen de buitenwereld en onze zintuiglijke waarnemingen daarvan van nature geen overeenstemming bestaat.

Maar dan komt de neokantiaanse agnosticus en zegt... ’

Laten wij de analyse van de argumenten der neokantianen voor een volgende keer bewaren. Laten we opmerken dat iemand, die ook maar een klein beetje met de zaak vertrouwd of alleen maar opmerkzaam is, moet begrijpen dat Engels hier hetzelfde materialisme ontvouwt dat de machisten altijd en overal bestrijden. En kijkt u nu eens naar de methoden die Bazarow gebruikt bij zijn bewerking van Engels:

‘Hier treedt Engels metterdaad tegen het kantiaanse idealisme op’, schrijft Bazarow naar aanleiding van het door ons gebrachte stukje uit het citaat.

Dat is niet waar. Bazarow verdraait de zaak. In het fragment dat hij citeert en dat wij vollediger hebben gebracht staat *geen woord, noch* over kantianisme, *noch* over idealisme. Als Bazarow werkelijk het hele artikel van Engels gelezen had, zou hij gezien moeten hebben dat er bij Engels *pas in de volgende* alinea over het neokantianisme en de gehele kantiaanse lijn wordt gesproken, juist daar waar wij het citaat hebben afgebroken. En als Bazarow het fragment dat hij zelf citeert aandachtig gelezen en doordacht had, zou hij gezien moeten hebben dat er in de argumenten van de agnosticus die Engels hier weerlegt *helemaal niets* van idealisme of van Kant te vinden is, want het idealisme begint pas daar, waar een filosoof zegt dat de dingen onze gevoelens zijn; het kantianisme begint pas daar, waar een filosoof zegt: het ding op zichzelf bestaat, maar het is niet kenbaar. Bazarow haalt het kantianisme en het humeïsme door elkaar, en wel omdat hij zelf een halve berkeleyaan en een halve humeïst van de machistensekte is, omdat hij het verschil tussen de oppositie van Hume en die van de materialisten tegen het kantianisme niet begrijpt (zoals hieronder nog uitvoerig zal worden aangetoond).

‘...Maar helaas! - vervolgt Bazarow - is zijn argumentatie in gelijke mate tegen de filosofie van Plechanov gericht als tegen die van Kant. In de school van Plechanov-Orthodox heerst, zoals Bogdanow al heeft opgemerkt, een noodlottig misverstand over het bewustzijn. Plechanov meent, evenals alle idealisten, dat al het zinnelijk gegevene, d.w.z. het tot bewustzijn komende, “subjectief” is, dat het betekent een solipsist te zijn wanneer men alleen van het feitelijk gegevene uitgaat; dat men het reële zijn alleen achter de grenzen van al het rechtstreeks gegevene vinden kan’...

Dat is helemaal in de geest van Tsjernow en van zijn beweringen dat Liebknecht een echte Russische narodnik zou zijn geweest! Wanneer Plechanov een van Engels afvallige idealist is, waarom bent u, quasi een aanhanger van Engels, dan geen materialist? Dat is toch gewoon een jammerlijke mystificatie, kameraad Bazarow! Door een machistisch woordje: *'het rechtstreeks gegevene'*, verwart u het verschil tussen agnosticisme, idealisme en materialisme. Begrijpt u toch dat *'het rechtstreeks gegevene'*, *'het feitelijk gegevene'* een warwinkel van de machisten, van de immanentiefilosofen en van de andere reactionairen in de filosofie is, een maskerade, waarbij de agnosticus (soms ook, zoals bij Mach, een idealist) zich als materialist verkleedt. Voor de materialist is de buitenwereld, waarvan de afbeeldingen onze gevoelens zijn, *'feitelijk gegeven'*. Voor de idealist is het gevoel *'feitelijk gegeven'*, waarbij de buitenwereld als een *'complex van gevoelens'* wordt voorgesteld. Voor de agnosticus is eveneens het gevoel, *'rechtstreeks gegeven'*, maar hij gaat daar *niet boven uit*, noch naar de materialistische erkenning van de realiteit van de buitenwereld, noch naar de idealistische conceptie van de wereld als ons gevoel. Derhalve is uw uitspraak: *'Men kan het reële zijn'* (volgens Plechanov) *'alleen achter de grenzen van al het rechtstreeks gegevene vinden'*, onzin, die onvermijdelijk uit uw machistische standpunt voortvloeit. Maar zo u al het recht hebt ieder willekeurig standpunt, ook een machistisch standpunt in te nemen, dan hebt u toch nog niet het recht Engels, wanneer u over hem spreekt, te vervalsen. En uit de woorden van Engels vloeit volkomen duidelijk voort dat voor de materialist *achter de grenzen* van de *'zintuiglijke waarnemingen'*, indrukken en voorstellingen van de mens het reële zijn ligt, terwijl het voor de agnosticus niet mogelijk is *boven de grenzen* van deze waarnemingen uit te gaan. Bazarow heeft Mach, Avenarius en Schuppe geloofd, dat het *'rechtstreeks'* (of feitelijk) gegevene het waarnemende *Ik* en de waargenomen omgeving in de befaamde *'onverbreekelijke'* coördinatie verenigt, en probeert de materialist Engels deze onzin op een voor de lezer niet merkbare manier in de schoenen te schuiven!

'...De hierboven aangehaalde passage schijnt Engels opzettelijk te hebben geschreven met het doel dit idealistische misverstand in de meest populaire en algemeen begrijpelijke vorm op te helderen...'

Bazarow is niet voor niets bij Avenarius in de leer geweest! Hij zet diens mystificatie voort: onder het mom het idealisme (waarvan bij Engels op deze plaats helemaal geen sprake is) te bestrijden, smokkelt hij de *idealistische* *'coördinatie'* binnen. Niet kwaad, kameraad Bazarow!

'...De agnosticus vraagt: hoe weten wij of onze subjectieve gevoelens ons een juiste voorstelling van de dingen geven?...'

U verdraait de zaak, kameraad Bazarow! Zo'n onzin als *'subjectieve'* gevoelens spreekt niet alleen Engels zelf niet uit, maar hij schrijft dit niet eens aan zijn vijand, de agnosticus toe. Andere gevoelens dan Menselijke, d.w.z. *'subjectieve'* gevoelens - want wij oordelen vanuit het standpunt van de mens en niet

van dat van een bosduivel - bestaan er niet. U begint opnieuw Engels machisme in de schoenen te schuiven: de agnosticus, wilt u zeggen, beschouwt de gevoelens of, nauwkeuriger, de gewaarwordingen *alleen maar* als subjectief (de agnosticus houdt ze daar *niet* voor!), terwijl Avenarius en ik het object in een onverbreekelijke verbinding met het subject hebben ‘gecoördineerd’. Niet kwaad, kameraad Bazarow!

‘...Wat noemt u echter “juist”?’ antwoordt Engels. ‘Juist is datgene wat door onze praktijk wordt bevestigd; bijgevolg zijn de waarnemingen van onze zintuigen, voorzover zij door de ervaring worden bevestigd, niet “subjectief”, d.w.z. niet willekeurig of illusoir, maar als zodanig juist, reël... ’

U verdraait de zaak, kameraad Bazarow! U stelt in de plaats van de vraag naar het bestaan van de dingen buiten onze indrukken, waarnemingen, voorstellingen de vraag naar het criterium voor de juistheid van onze voorstellingen van ‘deze dingen zelf’ of, nauwkeuriger, u *verbergt* de eerste vraag achter de tweede. Engels zegt echter ronduit en duidelijk dat hij van de agnosticus niet alleen wordt gescheiden door de twijfel van de agnosticus aan de juistheid van de afbeeldingen, maar ook door de twijfel van de agnosticus of men over *de dingen zelf* mag spreken, of men iets ‘zekers’ over hun bestaan kan weten. Waarvoor had Bazarow dit bedrog nodig? Om de vraag die voor het materialisme (en ook voor Engels als materialist) de *fundamentele* vraag is, te verduisteren en te verwarren, de vraag namelijk van het bestaan van de dingen buiten ons bewustzijn, die door hun inwerking op de zintuigen gewaarwordingen teweegbrengen. Men kan geen materialist zijn zonder deze vraag bevestigend te beantwoorden, men kan echter materialist zijn wanneer men verschillende opvattingen heeft over de vraag naar het criterium voor de juistheid van de afbeeldingen die de zintuigen ons leveren.

En opnieuw verdraait Bazarow de zaak, wanneer hij aan Engels in de strijd tegen de agnosticus de ongerijmde en stompzinnige formulering toeschrijft dat de waarnemingen van onze zintuigen door de ‘*ervaring*’ bevestigd zouden worden. Engels heeft *op deze plaats* dit woord niet gebruikt en kon dat niet doen, want Engels *wist* dat zowel de idealist Berkeley en de agnosticus Hume als de materialist Diderot zich op de ervaring beroepen.

‘...Binnen de grenzen waarin wij met de dingen in de praktijk te maken hebben *vallen de voorstellingen van een ding en zijn eigenschappen samen met de buiten ons bestaande werkelijkheid*. “Samenvallen” is iets anders dan een “hiëroglyfe” zijn. Samenvallen betekent: binnen de gegeven grenzen *is*’ (cursief van Bazarow) ‘de zintuiglijke voorstelling juist de buiten ons bestaande werkelijkheid... ’

Eindelijk de kroon op het werk! Engels is nu à la Mach toebereid, gebraden en met een machistisch sausje opgediend. Laten we hopen dat onze zeer geachte koks zich niet verslikken.

‘De zintuiglijke voorstelling *is* juist de buiten ons bestaande werkelijkheid’!! Dat *is* immers *juist* de

fundamentele onzin, de fundamentele warboel en het fundamenteel verkeerde van het machisme, waaruit alle overige wartaal van deze filosofie is voortgekomen en waarvoor Mach en Avenarius door de aartsreactionairen en de predikers van het papendom, de immanentiefilosofen, worden opgehemeld. Hoe Bazarow zich ook mag keren en wenden, hoe sluw en diplomatiek hij ook mag doen om deze netelige punten uit de weg te gaan, tenslotte heeft hij zich toch versproken en heel zijn machistische natuur verraden! Zeggen ‘de zintuiglijke voorstelling *is* juist de buiten ons bestaande werkelijkheid’ betekent *tot het humeïsme of zelfs tot het berkeleyanisme terugkeren*, dat geprobeerd heeft zich in de mist van de ‘coördinatie’ te verbergen. Dat is een idealistische leugen of de uitvlucht van de agnosticus, kameraad Bazarow, want de zintuiglijke voorstelling is *niet* de buiten ons bestaande werkelijkheid, maar alleen de *afbeelding* van deze werkelijkheid. U wilt zich vastklampen aan de dubbele betekenis van het Russische woord voor *samenvallen*? Wilt u de onkundige lezer doen geloven dat ‘samenvallen’ hier de betekenis heeft van ‘hetzelfde zijn’ en niet die van ‘beantwoorden aan’? Dat betekent niets anders dan Engels à la Mach vervalsen, door aan een citaat een verkeerde betekenis toe te schrijven.

Neemt u het Duitse origineel, dan zult u de woorden ‘stimmen mit’ vinden, d.w.z. beantwoorden aan, overeenstemmen met; de laatste vertaling is letterlijk, want ‘Stimme’ betekent ‘stem’. De woorden ‘stimmen mit’ *kunnen niet* betekenen *samenvallen* in de zin van ‘hetzelfde zijn’. Ja, ook voor de lezer die geen Duits kent, maar die Engels met ook maar een klein beetje aandacht leest, is het volkomen duidelijk, moet het wel duidelijk zijn dat Engels de hele tijd, in de loop van zijn gehele beschouwing de ‘zintuiglijke voorstelling’ als een *afbeelding* (Abbild) van de buiten ons bestaande werkelijkheid behandelt en dat dientengevolge het woord ‘samenvallen’ in het Russisch alleen in de zin van beantwoorden aan, overeenstemmen met of iets dergelijks moet worden opgevat. Aan Engels de gedachte te willen toeschrijven dat de ‘zintuiglijke voorstelling *juist* de buiten ons bestaande werkelijkheid *is*’, dat is zo’n parel van machistische verdraaiing zo’n vervalsing van het materialisme in de geest van agnosticisme en idealisme, dat men moet erkennen: Bazarow heeft alle records geslagen!

De vraag rijst hoe het mogelijk is dat normale mensen met gezond verstand en een goed geheugen kunnen beweren dat de ‘zintuiglijke voorstelling (onverschillig binnen welke grenzen) juist de buiten ons bestaande werkelijkheid is’. De aarde is een werkelijkheid die buiten ons bestaat. Zij kan met onze zintuiglijke voorstelling noch ‘samenvallen’ (in de zin van hetzelfde zijn), noch zich in een onverbreekelijke coördinatie met haar bevinden, noch een ‘complex van elementen’ zijn, die in een andere verhouding met de gevoelens identiek zijn, want de aarde bestond al toen er noch mensen, noch zintuigen, noch een in zo hoge mate georganiseerde materie bestond, dat bij haar op de een of andere wijze duidelijk de eigenschap om gevoelens te hebben te constateren was.

Het gaat er nu juist om dat de er aan de haren bijgesleepte theorieën van de ‘coördinatie’, de ‘introjectie’, van de nieuw ontdekte wereldelementen, die wij in het eerste hoofdstuk hebben geanalyseerd, er alleen toe dienen om heel de idealistische ongerijmdheid van deze bewering te bemantelen. De formulering die Bazarow zich ongewild en onvoorzichtig heeft laten ontvallen, is alleen al hierom zo prachtig dat zij de schreeuwende ongerijmdheid aan het licht brengt die men anders uit de berg van geleerde, quasi wetenschappelijke professorale snorrepijperijen zou moeten opgraven.

Bravo, kameraad Bazarow! Wij zullen voor u bij uw leven een standbeeld oprichten: aan de ene kant zal uw uitspraak staan en aan de andere kant het opschrift: Aan de Russische machist, die voor het machisme onder de Russische marxisten het graf heeft gedolven!

Over twee punten die Bazarow in het aangehaalde citaat heeft aangevoerd zullen wij het nog speciaal hebben: over het criterium van de praktijk bij de agnostici (waaronder ook de machisten) en bij de materialisten en over het verschil tussen de theorie van de weerspiegeling (of afbeelding) en de theorie van de symbolen (of hiërogliefen). Eerst gaan wij nog even door met het citaat van Bazarow:

‘...Maar wat ligt er achter deze grenzen? Daarover zegt Engels geen woord. Nergens toont hij de wens om die “transcendentie” te voltrekken, dat overschrijden van de grenzen van de zinnelijk gegeven wereld, die aan de kennistheorie van Plechanov ten grondslag ligt... ’

Achter welke van ‘deze’ grenzen? Achter de grenzen van de ‘coördinatie’ van Mach en Avenarius, die het *Ik* en de omgeving, het subject en het object onverbrekkelijk moet doen samensmelten? Alleen al de vraag die Bazarow stelt is zinloos. Als hij de vraag echter menselijk had gesteld, dan zou hij duidelijk gezien hebben dat de buitenwereld ‘achter de grenzen’ van de gewaarwordingen, waarnemingen en voorstellingen van de mens ligt. Maar het woordje ‘transcendentie’ verraadt Bazarow weer eens. Het is een specifieke ‘gril’ van Kant en Hume om een *principiële* grens te trekken tussen het *verschijnsel* en het *ding op zichzelf*. Van het verschijnsel of, als u wilt, van onze gewaarwording, waarneming e.d. overgaan naar het ding dat buiten onze waarneming bestaat is volgens Kant *transcendentie* en deze *transcendentie* is wel aan het geloof, maar niet aan de kennis toegestaan. De transcendentie is helemaal niet geoorloofd, werpt Hume tegen. En zowel de kantianen als de humeïsten noemen de materialisten *transcendentale* realisten, ‘metafysici’, die een ongeoorloofde *overgang* (Latijn: *transcensus*) van de ene sfeer naar een andere, principiële verschillende sfeer voltrekken. Bij de moderne professoren in de filosofie, die de reactionaire lijn van Kant en Hume volgen, vinden wij (neem alleen maar de namen die Worosjilow-Tsjernow heeft opgesomd) in duizenden variaties, eindeloos herhaald, deze beschuldigingen, dat het materialisme ‘metafysisch’ en ‘transcendentiaal’ is. Bazarow heeft van de reactionaire professoren zowel het woordje als de gedachtegang overgenomen en speelt die uit naam van het ‘nieuwste positivisme’ als

troef uit! Maar de hele zaak komt hierop neer dat de idee van de ‘transcendentie’ zelf, d.w.z. de idee van een *principiële* grens tussen het verschijnsel en het ding op zichzelf, een absurde idee is van de agnostici (de humeïsten en de kantianen daarbij inbegrepen) en van de idealisten. Wij hebben dit al aan het voorbeeld van Engels ten aanzien van de alizarine laten zien en zullen dit aan de hand van de woorden van Feuerbach en J. Dietzgen nog nader aantonen. Maar laten wij eerst de ‘bewerking’ van Engels door Bazarow afmaken:

‘...In een passage van zijn *Anti-Dühring* zegt Engels, dat het “zijn” buiten de zinnelijke wereld een open vraag (offene Frage) is, d.w.z. een vraag, voor de beantwoording waarvan en zelfs voor het stellen waarvan wij generlei gegevens hebben’.

Dit argument herhaalt Bazarow in het kielzog van de Duitse machist Friedrich Adler. En dit laatste voorbeeld is bijna nog erger dan dat van de ‘zintuiglijke voorstelling’, die ‘juist de buiten ons bestaande werkelijkheid is’. Op blz. 31 (van de vijfde Duitse uitgave) van de *Anti-Dühring* zegt Engels:

‘De eenheid van de wereld bestaat niet in haar zijn, hoewel haar zijn een voorwaarde voor haar eenheid is, daar zij toch eerst moet *zijn*, voordat zij *één* kan zijn. Het zijn is immers op zichzelf een open vraag (offene Frage) vanaf die grens waar onze gezichtskring (Gesichtskreis) ophoudt. De werkelijke eenheid van de wereld bestaat in haar materialiteit en die is bewezen, niet door een paar hokus-pokus-tiraden, maar door een langdurige en moeizame ontwikkeling van de filosofie en de natuurwetenschap’.

Aanschouw deze nieuwe pastei van onze kok: Engels spreekt over het zijn *achter* de grens, waar onze gezichtskring ophoudt, dat wil bijvoorbeeld zeggen over het bestaan van mensen op Mars e.d. Het is duidelijk dat zo’n zijn inderdaad een open vraag is. Maar Bazarow geeft zonder het gehele citaat aan te halen - precies alsof hij het met opzet doet - Engels weer op een wijze alsof bij hem ‘*het zijn buiten de zinnelijke wereld*’ een open vraag is!! Dat is het toppunt van absurditeit: aan Engels wordt hier de opvatting toegedicht van die professoren in de filosofie die Bazarow gewoon is op hun woord te geloven en die J. Dietzgen terecht gediplomeerde lakeien van het papendom of van het fideïsme heeft genoemd. Het fideïsme beweert inderdaad positief dat er iets ‘buiten de zinnelijke wereld’ bestaat. De materialisten wijzen dit in overeenstemming met de natuurwetenschap beslist van de hand. In het midden staan de professoren, kantianen, humeïsten (de machisten inclusief) en anderen die ‘de waarheid buiten het materialisme en het idealisme’ hebben gevonden en tot ‘verzoening’ proberen te komen door te zeggen: dat is een open vraag. Als Engels ooit iets dergelijks had gezegd, dan zou het een smaad en een schande zijn zichzelf marxist te noemen.

Maar genoeg nu! Een halve bladzijde citaten uit Bazarow veroorzaakt zo’n kluwen van verwarring, dat wij genoopt zijn ons tot het al gezegde te beperken, zonder alle schommelingen in het machistische

denken verder te volgen.

3. L. Feuerbach en J. Dietzgen over het ding op zichzelf

Om aan te tonen hoe absurd de beweringen van onze machisten zijn dat de materialisten Marx en Engels het bestaan van de dingen op zichzelf (d.w.z. de dingen buiten onze gewaarwordingen, voorstellingen e.d.) en de kenbaarheid daarvan ontkend zouden hebben en dat zij ergens een principiële grens tussen het verschijnsel en het ding op zichzelf zouden hebben getrokken, zullen wij nog een paar citaten uit Feuerbach aanhalen. De hele misère van onze machisten ligt hierin dat zij, de reactionaire professoren op hun woord gelovend, er zich toe hebben gezet over het dialectische materialisme te spreken, terwijl zij *noch* de dialectiek, *noch* het materialisme kennen.

‘Het moderne filosofische spiritualisme’, zegt L. Feuerbach, ‘dat zich idealisme noemt, maakt het materialisme het volgende naar zijn mening vernietigende verwijt: dat het dogmatisme is, d.w.z. dat het van de zinnelijke (sinnlichen) wereld als van een onbetwistbare (ausgemachten), objectieve waarheid uitgaat, deze als een op zichzelf (an sich), d.w.z. zonder ons bestaande wereld vooronderstelt, terwijl de wereld in werkelijkheid alleen een product van de geest is’ (*Sämtliche Werke*, deel X, 1866, blz. 185).

Dat schijnt duidelijk te zijn. De wereld op zichzelf is een *zonder ons* bestaande wereld. Het materialisme van Feuerbach bestond net als het materialisme van de 17de eeuw, waartegen bisschop Berkeley gestreden heeft, in de erkenning van de ‘objecten op zichzelf’, die buiten ons bewustzijn bestaan. Het ‘an sich’ (op zichzelf of ‘in zich’) van Feuerbach staat lijnrecht tegenover het ‘an sich’ van Kant: denkt u maar aan het hierboven aangehaalde citaat uit Feuerbach, waarin hij Kant ervan beschuldigt dat voor hem het ‘ding op zichzelf’ een ‘abstractie zonder realiteit’ is. Voor Feuerbach is ‘het ding op zichzelf’ een ‘abstractie *met* realiteit’, d.w.z. een buiten ons bestaande wereld, volkomen kenbaar en principieel in niets verschillend van het ‘verschijnsel’.

Feuerbach verklaart zeer scherpzinnig en aanschouwelijk hoe onzinnig het is om de een of andere ‘transcendentie’ van de wereld der verschijnselen naar de wereld op zichzelf aan te nemen, de een of andere onoverkomelijke afgrond, die de papen hebben geschapen en die de professoren in de filosofie van hen hebben overgenomen. Hier volgt één van deze verklaringen:

‘Zeker, ook de voortbrengselen van de fantasie zijn voortbrengselen van de natuur, want ook de kracht van de fantasie en trouwens alle krachten van de mens zijn in laatste instantie (zuletzt) volgens hun wezen en oorsprong natuurkrachten, maar toch is de mens een van zon, maan, sterren, stenen, dieren en planten, kortom een van alle wezens (Wesen), die hij onder de gemeenschappelijke naam natuur samenvat, verschillend wezen en zijn bijgevolg de voorstellingen (Bilder) van de mens van de zon, de maan en de

sterren en van de overige wezens der natuur (Naturwesen), hoewel deze voorstellingen voortbrengselen van de natuur zijn, toch *andere* voortbrengselen dan de voorwerpen ervan in de natuur'. (*Werke*, deel VII, Stuttgart 1903, blz. 516)

De voorwerpen van onze voorstellingen verschillen van onze voorstellingen, het ding op zichzelf verschilt van het ding voor ons, want het laatste is alleen een deel of één kant van het eerste, zoals de mens zelf alleen maar een deeltje is van de in zijn voorstellingen weerspiegelde natuur.

'...De smaakzenuw is even goed een voortbrengsel van de natuur als het zout, maar daaruit volgt niet dat de smaak van het zout rechtstreeks als zodanig een objectieve eigenschap ervan is, dat datgene, wat het zout alleen in de hoedanigheid van een voorwerp van de gewaarwording is (ist), het ook op zichzelf (an und für sich) is, dat de gewaarwording dus van het zout op de tong een eigenschap van het zonder gewaarwording gedachte zout (des ohne Empfindung gedachten Salzes) is...' En een paar bladzijden eerder: 'Het bittere als smaak is de subjectieve uitdrukking van een objectieve eigenschap van het zout' (514).

De gewaarwording is het resultaat van de inwerking van het objectief buiten ons bestaande ding op zichzelf op onze zintuigen; dat is de theorie van Feuerbach. De gewaarwording is een subjectieve afbeelding van de objectieve wereld, van de wereld an und für sich (als zodanig).

'...Zo is ook de mens een wezen van de natuur (Naturwesen), net als de zon, de ster, de plant, het dier en de steen, maar toch verschilt hij van de natuur; bijgevolg is de natuur in het hoofd en het hart van de mens een van de natuur buiten het menselijke hoofd en hart verschillende natuur.

...De mens is het enige voorwerp waarin, volgens de erkenning van de idealisten zelf, de eis van de "identiteit van subject en object" is vervuld; want de mens is immers het voorwerp, welks gelijkheid en eenheid met mijn wezen boven alle twijfel verheven is... En is een mens voor de ander ook niet - al zijn zij ook nog zo verwant - een object van de fantasie, van de verbeelding? Vat niet iedereen de ander in en volgens zijn eigen zin (in und nach seinem Sinne) op?... Wanneer nu echter al tussen mens en mens, tussen denken en denken een onoverzienbaar, een zeer bedenkelijk verschil bestaat, hoeveel meer moet men dan onderscheiden tussen de niet denkende, niet menselijke, niet met ons identieke wezens op zichzelf (Wesen an sich) of zoals deze door ons voorgesteld, gedacht en begrepen worden!' (Blz. 518, t.z.p.)

Ieder geheimzinnig, ingenieus en slim bedacht verschil tussen het verschijnsel en het ding op zichzelf is klinkklare filosofische nonsens. In werkelijkheid heeft ieder mens miljoenen keren de eenvoudige en in het oog springende verandering van het 'ding op zichzelf' in een verschijnsel, in een 'ding voor ons'

waargenomen. Deze verandering is juist de kennis. De ‘leer’ van het machisme dat wij, daar wij *alleen* de gewaarwordingen kennen, niet kunnen weten of er iets achter de grenzen van de gewaarwordingen *bestaat*, is een oud sofisme van de idealistische en de agnostische filosofie, opgediend met een nieuw sausje.

Josef Dietzgen is dialectisch materialist. Wij zullen hieronder aantonen dat zijn wijze van uitdrukken dikwijls onnauwkeurig is, dat hij vaak in verwarring raakt, een omstandigheid waaraan verschillende niet zeer verstandige lieden (Eugen Dietzgen inclusief) en natuurlijk onze machisten zich vastklampen. Maar de hoofdlijn van zijn filosofie te onderzoeken en het materialisme duidelijk af te grenzen van heterogene elementen, daartoe hebben zij niet de moeite genomen of waren zij niet in staat.

‘Laten wij als “ding op zichzelf” de wereld nemen’, zegt Dietzgen in zijn werk *Het wezen van de menselijke hoofdarbeid* (Duitse uitgave, 1903, blz. 65), ‘dan is het gemakkelijk te begrijpen, dat de wereld “op zichzelf” en de wereld zoals zij zich aan ons *voordoet*, de verschijnselen van de wereld, niet meer van elkaar verschillen dan het geheel van zijn delen.’ ‘Het verschijnsel is van datgene wat verschijnt niet meer en niet minder verschillend dan een stuk van tien mijl van een weg van de weg zelf.’ Er is hier geen enkel principieel verschil, geen enkele ‘transcendentie’, geen ‘aangeboren onverenigbaarheid’ en kan er ook niet zijn. Maar er is natuurlijk een verschil, er is hier een overgang *over de grenzen* van de zintuiglijke waarnemingen naar het *bestaan* van de dingen buiten ons.

‘Wij ervaren (erfahren, ondervinden)’, zegt Dietzgen in de *Excursies van een socialist op het gebied van de kennistheorie* (Duitse uitgave 1903, *Kleinere filosofische Schriften*, blz. 199), ‘dat iedere ervaring een deel van datgene is, wat - om met Kant te spreken - boven de grenzen van elke ervaring uitgaat.’ ‘In de zin van de kennis die zich van haar wezen bewust is, is ieder deeltje, al is het van stof, van steen of van hout, *een niet tot het einde toe kenbaar iets* (Unauskenntliches), d.w.z. ieder deeltje is onuitputtelijk materiaal voor het menselijke kenvermogen en dus iets dat boven de grenzen van de ervaring uitgaat’ (199).

Men ziet: *Terwijl hij de taal van Kant spreekt*, d.w.z. terwijl hij uitsluitend ter wille van de popularisering, van het tegenover-elkaar-stellen, de *foutieve* en verwarde terminologie van Kant gebruikt, erkent Dietzgen iets ‘boven de ervaring uitgaande’. Dat is een goed voorbeeld van datgene waaraan de machisten zich vastklampen wanneer zij van het materialisme naar het agnosticisme zwenken: wij denken er niet aan ‘boven de grenzen van de ervaring’ uit te gaan, voor ons ‘*is zintuiglijke voorstelling juist de buiten ons bestaande werkelijkheid*’.

‘De ongezonde mystiek’, zegt Dietzgen juist tegen zo’n filosofie, ‘scheidt op onwetenschappelijke wijze de absolute van de relatieve waarheid. Zij maakt van het verschijnende ding en het “ding op zichzelf”,

d.w.z. van het verschijnsel en van de waarheid, twee, categorieën, die *toto coelo* (hemelsbreed, principieel) verschillen en niet in een gemeenschappelijke categorie “totaal vervat” zijn’ (blz. 200).

Oordeelt u nu over de feitenkennis en de scherpzinnigheid van de Russische machist Bogdanow, die de naam machist schuwt en in de filosofie voor een marxist wil doorgaan:

‘Een gulden middenweg’ - tussen ‘panpsychisme en panmaterialisme’ (*Empiriomonisme*, boek II, 2de uitgave, 1907, blz. 40-41) - ‘bewandelen de een nuance kritischer materialisten, die afstand hebben gedaan van de absolute niet-kenbaarheid van het “ding op zichzelf”, maar het tegelijkertijd als *principieel*’ (cursief van Bogdanow) ‘verschillend beschouwen van het “verschijnsel” en daarom steeds als slechts “vaag kenbaar” in het verschijnsel, volgens de inhoud’ (dat betekent waarschijnlijk volgens de ‘elementen’, die niet hetzelfde zijn als de elementen van de ervaring), ‘buiten de ervaring, maar binnen de grenzen van datgene liggend, wat men gewoon is vormen van de ervaring te noemen, dus binnen de grenzen van tijd, ruimte en causaliteit. Dat is ongeveer het standpunt van de Franse materialisten uit de 18e eeuw en onder de nieuwere filosofen dat van Engels en van zijn Russische volgeling Beltow.’

Dat is één kluwen verwarring. De materialisten uit de *17e eeuw*, tegen wie Berkeley polemiseert, erkennen de ‘objecten op zichzelf’ als absoluut kenbaar, want onze voorstellingen en ideeën zijn slechts kopieën of afbeeldingen van deze ‘buiten de geest’ bestaande objecten (zie de ‘Inleiding’). 2. *Feuerbach* bestrijdt zeer beslist het ‘principiële’ verschil tussen het ding op zichzelf en het verschijnsel en na hem doet ook J. Dietzgen dat, terwijl Engels door het korte voorbeeld van de verandering van de ‘dingen op zichzelf’ in ‘dingen voor ons’ deze mening weerlegt. 3. Tenslotte is het eenvoudig nonsens dat de materialisten de dingen op zichzelf ‘steeds slechts als vaag kenbaar in het verschijnsel beschouwen’, zoals wij dat bij het voorbeeld van de weerlegging van de agnosticus door Engels hebben gezien. De reden van de verdraaiing van het materialisme door Bogdanow is het feit dat hij de verhouding tussen absolute en relatieve waarheid niet begrijpt. (Hierover zullen wij hieronder nog spreken.) Wat betreft het ‘buiten de ervaring liggende’ ding op zichzelf en de ‘elementen van de ervaring’: dat is al het begin van de machistische verwarring, waarover wij hierboven al genoeg hebben gezegd.

De ongelooflijke nonsens van de reactionaire professoren over de materialisten napraten, in 1907 met Engels breken, in 1908 proberen Engels agnostisch te ‘bewerken’: ziedaar de filosofie van het ‘nieuwste positivisme’ van de Russische machisten!

4. Bestaat er een objectieve waarheid?

Bogdanow verklaart: ‘Voor mij bevat het marxisme de negatie van de onvoorwaardelijke objectiviteit van welke waarheid ook, de negatie van alle eeuwige waarheden’ (*Empiriomonisme*, boek III, blz. IV-V). Wat

betekent: Onvoorwaardelijke objectiviteit? ‘De waarheid voor alle eeuwigheid’ is de ‘objectieve waarheid in de absolute betekenis van het woord’, zegt Bogdanow op dezelfde plaats, waarbij hij ‘de objectieve waarheid slechts binnen het kader van een bepaald tijdperk’ wil erkennen.

Hier zijn duidelijk twee vragen door elkaar gehaald. 1. Bestaat er een objectieve waarheid, d.w.z. kan er in de menselijke voorstellingen een inhoud bestaan, die niet van het subject afhankelijk is en die noch van de mens, noch van de mensheid afhankelijk is? 2. Wanneer dat het geval is, kunnen dan de menselijke voorstellingen die de objectieve waarheid weergeven deze waarheid direct, geheel, onvoorwaardelijk en absoluut of alleen bij benadering en relatief uitdrukken? Deze tweede vraag is de vraag naar de verhouding tussen absolute en relatieve waarheid.

Op de tweede vraag antwoordt Bogdanow duidelijk, rechtstreeks en beslist in die zin, dat hij iedere aanvaarding van een absolute waarheid van de hand wijst en Engels wegens het aanvaarden daarvan beschuldigt van *eclecticisme*. Over deze ontdekking van A. Bogdanow van eclecticisme bij Engels zullen wij verderop apart spreken. Nu blijven wij bij de eerste vraag stilstaan die Bogdanow zonder het ronduit te zeggen eveneens ontkennend beantwoordt, want men kan het element van het relatieve [64] in deze of gene menselijke voorstellingen ontkennen zonder de objectieve waarheid te ontkennen, maar men kan de absolute waarheid niet ontkennen zonder dat men tegelijkertijd het bestaan van de objectieve waarheid ontkent.

‘...Er bestaat geen criterium van de objectieve waarheid ‘in de zin van Beltow’, schrijft Bogdanow wat verderop, blz. IX, ‘de waarheid is een ideologische vorm, de organiserende vorm van de menselijke ervaring...’

Het ‘in de zin van Beltow’ heeft er niets mee te maken, want het gaat over één van de fundamentele historische vraagstukken en helemaal niet over Beltow, maar evenmin heeft het *criterium* van de waarheid er iets mee te maken; dat moet men afzonderlijk behandelen, zonder deze vraag met een andere vraag door elkaar te halen, nl. of er een objectieve *waarheid* bestaat. Het ontkennende antwoord van Bogdanow op deze vraag is duidelijk: als de waarheid *slechts* een ideologische vorm is, kan er geen waarheid bestaan die onafhankelijk is van het subject, van de mensheid. Want noch wij, noch Bogdanow kennen een andere ideologie dan de menselijke. Nog duidelijker blijkt Bogdanows ontkennende antwoord uit de tweede helft van zijn zin: als de waarheid een vorm van menselijke ervaring is, dan betekent dit dat er geen van de mensheid onafhankelijke waarheid, dus geen objectieve waarheid kan bestaan.

Bogdanows ontkenning van de absolute waarheid is agnosticisme en subjectivisme. De absurditeit van deze ontkenning springt al in het oog door het eerder aangehaalde voorbeeld van een natuurhistorische waarheid. De natuurwetenschap staat geen twijfel toe over haar bewering dat de aarde vóór de mensen

heeft bestaan. Dat stemt volkomen overeen met de materialistische kennistheorie: het bestaan van het weerspiegelde onafhankelijk van het weerspiegelende (de onafhankelijkheid van de buitenwereld van het bewustzijn) vormt de grondslag van het materialisme. De bewering van de natuurwetenschap dat de aarde vóór de mensheid heeft bestaan is een objectieve waarheid. Met de filosofie van de machisten en hun leer van de waarheid is deze stelling van de natuurwetenschap onverenigbaar: als de waarheid een organiserende vorm van de menselijke ervaring is, dan kan de bewering van het bestaan van de aarde *buiten* iedere menselijke ervaring niet juist zijn.

Nog sterker. Als de waarheid slechts een organiserende vorm van de menselijke ervaring is, dan is dus de leer van laat ons zeggen het katholicisme ook een waarheid. Want het lijkt niet de minste twijfel dat het katholicisme ‘een organiserende vorm van menselijke ervaring’ is. Bogdanow heeft zelf deze hemeltergende onjuistheid van zijn theorie aangevoeld en het is buitengewoon interessant waar te nemen hoe hij uit het moeras probeert te kruipen waarin hij terecht is gekomen.

‘De grondslag van de objectiviteit’, lezen wij in het eerste boek van het *Empiriomonisme*, ‘moet in de sfeer van de collectieve ervaring liggen. Objectief noemen wij alle gegevens van de ervaring die zowel voor ons alsook voor andere mensen van gelijk levensbelang zijn de gegevens, waarop niet alleen wij onze werkzaamheid, zonder tegenstrijdigheden opbouwen, maar waarop volgens onze overtuiging ook de andere mensen hun werkzaamheid moeten baseren, willen ze niet in tegenstrijdigheden vervallen. Het objectieve karakter van de fysieke wereld bestaat hierin, dat zij niet alleen voor mij persoonlijk, maar ook voor allen bestaat’ (fout, de wereld bestaat *onafhankelijk* van ‘allen’) ‘en ook voor allen een bepaalde betekenis heeft, volgens mijn overtuiging dezelfde als voor mij. De objectiviteit van de fysieke reeks is de *algemene geldigheid* ervan’ (blz. 25, cursief van Bogdanow). ‘De objectiviteit van de fysieke lichamen die wij in onze ervaring tegenkomen wordt in laatste instantie op grond van de wederzijdse toetsing en het overeenstemmen van de mededelingen van verschillende mensen vastgesteld. Eigenlijk is de fysieke wereld de sociaal in overeenstemming gebrachte, sociaal geharmoniseerde, in één woord de *sociaal georganiseerde ervaring*’ (blz. 36, cursief van Bogdanow).

Wij zullen niet herhalen dat dit een volkomen onjuiste, idealistische definitie is, dat de fysieke wereld onafhankelijk van de mensheid en van de menselijke ervaring bestaat, dat er ook reeds een fysieke wereld bestond toen er nog geen ‘socialiteit’ en geen ‘organisatie’ van de menselijke ervaring kon zijn enz. Laten we nu blijven stilstaan bij de ontmaskering van de machistische filosofie vanuit een andere hoek: de objectiviteit wordt hier zo gedefinieerd dat ook religieuze leerstellingen, die ongetwijfeld ‘algemene geldigheid’ bezitten enz., onder deze definitie vallen. Laten wij verder horen wat Bogdanow zegt: ‘Wij herinneren de lezer er nog eens aan dat de “objectieve” ervaring volstrekt niet hetzelfde is als de “sociale”

ervaring... De sociale ervaring is op geen stukken na volkomen sociaal georganiseerd en bevat steeds verschillende tegenstrijdigheden, zodat niet al haar delen met elkaar overeenstemmen; boze huisgeesten kunnen in de sfeer van de sociale ervaring van een bepaald volk of van een bepaalde volksgroep, b.v. de boeren, bestaan; men behoeft ze echter daarom nog niet in de sociaal georganiseerde of objectieve ervaring in te sluiten, want ze harmoniëren niet met de overige collectieve ervaring en laten zich niet invoegen in haar georganiseerde vormen, b.v. in de keten van de causaliteit.' (Blz. 45.)

Het is ons natuurlijk zeer aangenaam dat Bogdanow zelf de sociale ervaring ten aanzien van bos en huisgeesten e.a. 'niet' in de objectieve ervaring 'insluit'. Deze in de geest van de afwijzing van het fideïsme goedbedoelde kleine correctie verbetert echter geenszins de fundamentele fout in het totale standpunt van Bogdanow. Bogdanows definitie van de objectiviteit en van de fysieke wereld is volstrekt onhoudbaar, want de religieuze leerstellingen hebben op een nog veel grotere schaal 'algemene geldigheid' dan die van de wetenschap: zij worden tot op de dag van vandaag nog door het grootste deel van de mensheid aanvaard. Het katholicisme is door zijn eeuwenlange ontwikkeling 'sociaal georganiseerd, geharmoniseerd en in overeenstemming gebracht', het werd '*ingevoegd*' in de 'keten van de causaliteit', en wel op de meest onbetwistbare wijze, want de godsdiensten zijn niet zonder oorzaak ontstaan, zij handhaven zich onder de huidige omstandigheden volstrekt niet toevallig onder de volksmassa's en de professoren in de filosofie passen er zich helemaal 'wetmatig' bij aan. Wanneer deze ongetwijfeld algemeen geldende en ongetwijfeld hoog georganiseerde sociaal-religieuze ervaring 'niet harmonieert' met de 'ervaring' van de wetenschap, dan betekent dit dat er tussen deze beide een principieel, fundamenteel verschil bestaat, dat Bogdanow uitwist door de objectieve waarheid te ontkennen. Hoe Bogdanow zich ook mag 'corrigeren' door te zeggen dat het fideïsme of het papendom niet met de wetenschap harmonieert, toch blijft het onbetwistbare feit bestaan, dat Bogdanows ontkenning van de objectieve waarheid volkomen met het fideïsme 'harmonieert'. Het moderne fideïsme verwerpt de wetenschap volstrekt niet; het verwerpt alleen de 'bovenmatige aanspraken' van de wetenschap, en wel de aanspraak op de objectieve waarheid. Als er een objectieve waarheid bestaat (zoals de materialisten menen), als alleen de natuurwetenschap, die de buitenwereld in menselijke 'ervaring' weerspiegelt, in staat is ons de objectieve waarheid te geven, dan wordt daarmee ieder fideïsme onvoorwaardelijk verworpen. Als er echter geen objectieve waarheid bestaat, als de waarheid (met inbegrip van de wetenschappelijke) alleen maar een organiserende vorm van de menselijke ervaring is, dan wordt daarmee juist de grondstelling van het papendom erkend, dan worden daarvoor alle deuren geopend en wordt er plaats vrijgemaakt voor de 'organiserende vormen' van de religieuze ervaring.

De vraag rijst of deze ontkenning van de objectieve waarheid afkomstig is van Bogdanow persoonlijk, die zichzelf niet tot de machisten wil rekenen, of dat zij voortvloeit uit de grondslagen van de leer van Mach

en Avenarius. Deze vraag kan alleen in laatstgenoemde zin worden beantwoord. Wanneer er op de wereld alleen gevoelens bestaan (Avenarius, 1876), wanneer de lichamen complexen van gevoelens zijn (Mach, *Analyse van de gevoelens*), dan is het duidelijk dat wij hier het filosofische subjectivisme voor ons hebben, dat onvermijdelijk tot ontkenning van de objectieve waarheid leidt. En wanneer de gevoelens ‘elementen’ worden genoemd, die in de ene verbinding het fysieke en in de andere het psychische opleveren, dan wordt daardoor zoals wij hebben gezien het fundamentele uitgangspunt van het empiriokriticisme niet afgewezen, maar alleen verward. Avenarius en Mach erkennen als de bron van onze kennis de gevoelens. Zij plaatsen zich dus op het standpunt van het empirisme (alle kennis komt uit de ervaring voort) of van het sensualisme (alle kennis komt uit de gevoelens voort). Maar dit standpunt leidt tot het onderscheid tussen de fundamentele filosofische richtingen, het idealisme en het materialisme, maar heft hun onderscheid niet op, met welk ‘nieuw’ woordengarnituur (‘elementen’) men het ook zou willen omkleden. Zowel de solipsist, d.w.z. de subjectieve idealist, alsook de materialist kan de gevoelens als bron van onze kennis aanvaarden. Berkeley zowel als Diderot is van Locke uitgegaan. De eerste stelling van de kennistheorie bestaat zonder twijfel hierin, dat de gevoelens de enige bron van onze kennis zijn. Nadat Mach deze eerste stelling heeft erkend, verwacht hij de tweede belangrijke stelling, namelijk die van de objectieve realiteit, die de mens in zijn gevoelens is gegeven of die de bron van de menselijke gevoelens is. Uitgaande van de gevoelens kan men de lijn van het subjectivisme volgen die tot solipsisme leidt (‘de lichamen zijn complexen of combinaties van gevoelens’); men kan echter ook de lijn van het objectivisme volgen die tot het materialisme leidt (de gevoelens zijn afbeeldingen van de lichamen, van de buitenwereld). Voor het eerste standpunt - voor het agnosticisme of, als men iets verder gaat, voor het subjectieve idealisme - kan er geen objectieve waarheid bestaan. Voor het tweede standpunt, d.w.z. voor het materialisme, is de erkenning van de objectieve waarheid essentieel. Deze oude filosofische kwestie van de twee tendensen of, juister, van de twee mogelijke conclusies uit de stellingen van het empirisme en sensualisme, wordt door Mach noch opgelost, noch uit de wereld geholpen, noch overwonnen, maar door een goocheltoer met het woord ‘element’ enz. *in de war gebracht*. De ontkenning van de objectieve waarheid door Bogdanow is het onvermijdelijke resultaat van het hele machisme, maar geen afwijking daarvan.

Engels noemt in zijn *Ludwig Feuerbach* Hume en Kant filosofen ‘die de mogelijkheid de wereld te kennen of althans volledig te kennen bestrijden’. Engels legt dus de nadruk op datgene wat Hume en Kant gemeen hebben, maar niet op hetgeen hen scheidt. Engels wijst er hierbij op dat ‘het beslissende ter weerlegging van deze opvatting’ (van Hume en Kant) ‘reeds door Hegel is gezegd’ (blz. 15-16 van de vierde Duitse uitgave). Naar aanleiding hiervan lijkt het mij niet oninteressant op te merken dat Hegel, terwijl hij het *materialisme* ‘het consequente systeem van het empirisme’ noemt, het volgende schrijft:

‘Voor het empirisme is in het algemeen het uiterlijke (das Äusserliche) het ware, en wanneer dan ook iets bovenzinnelijk toegegeven wordt, dan zal toch de kennis ervan - d.w.z. van het bovenzinnelijke - niet mogelijk zijn (so soll doch eine Erkenntnis desselben nicht stattfinden können), maar zal men zich slechts aan datgene moeten houden wat tot de waarneming behoort (das der Wahrnehmung Angehörige). Dit principe heeft echter bij zijn toepassing (Durchführung) datgene opgeleverd wat men later het *materialisme* heeft genoemd. Voor dit materialisme geldt de materie als zodanig als het werkelijk objectieve (das wahrhaft Objektive) ’ [\[65\]](#).

Alle kennis komt voort uit de ervaring, uit gevoelens, uit waarnemingen. Dat is juist. Maar nu rijst de vraag of de *objectieve realiteit* zelf ‘tot de waarneming behoort’, d.w.z. of zij de bron van de waarneming is. Zo ja, dan bent u materialist. Zo nee, dan bent u inconsequent en moet u onvermijdelijk bij het subjectivisme, het agnosticisme belanden, onverschillig of u de kenbaarheid van het ding op zichzelf, de objectiviteit van tijd, ruimte en causaliteit ontkent (volgens Kant) of dat u (volgens Hume) niet eens de gedachte aan het ding op zichzelf toelaat. De inconsequentie van uw empirisme en van uw filosofie van de ervaring zal in dat geval hierin bestaan, dat u de objectieve inhoud in de ervaring en de objectieve waarheid in het kennen van de ervaring ontkent.

De aanhangers van de lijn van Kant en Hume (onder de laatsten ook Mach en Avenarius, voor zover zij geen zuivere berkeleyanen zijn) noemen ons, materialisten, ‘metafysici’ omdat wij de objectieve realiteit, die ons door de ervaring is gegeven, erkennen, omdat wij een van de mensen onafhankelijke, objectieve bron van onze gevoelens erkennen. Wij materialisten noemen met Engels de kantianen en humeïsten *agnostici*, omdat zij de objectieve realiteit als bron van onze gevoelens ontkennen. Agnosticus is een Grieks woord: *a* betekent *niet*, *gnosis* = *weten*. De agnosticus zegt: *ik weet niet* of er een objectieve realiteit bestaat die door onze gevoelens afgebeeld, weerspiegeld wordt en ik verklaar dat het onmogelijk is dat te weten (zie in het voorgaande de uiteenzettingen, waarmee Engels het standpunt van de agnosticus weergeeft). Vandaar de ontkenning van de objectieve waarheid door de agnosticus en diens verdraagzaamheid, die kleinburgerlijke, bekrompen, laffe verdraagzaamheid ten aanzien van de leer van bosgeesten, huisgeesten, katholieke heiligen en dergelijke zaken. Mach en Avenarius herhalen met hun pretentieuze ‘nieuwe’ terminologie, met hun zogenaamd ‘nieuwe’ standpunt in werkelijkheid, alleen verward en confuus, het antwoord van de agnosticus: enerzijds zijn de lichamen complexen van gevoelens (zuiver subjectivisme, zuiver berkeleyanisme), anderzijds kan men, wanneer men de gevoelens in elementen omdoopt, denken dat zij onafhankelijk van onze zintuigen bestaan!

De machisten houden ervan te verkondigen dat zij filosofen zijn die het getuigenis van onze zintuigen volkomen vertrouwen en dat zij de wereld werkelijk houden voor datgene wat zij ons toeschijnt te zijn,

vol klanken kleuren, enz. Voor de materialisten - zeggen zij - is de wereld daarentegen dood, zonder klanken en kleuren, voor hen is de wereld op zichzelf verschillend van de wereld zoals zij schijnt te zijn, e.d. In zulke declamaties zwelgt bijvoorbeeld J. Petzoldt in zijn *Inleiding tot de filosofie van de zuivere ervaring* en in *Wereldproblemen van een positivistisch standpunt gezien* (1906). Viktor Tsjernow, die voor de 'nieuwe' idee in geestdrift is ontstoken, praat Petzoldt hetzelfde na. In werkelijkheid echter zijn de machisten subjectivisten en agnostici, want zij vertrouwen het getuigenis van onze zintuigen *niet voldoende*, zij verwezenlijken niet consequent het sensualisme. Zij ontkennen een van de mensen onafhankelijke objectieve realiteit als de bron van onze gevoelens. Zij zien in de gevoelens niet een getrouwe kopie van deze objectieve realiteit, zij raken rechtstreeks in tegenspraak met de natuurwetenschap en openen alle deuren voor het fideïsme. Daarentegen is voor de materialist de wereld rijker, levendiger, veelsoortiger dan zij schijnt te zijn, want iedere stap van de wetenschappelijke ontwikkeling ontdekt er nieuwe kanten aan. Voor de materialist zijn onze gevoelens afbeeldingen van de enige en laatste objectieve realiteit - de laatste niet in die zin dat zij reeds volkomen bekend is maar in de zin dat er buiten haar geen andere bestaat, noch kan bestaan. Dit standpunt sluit niet alleen onherroepelijk de deur voor elk soort van fideïsme, maar ook voor die professorale scholastiek, die, zonder de objectieve realiteit te zien als de bron van onze gewaarwordingen, door opgeschroefde woordconstructies het begrip van het objectieve als het algemeen geldende, het sociaal georganiseerde enz. enz. 'afleidt' en die niet in staat is - dikwijls ook niet van zins is - de objectieve waarheid te scheiden van de leer van de bos-en huisgeesten.

De machisten halen verachtelijk de schouders op over de 'verouderde' opvattingen van de 'dogmatici', de materialisten, die vasthouden aan het begrip van de *materie*, dat immers door de 'nieuwste wetenschap' en het 'nieuwste positivisme' zou zijn weerlegd. Wij zullen nog afzonderlijk spreken over de nieuwe theorieën van de fysica die op de structuur van de materie betrekking hebben. Het is echter volkomen ontoelaatbaar de leer van deze of gene structuur van de materie te verwisselen met een kennistheoretische categorie zoals de machisten dat doen, het vraagstuk van de nieuwe eigenschappen van nieuwe soorten van de materie (b.v. de elektronen) te verwisselen met het oude vraagstuk van de kennistheorie of met het vraagstuk van de bronnen van ons weten, van het bestaan van een objectieve waarheid e.d. Mach heeft 'de elementen van de wereld ontdekt': het rode, het groene, het harde, het zachte, het luide, het lange enz., zegt men. Wij vragen: Is aan de mens die het rode ziet, het harde voelt enz. de objectieve realiteit gegeven of niet? Deze oeroude filosofische vraag is door Mach vertroebeld. Is die realiteit niet gegeven, dan zakt men mét Mach onvermijdelijk naar het subjectivisme en het agnosticisme af en verdient men dat men door de immanentiefilosofen, d.w.z. door de filosofische Mensjikows, wordt omarmd. Is echter de realiteit gegeven, dan heeft men voor deze objectieve realiteit een filosofisch begrip nodig en dit begrip

werd al heel lang geleden geschapen; dit begrip nu is de *materie*. De materie is een filosofische categorie ter aanduiding van de objectieve realiteit die de mens in zijn gevoelens is gegeven, die door onze gevoelens gekopieerd, gefotografeerd of afgebeeld wordt en die onafhankelijk van hen bestaat. Te zeggen dat zo'n begrip kan 'verouderen' is daarom *kinderpraat*, een zinloze herhaling van de argumenten van de *reactionaire* modefilosofie. Kon de strijd tussen idealisme en materialisme in de tweeduizendjarige ontwikkeling van de filosofie verouderen? Of de strijd tussen de tendensen of richtingen van een Plato en een Democritos in de filosofie? Of de strijd tussen religie en wetenschap? Tussen het ontkennen van de objectieve waarheid en het erkennen ervan? De strijd tussen de aanhangers van een bovenzinnelijke kennis en de tegenstanders daarvan?

De vraag of het begrip materie erkend of ontkend moet worden is de vraag of de mens de aanwijzingen van zijn zintuigen moet vertrouwen, het is de vraag naar de bron van onze kennis, een vraag die vanaf het begin van de filosofie gesteld en bediscussieerd werd, een vraag die weliswaar op duizenderlei wijzen door de professorale clowns vermomd kan worden, maar die toch nooit kan verouderen, evenmin als de vraag kan verouderen of gezicht en tastzin, gehoor en reuk de bronnen van de menselijke kennis zijn. Onze gewaarwordingen aanzien voor afbeeldingen van de buitenwereld, de objectieve waarheid erkennen, op het standpunt van de materialistische kennistheorie staan: dat is één en hetzelfde. Om dit te illustreren zou ik hier slechts één citaat uit Feuerbach en uit twee filosofische handboeken willen aanhalen, zodat de lezer zal zien hoe elementair deze vraag is.

'Hoe laag bij de grond is het', schreef L. Feuerbach, aan de gewaarwording niet het evangelie, de verkondiging (Verkündigung) van een objectieve heiland te willen toekennen.' [66] Zoals u ziet is het een vreemde, monsterlijke terminologie, maar de filosofische lijn is volkomen duidelijk: het gevoel openbaart aan de mens de objectieve waarheid. 'Mijn gevoel is subjectief, maar de grondslag of oorzaak (Grund) ervan is objectief' (blz. 195). Vergelijk de in het voorgaande aangehaalde passage, waarin Feuerbach zegt dat het materialisme uitgaat van de zinnelijke wereld als van een onbetwistbare (ausgemachten), objectieve waarheid.

Het sensualisme, zo lezen wij in het *Filosofische woordenboek* van Franck [67], is de leer die al onze ideeën 'uit de ervaring van de zinnen' afleidt en die de 'kennis tot het gevoel terugbrengt'. Het sensualisme kan een subjectief (scepticisme en berkeleyanisme), een moreel (epicurisme) en een objectief sensualisme zijn. 'Het objectieve sensualisme is materialisme, want de materie of de lichamen zijn volgens de opvatting van de materialisten de enige objecten die op onze zinnen kunnen inwerken (atteindre nos sens)'.

'Waar het sensualisme' zegt Schwegler in zijn *Geschiedenis van de filosofie* (het, gaat om de Franse

filosofie aan het eind van de 18de eeuw), ‘beweert dat de waarheid of het zijnde alleen door de zinnen kan worden waargenomen, hoeft men deze stelling alleen maar objectief te formuleren en men heeft de stelling van het materialisme: alleen het zinnelijke is, er bestaat geen ander zijn dan het materiële zijn. ’

[68]

Dat zijn abc-waarheden die al in onze leerboeken zijn opgenomen, maar die de machisten weer zijn vergeten.

5. Absolute en relatieve waarheid of over het door A. Bogdanow bij Engels ontdekte eclecticisme

Bogdanow heeft in 1906 in het voorwoord bij boek III van het *Empiriomonisme* een ontdekking gedaan. Hij schrijft: ‘Engels drukt zich in de *Anti-Dühring bijna* in dezelfde zin uit waarin ik thans de relativiteit van de waarheid heb gekarakteriseerd’ (blz. V), d.w.z. in de zin van het ontkennen van alle eeuwige waarheden, ‘van het ontkennen van de onvoorwaardelijke objectiviteit van iedere waarheid, welke dan ook’. ‘Engels heeft ongelijk met zijn besluiteloosheid om door al zijn ironie heen toch deze of gene zij het ook armzalige “eeuwige waarheden” te erkennen’ (blz. VIII). ‘Alleen de inconsequentie staat hier eclecticische voorbehouden als die van Engels toe...’ (blz. IX). Laten wij een voorbeeld aanhalen voor de weerlegging van het eclecticisme bij Engels door Bogdanow. ‘Napoleon is op 5 mei 1821 gestorven’, zegt Engels in de *Anti-Dühring* (hoofdst. ‘Eeuwige waarheden’) om Dühring duidelijk te maken waartoe men zich moet beperken en met welke ‘platheden’ (Plattheiten) men genoeg moet nemen wanneer men in de historische wetenschappen aanspraak maakt op de ontdekking van eeuwige waarheden. En Bogdanow antwoordt Engels op de volgende manier: ‘Wat is dat voor een “waarheid” en wat voor “eeuwigs” bevat zij? Het constateren van een op zichzelf staande verhouding, die zelfs voor onze generatie eigenlijk al geen reële betekenis meer heeft, kan niet als uitgangspunt dienen voor enige actie, zij leidt tot niets’ (blz. IX). En op blz. VIII: ‘Kan men “platheden” (Plattheiten) soms “waarheden” (Wahrheiten) noemen? Zijn “platheden” soms waarheden? Waarheid: dat is de levende, organiserende vorm van de ervaring, ze leidt ons in ons handelen ergens heen, geeft ons een houvast in de levensstrijd. ’

Uit deze twee citaten ziet men duidelijk genoeg dat Bogdanow, in plaats van Engels te weerleggen, begint te *declameren*. Als je niet kunt beweren dat de zin ‘Napoleon is op 5 mei 1821 gestorven’ foutief of onnauwkeurig is, dan erken je hem als juist. Als je niet beweert dat deze zin misschien in de toekomst kan worden weerlegd, dan erken je deze waarheid als een eeuwige waarheid. Maar frases als ‘de waarheid is de levende, organiserende vorm van de ervaring’ een weerlegging noemen, betekent *ijdele praat* voor filosofie laten doorgaan. Heeft de aarde een geschiedenis achter de rug zoals die in de geologie wordt uiteengezet of is de aarde in zeven dagen geschapen? Mag men deze vraag uit de weg gaan door frases ten

beste te geven over de ‘levende’ (wat moet dat betekenen?) waarheid, die ergens ‘heen leidt’ enz.? Heeft de kennis van de geschiedenis van de aarde en van de mensheid werkelijk ‘geen reële betekenis’? Dat is immers eenvoudig geleuter, waarmee Bogdanow zijn *terugtocht* dekt. Want het is een terugtocht, wanneer hij zich eerst opmaakt om te bewijzen dat het aanvaarden van eeuwige waarheden door Engels eclecticisme is en zich tegelijkertijd met een vloed van bombastische woorden van de kwestie afmaakt en het feit onweerlegd laat dat Napoleon werkelijk op 5 mei 1821 is gestorven en dat de veronderstelling dat deze *waarheid* in de toekomst weerlegd zou kunnen worden onzinnig is.

Het voorbeeld dat Engels genomen heeft is zeer elementair en iedereen kan zonder moeite tientallen voorbeelden van dergelijke *waarheden* vinden, die eeuwig en absoluut zijn en waaraan alleen krankzinnigen kunnen twijfelen (zoals Engels elders zegt, waar hij een ander dergelijk voorbeeld aanvoert: ‘Parijs ligt in Frankrijk’). Waarom spreekt Engels hier over ‘platheden’? Omdat hij de dogmatische, metafysische materialist Dühring weerlegt en bespot, die de dialectiek niet op het vraagstuk van de verhouding tussen absolute en relatieve waarheid wist toe te passen. Materialist zijn betekent dat men de objectieve waarheid, die ons door onze zintuigen toegankelijk wordt, erkent. De objectieve, d.w.z. de van de mens en de mensheid onafhankelijke waarheid erkennen betekent dat men op de een of andere manier de absolute waarheid erkent. Juist dit ‘op de een of andere manier’ scheidt de metafysische materialist Dühring van de dialectische materialist Engels. Dühring wierp in de meest gecompliceerde vragen van de wetenschap in het algemeen en in de historische wetenschap in het bijzonder met woorden om zich heen als: de laatste, de definitieve, de eeuwige waarheid. Engels lachte hem uit: zeker antwoordde hij, er bestaan eeuwige waarheden, maar het is niet verstandig grote woorden (gewaltige Worte) te gebruiken met betrekking tot eenvoudige dingen. Om het materialisme vooruit te brengen moet men het laag bij de grondse spel met het woord eeuwige waarheid laten varen en moet men het vraagstuk van de verhouding tussen de absolute en de relatieve waarheid dialectisch weten te stellen en op te lossen. Hierover werd dertig jaar geleden tussen Dühring en Engels gestreden. Maar Bogdanow, die het heeft klaargespeeld ‘*niet op te merken*’ dat Engels in *hetzelfde hoofdstuk* het vraagstuk van de absolute en de relatieve waarheid heeft uiteengezet, Bogdanow, die het heeft klaargespeeld Engels van ‘eclecticisme’ te beschuldigen omdat deze een tot het abc van *elk* materialisme behorende stelling heeft gebruikt, heeft daarmee alleen maar nog eens te meer zijn absolute onkunde aan de dag gelegd, zowel op het gebied van het materialisme als van de dialectiek.

‘Hier komen wij voor de vraag te staan’, schrijft Engels aan het begin van bovengenoemd hoofdstuk (Eerste deel, hfdst. IX) van de *Anti-Dühring*, ‘of en welke voortbrengselen van het menselijke kennen dan wel soevereine geldigheid hebben en onvoorwaardelijk aanspraak op waarheid kunnen maken.’ En Engels lost dit vraagstuk op de volgende wijze op:

‘De soevereiniteit van het denken verwerkelijkt zich in een reeks hoogst onsoeverein denkende mensen; de kennis, die onvoorwaardelijk aanspraak op waarheid heeft, in een reeks betrekkelijke dwalingen; de een noch de ander kan volkomen verwerkelijkt worden anders dan door een oneindige levensduur van de mensheid.

Hier hebben wij weer dezelfde tegenstrijdigheid als hierboven, tussen de noodzakelijk als absoluut voorgestelde aard van het menselijke denken en de werkelijkheid daarvan in louter beperkt denkende individuen, een tegenstrijdigheid die slechts in de oneindige voortgang, in de voor ons althans praktisch eindeloze opeenvolging van de mensengeslachten is op te lossen. In deze zin is het menselijke denken oven soeverein als niet-soeverein en zijn bekwaamheid tot kennis even onbeperkt als beperkt. Soeverein en onbeperkt wat betreft aanleg, roeping, mogelijkheid en historisch einddoel; niet-soeverein en beperkt wat betreft afzonderlijke totstandkoming en verwerkelijking op ieder bepaald tijdstip.’ (Blz. 81) [\[69\]](#)

‘Evenzo’, vervolgt Engels, ‘staat het met de eeuwige waarheden.’

Deze beschouwing is buitengewoon belangrijk met betrekking tot het *relativisme*, tot het principe van de betrekkelijkheid van onze kennis, waarop door alle machisten zo de nadruk wordt gelegd. *Alle* machisten leggen er de nadruk op dat zij relativisten zijn; de Russische machisten, die de Duitse woordelijk napraten, vrezen echter of verstaan het niet het vraagstuk van de verhouding van het relativisme tot de dialectiek klaar en ronduit te stellen. Voor Bogdanow (evenals voor alle machisten) *sluit* het aanvaarden van de relativiteit van onze kennis de allergeringste aanvaarding van de absolute waarheid *uit*. Voor Engels bestaat de absolute waarheid uit relatieve waarheden. Bogdanow is relativist, Engels dialecticus. Hier volgt nog een niet minder belangrijke beschouwing van Engels uit hetzelfde hoofdstuk van de *Anti-Dühring*:

‘Waarheid en dwaling, zoals alle zich in polaire tegenstellingen bewegende denkvormen, gelden in absolute zin alleen maar voor een zeer beperkt gebied, zoals wij zo-even hebben gezien en zoals ook de heer Dühring zou weten als hij enigszins bekend was met het abc van de dialectiek, dat juist de ontoereikendheid van alle polaire tegenstellingen behandelt. Zodra wij de tegenstelling van waarheid en dwaling buiten dit hierboven aangeduide begrensde gebied toepassen wordt zij betrekkelijk en daarmee voor een nauwkeurige wetenschappelijke wijze van uitdrukken onbruikbaar; proberen wij echter haar buiten dat gebied als absoluut geldend toe te passen, dan lopen wij pas goed vast; de beide polen van de tegenstelling slaan in hun tegendeel om, waarheid wordt dwaling, dwaling waarheid’ (86). Als voorbeeld volgt de wet van Boyle (bij constante temperatuur is het volume van een gas omgekeerd evenredig aan de erop uitgeoefende druk). Het ‘korreltje waarheid’ dat deze wet bevat is alleen binnen bepaalde grenzen absolute waarheid. De wet blijkt ‘slechts bij benadering’ waarheid te zijn.

Het menselijke denken bezit dus van nature de bekwaamheid ons de absolute waarheid te geven die uit een som van relatieve waarheden is samengesteld, en het geeft die ook. Iedere stap in de ontwikkeling van de wetenschap voegt aan deze som van absolute waarheid nieuwe korreltjes toe, maar de grenzen van de waarheid van iedere wetenschappelijke stelling zijn relatief en worden door de verdere toeneming van de kennis uitgebreid of ingekrompen. ‘De absolute waarheid’, zegt J. Dietzgen in de ‘Excursies’, ‘kan men zien, horen, ruiken, voelen en zeker ook *kennen*, maar zij gaat niet geheel en al op (geht nicht auf) in de kennis’ (blz. 195). ‘Het spreekt immers vanzelf dat het beeld het voorwerp niet uitput en dat de schilder bij zijn model ten achter blijft... Hoe kan het beeld met zijn model “overeenstemmen”? Bij benadering, ja.’ (Blz. 197.) ‘Wij kunnen dus de natuur en haar delen alleen relatief kennen, want ook ieder deel heeft, ofschoon het alleen een relatie van de natuur is, toch ook weer de natuur van het absolute, de door kennis niet uit te putten natuur van het geheel van de natuur zelf (des Naturganzen an sich)... Hoe weten wij nu dat er achter de natuurverschijnselen, achter de relatieve waarheden een universele, onbegrensde, absolute natuur ligt, die zich niet totaal aan de mens openbaart?... Waar komt deze kennis vandaan? Zij is ons aangeboren; zij is met het bewustzijn gegeven’ (blz. 198). Dit laatste is een van de onnauwkeurigheden van Dietzgen, die Marx aanleiding hebben gegeven in een brief aan Kugelmann te wijzen op de verwarring in de opvattingen van Dietzgen. Alleen als men zich aan zulke onjuiste passages vastklampt kan men over een afzonderlijke filosofie van Dietzgen spreken, die van het materialisme verschilt. Maar Dietzgen corrigeert zichzelf *op dezelfde bladzijde*: ‘Als ik zeg dat het bewustzijn van de oneindige, absolute waarheid ons is aangeboren, de éne en enige wetenschap a priori is, dan bevestigt toch ook de ervaring dit aangeboren bewustzijn’ (198).

Uit al deze verklaringen van Engels en Dietzgen ziet men duidelijk dat er voor het dialectische materialisme geen onoverbrugbare kloof bestaat tussen relatieve en absolute waarheid. Bogdanow heeft dit absoluut niet begrepen als hij kon schrijven: ‘Zij’ (de wereldbeschouwing van het oude materialisme) ‘wil een onvoorwaardelijke *objectieve kennis van het wezen der dingen* zijn’ (cursief van Bogdanow) ‘en is onverenigbaar met de historische gebondenheid van iedere ideologie.’ (Boek III van *Empiriomonisme*, blz. IV.) Gezien vanuit het standpunt van het moderne materialisme, d.w.z. het marxisme, zijn de *grenzen* van het benaderen van de objectieve, absolute waarheid door onze kennis historisch gebonden, het bestaan van deze waarheid zelf is echter *onvoorwaardelijk*, het is een onvoorwaardelijk feit dat wij haar dichter benaderen. De omtrekken van het beeld zijn historisch gebonden, maar door geen voorwaarde gebonden is dat dit beeld een objectief bestaand model weergeeft. Het is historisch gebonden wanneer en onder welke omstandigheden wij in onze kennis van het wezen der dingen tot de ontdekking van de alizarine in de koolteer zijn gekomen of tot de ontdekking van de elektronen in het atoom, maar door geen voorwaarde gebonden is dat iedere ontdekking van deze aard een vooruitgang op de weg van de

‘onvoorwaardelijk objectieve kennis’ is. Kortom, iedere ideologie is historisch gebonden, maar door geen voorwaarde gebonden is dat aan iedere wetenschappelijke ideologie (anders dan b.v. bij een religieuze ideologie) de objectieve waarheid, de absolute natuur beantwoordt. U zult zeggen dat deze onderscheiding in relatieve en absolute waarheid vaag is. Ik antwoord hierop: deze onderscheiding is juist ‘vaag’ genoeg om de verandering van de wetenschap in een dogma in de slechte betekenis van dit woord, d.w.z. in iets doods, stars, versteend te verhinderen, zij is echter tegelijk ‘scherp’ genoeg om zich zo beslist en onherroepelijk mogelijk af te bakenen van het fideïsme en het agnosticisme, van het filosofische idealisme en van de sofisterij van de volgelingen van Kant en Hume. Hier is een grenslijn die u niet hebt opgemerkt, en doordat u hem niet hebt opgemerkt bent u in het moeras van een reactionaire filosofie afgezakt. Dat is de grenslijn tussen het dialectische materialisme en het relativisme.

Wij zijn relativisten, verkondigen Mach, Avenarius en Petzoldt. Wij zijn relativisten, klinkt het als een echo van de kant van de heer Tsjernow en een paar Russische machisten, die menen marxisten te zijn. Ja, meneer Tsjernow en kameraden machisten, dat is juist uw fout! Want het relativisme tot grondslag van de kennistheorie maken betekent zichzelf onvermijdelijk veroordelen tot het absolute scepticisme, het agnosticisme en de sofisterij of tot het subjectivisme. Het relativisme als grondslag van de kennistheorie betekent niet alleen de erkenning van de betrekkelijkheid van onze kennis, maar ook de ontkenning van een objectieve, onafhankelijk van de mens bestaande maat of een model, van welke aard dan ook, dat door onze relatieve kennis wordt benaderd. Vanuit het standpunt van het naakte relativisme kan men iedere sofisterij rechtvaardigen, kan men het ‘voorwaardelijk’ noemen of Napoleon op 5 mei 1821 gestorven is of niet, kan men louter voor het ‘gemak’ van de mens of van de mensheid naast de wetenschappelijke ideologie (die in één opzicht ‘gemakkelijk’ is) een religieuze ideologie (die in een ander opzicht zeer ‘gemakkelijk’ is) laten gelden enz.

In de dialectiek ligt, zoals Hegel reeds verklaard heeft, een moment van het relativisme, van de negatie, van het scepticisme opgesloten, maar zij wordt niet tot relativisme gereduceerd. In de materialistische dialectiek van Marx en Engels ligt onvoorwaardelijk het relativisme besloten, maar zij is daar niet toe gereduceerd, d.w.z. zij erkent de betrekkelijkheid van onze hele kennis, niet in de zin van de ontkenning van de objectieve waarheid, maar in die zin, dat de grenzen van de benadering van onze kennis aan die waarheid historisch bepaald zijn.

Bogdanow schrijft met bijzondere nadruk: ‘*Het consequente marxisme laat noch zo’n dogmatiek, noch zo’n statica toe*’ als eeuwige waarheden. (*Empiriomonisme*, boek III, blz. IX.) Dat is verwarring. Wanneer de wereld zich eeuwig bewegende en ontwikkelende materie is (zoals de marxisten menen), die door het zich ontwikkelende menselijke bewustzijn wordt weerspiegeld, wat heeft ‘statica’ hier dan mee te maken?

Het gaat helemaal niet om het onveranderlijke wezen van de dingen en niet om een onveranderlijk bewustzijn, maar om de *overeenstemming* tussen het de natuur afbeeldende bewustzijn en de in het bewustzijn afgebeelde natuur. Ten aanzien van deze - en alléén van deze - kwestie heeft de term 'dogmatiek' een bijzonder karakteristieke filosofische bijmaak: het is het lievelingswoord van de idealisten en de agnostici *tegen* de materialisten, zoals wij al aan het voorbeeld van de tamelijk 'oude' materialist Feuerbach hebben gezien. Oude, oeroude rommel, dat blijken alle tegenwerpingen tegen het materialisme te zijn, die vanuit het standpunt van het vermaarde 'nieuwste positivisme' worden gemaakt.

6. Het criterium van de praktijk in de kennistheorie

We hebben gezien dat Marx in 1845 en Engels in 1888 en 1892 het criterium van de praktijk tot grondslag van de materialistische kennistheorie maken. Geïsoleerd van de praktijk de vraag stellen 'of het menselijke denken zakelijke' (d.w.z. objectieve) 'waarheid toekomt' is zuivere scholastiek, zegt Marx in de tweede stelling over Feuerbach. De beste weerlegging van het agnosticisme van Kant en Hume en van alle andere filosofische grillen (Schrullen) is de praktijk, herhaalt Engels. 'Het succes van onze handelingen levert het bewijs voor het overeenstemmen (*übereinstimmung*) van onze waarnemingen met de zakelijke' (objectieve) 'natuur van de waargenomen dingen', antwoordt Engels de agnostici."

Men vergelijk hiermee de beschouwing van Mach over het criterium van de praktijk: 'Men pleegt in de populaire denk- en spreekwijze de *werkelijkheid* tegenover de *schijn* te plaatsen. Een potlood dat wij in de lucht voor ons houden, zien wij recht, dopen wij dit potlood schuin in water, dan zien wij het geknikt. Men zegt nu in het laatste geval: "het potlood *schijnt geknikt te zijn, maar in werkelijkheid* is het recht". Maar wat geeft ons het recht het *ene* feit in tegenstelling tot het andere voor de werkelijkheid te verklaren en het *andere* tot een schijn te verlagen?... Onze verwachting wordt overigens bedrogen, wanneer wij de natuurlijke fout begaan in ongewone gevallen toch het gewone te verwachten. De feiten zijn daaraan onschuldig. Het heeft alleen een praktische, doch geen wetenschappelijke betekenis om in deze gevallen over *schijn* te spreken. Precies zo heeft de dikwijls gestelde vraag of de wereld werkelijk bestaat of dat wij haar alleen dromen in het geheel geen wetenschappelijke zin. Ook de meest onsamenhangende droom is een feit als alle andere.' (*Analyse van de gevoelens*, blz. 18/19.)

Het is juist, niet alleen een onsamenhangende droom, maar ook een onsamenhangende filosofie is soms een feit. Daaraan valt niet te twijfelen nadat men met de filosofie van Ernst Mach kennis heeft gemaakt. Als de allerlaatste sofist vermengt hij het wetenschappelijk-historische en het psychologische onderzoek van de menselijke dwalingen, van allerlei 'onsamenhangende dromen' van de mensheid, zoals het geloof aan bosgeesten, huisgeesten enz., met het onderscheid dat de kennistheorie maakt tussen het ware en het 'onsamenhangende'. Dat is hetzelfde als wanneer een econoom zou verklaren dat de theorie van Senior,

volgens welke de hele winst van de kapitalisten het resultaat is van het 'laatste arbeidsuur' van de arbeider, net zo goed een feit is als de theorie van Marx en dat het van wetenschappelijk standpunt bezien helemaal geen zin heeft de vraag te stellen welke theorie de objectieve waarheid tot uitdrukking brengt en welke de vooroordelen van de bourgeoisie en de omkoopbaarheid van haar professoren. De leerlooier J. Dietzgen zag in de wetenschappelijke, d.w.z. in de materialistische kennistheorie een 'universeel wapen tegen het religieuze geloof' (*Kleinere philosophische Schriften*, blz. 55), maar voor de officiële professor Ernst Mach heeft het 'wetenschappelijk geen zin' een onderscheid te maken tussen de materialistische en de subjectief-idealistische kennistheorie! De wetenschap is in de strijd van het materialisme tegen het idealisme en de religie onpartijdig - dat is niet alleen een lievelingsidee van Mach, maar ook van alle moderne burgerlijke professoren, van deze, om de rake uitdrukking van dezelfde J. Dietzgen te gebruiken, 'gediplomeerde lakeien, die met een opgeschroefd idealisme volksbedrog plegen' (t.z.p., blz. 53).

Het is juist zo'n opgeschroefd professoren-idealisme, wanneer het criterium van de praktijk, dat voor iedereen de schijn van de werkelijkheid scheidt, door E. Mach buiten de grenzen van de wetenschap, buiten de grenzen van de kennistheorie wordt verlegd. De menselijke praktijk bewijst de juistheid van de materialistische kennistheorie, verklaarden Marx en Engels en zij noemden de pogingen om het fundamentele vraagstuk van de kennistheorie op te lossen zonder met de praktijk rekening te houden 'scholastiek' en 'filosofische grillen'. Voor Mach is de praktijk één ding en de kennistheorie een heel ander ding, men kan ze naast elkaar plaatsen zonder dat de eerste de tweede bepaalt. 'De kennis', zegt Mach in zijn laatste werk *Kennis en dwaling*, 'is steeds een biologisch nuttige (förderndes) psychische belevenis.' (Blz. 115 van de tweede Duitse editie.) 'Alleen het succes vermag beide' (kennis en dwaling) 'te scheiden' (blz. 116). 'Het begrip is een natuurkundige werkhypothese' (blz. 143). Onze Russische machisten, die marxisten willen heten, nemen dergelijke frasen van Mach met een verbazingwekkende naïviteit aan als bewijs dat hij *nader* tot het marxisme komt. Maar Mach komt hier op dezelfde manier nader tot het marxisme als Bismarck tot de arbeiderbeweging of als bisschop Eulogius tot het democratisme. Bij Mach *staan* dergelijke zinnen *naast* zijn idealistische kennistheorie, maar zij bepalen niet de keuze van deze of gene lijn in de kennistheorie. De kennis kan alleen dan biologisch nuttig zijn, nuttig voor de praktijk van de mens, voor het behoud van het leven, voor het behoud van de soort, wanneer zij een objectieve, van de mens onafhankelijke waarheid weerspiegelt. Voor de materialist bewijst 'het succes' van de menselijke praktijk de overeenstemming tussen onze voorstellingen en de objectieve natuur van de door ons waargenomen dingen. Voor de solipsist is 'succes' al datgene, wat *ik in de praktijk* nodig heb, die men gescheiden van de kennistheorie kan beschouwen. Sluiten wij het criterium van de praktijk in de grondslag van de kennistheorie in, dan komen wij onvermijdelijk tot het materialisme, zegt de marxist. Al is de praktijk ook materialistisch, de theorie behoort tot een heel ander

gebied, zegt Mach.

‘Praktisch’, schrijft hij in *Analyse van de gevoelens*, ‘kunnen wij nu handelend de voorstelling van het *IK* evenmin ontberen als de voorstelling van het lichaam, grijpend naar een ding. Fysiologisch blijven wij egoïsten en materialisten, zoals wij de zon steeds weer zien opgaan. Theoretisch moeten wij echter niet aan deze opvatting vasthouden’ (284/285).

Met egoïsme heeft dit: helemaal niets te maken, want dat is volstrekt geen kennistheoretische categorie. Ook de schijnbare beweging van de zon om de aarde heeft hiermee niets te maken, want de praktijk die ons in de kennistheorie als criterium dient omvat ook de praktijk van de astronomische waarnemingen, ontdekkingen enz. Er blijft alleen de waardevolle erkenning van Mach over dat de mensen zich in hun praktijk geheel en uitsluitend door de materialistische kennistheorie laten leiden, maar de poging haar ‘theoretisch’ te omzeilen is alleen maar een geleerd-scholastisch en opgeschroefd-idealistisch streven van Mach.

Hoe weinig nieuw deze pogingen zijn de praktijk als niet tot de kennistheorie behorend uit te schakelen om voor het agnosticisme en het idealisme de weg vrij te maken, toont het volgende voorbeeld uit de geschiedenis van de Duitse klassieke filosofie. Tussen Kant en Fichte staat hier G. E. Schulze (in de geschiedenis van de filosofie Aenesidemus-Schulze genoemd). Hij verdedigt openlijk de sceptische richting in de filosofie en noemt zichzelf een volgeling van Hume (en van de antieken: van Pyrron en Sextus). Hij verwerpt beslist ieder ding op zichzelf, evenals de mogelijkheid van de objectieve kennis en eist beslist dat men niet boven de ‘ervaring’, boven de gevoelens uit zal gaan, waarbij hij, tegenwerpingen uit het andere kamp voorziende, zegt: ‘Daar de scepticus, als hij aan de aangelegenheden van het leven deelneemt, zowel de werkelijkheid van de objectieve voorwerpen als zeker vooronderstelt en zich dienovereenkomstig gedraagt, alsook een criterium van de waarheid erkent, is zijn eigen gedrag de beste en duidelijkste weerlegging van de redelijkheid van zijn scepticisme.’ [70] Verontwaardigd antwoordt Schulze: ‘Door deze’ (verwijten) ‘kan men zeker bij gepeupel’ (Pöbel) ‘zeer veel uitrichten’ (blz. 254), want ‘mijn twijfels moeten binnen de grenzen van de filosofie blijven’ en raken niet ‘de aangelegenheden van het dagelijkse leven’ (blz. 255).

Precies zo hoopt ook de subjectieve idealist Fichte binnen de grenzen van de idealistische filosofie plaats te vinden voor dat ‘realisme dat zich aan ons allen en zelfs aan de meest besliste idealist opdringt (aufdringt) als het tot handelen komt, d.w.z. de veronderstelling dat de voorwerpen geheel onafhankelijk van ons buiten ons bestaan’ (*Werke*, 1, 455).

Het nieuwste positivisme van Mach is niet ver boven Schulze en Fichte uitgekomen! Als een merkwaardigheid merken wij op dat er voor Bazarow ook in dit vraagstuk niemand anders dan Plechanov

bestaat: er is nu eenmaal geen sterker dier dan de kat. Bazarow hoont de salto vitale-filosofie van Plechanov' (*Bijdragen*, blz. 69), die werkelijk de smakeloze zin heeft geschreven dat 'het geloof' aan het bestaan van de buitenwereld 'de onvermijdelijke salto vitale' (levenssprong) 'van de filosofie' zou zijn. (*Opmerkingen bij L. Feuerbach*, blz. 111.) De uitdrukking 'geloof die Plechanov, zij het ook tussen aanhalingstekens, Hume napraat, openbaart bij hem inderdaad een verwarring in de terminologie, dat lijdt geen twijfel. Maar wat heeft Plechanov hiermee te maken? Waarom heeft Bazarow geen andere materialist uitgezocht, bijvoorbeeld Feuerbach? Alleen omdat hij hem niet kent? Maar onwetendheid is geen argument. Ook Feuerbach maakt, evenals Marx en Engels, bij de fundamentele kennistheoretische vraagstukken een, vanuit het standpunt van Schulze, Fichte en Mach bekeken, ongeoorloofde 'sprong' naar de praktijk. Feuerbach kritiseert het idealisme en maakt het wezen ervan duidelijk met een sprekend citaat uit Fichte, dat op uitstekende wijze heel het machisme vernietigt: 'Je veronderstelt' schreef Fichte, 'de dingen als werkelijk, als buiten jezelf voorhanden, alleen omdat je ziet, hoort, voelt. Maar zien, horen en voelen zijn alleen gevoelens... Je voelt dus niet de voorwerpen, maar alleen de gevoelens' (*Feuerbach, Werke*, band X, blz. 185). En Feuerbach antwoordt: De mens is geen abstract *Ik*, maar hetzij een man, hetzij een vrouw, en men heeft volkomen het recht de vraag of de wereld een gewaarwording is op één lijn te plaatsen met de vraag of de andere mens een gewaarwording van mij is of dat onze betrekkingen in de praktijk het tegendeel bewijzen. 'Het is juist het hoofdgebrek van het idealisme dat het het vraagstuk van de objectiviteit of subjectiviteit van de werkelijkheid of de onwerkelijkheid van de wereld alleen vanuit een theoretisch standpunt stelt en oplost' (189 t.z.p.). Feuerbach neemt als grondslag van de kennistheorie de resultaten van de hele menselijke praktijk. Zeker, zegt hij, ook de idealisten nemen in de praktijk de realiteit aan, zowel van ons *Ik* als van het vreemde *Jij*. Voor de idealisten is dat 'een alleen voor het leven, maar niet voor de speculatie geldend standpunt. Maar een speculatie die in tegenstelling staat tot het leven, die het standpunt van de dood, van de van het leven gescheiden ziel tot het standpunt van de waarheid maakt, is zelf een dode en foutieve speculatie' (192). Voordat wij *voelen*, ademen wij. Wij kunnen niet zonder lucht, zonder eten en drinken bestaan.

'Dus gaat het ook bij het vraagstuk van de idealiteit of de realiteit van de wereld om eten en drinken? Roept de idealist verontwaardigd uit. Wat een gemene streek! Wat een inbreuk op de goede zeden om vanaf de kathedraal der filosofie, zowel als van de kansel der theologie, uit alle macht op het materialisme in de wetenschappelijke betekenis te schelden en daarentegen aan de table d'hôte het materialisme in de grofste betekenis van ganser harte te huldigen!' (195.) En Feuerbach roept uit dat het gelijkstellen van de subjectieve gewaarwording aan de objectieve wereld 'betekent de pollutie met de voortplanting gelijk te stellen' (198).

De opmerking is niet zeer beleefd, maar slaat de spijker op de kop bij die filosofen, die leren dat de

zintuiglijke voorstelling juist de buiten ons bestaande werkelijkheid is.

Het standpunt van het leven, van de praktijk, moet het eerste en fundamentele gezichtspunt van de kennistheorie zijn. En dit leidt onvermijdelijk tot het materialisme, daar het de talloze bedenksels van de professorale scholastiek bij voorbaat verwerpt. Zeker, hierbij mag men niet vergeten dat het criterium van de praktijk al uit de aard der zaak nooit de menselijke voorstelling, welke dan ook, *geheel en al* kan bevestigen of weerleggen. Ook dit criterium is ‘vaag’ genoeg om de verandering van de menselijke kennis in een ‘absolutum’ te verhinderen, maar tegelijk ook scherp genoeg omlijnd om een meedogenloze strijd te voeren tegen alle variëteiten van het idealisme en het agnosticisme. Wanneer datgene, wat door onze praktijk wordt bevestigd, de enige, laatste, objectieve waarheid is, dan vloeit hieruit voort dat de enige weg tot deze waarheid de weg is van de wetenschap die op het materialistische standpunt staat. Bogdanow bv. geeft voor de theorie van de geldcirculatie van Marx de objectieve waarheid alleen ‘voor onze tijd’ toe en noemt het ‘dogmatisme’ wanneer men aan deze theorie een ‘superhistorisch objectieve’ waarheid toekent. (*Empiriomonisme*, boek III, blz. VII.) Dat is alweer verwardheid. Dat deze theorie aan de praktijk beantwoordt kan door geen enkele toekomstige omstandigheid worden veranderd, en wel eenvoudig om dezelfde reden waarom de waarheid dat Napoleon op 5 mei 1821 is gestorven *eeuwig* is. Maar omdat het criterium van de praktijk, d.w.z. de loop van de ontwikkeling van *alle* kapitalistische landen in de laatste tientallen jaren, slechts de objectieve waarheid van de *hele* sociaal-economische theorie van Marx als zodanig en niet die van een van haar delen of van een van haar formuleringen o.i.d. bewijst, is het duidelijk dat het een onvergeeflijke tegemoetkoming aan de burgerlijke economie is wanneer men hier over ‘dogmatisme’ van de marxisten spreekt. De enige conclusie die men uit de door de marxisten verkondigde opvatting, dat de theorie van Marx objectieve waarheid is, kan trekken, bestaat in het volgende: gaande *langs de weg* van de theorie van Marx komen wij steeds nader en nader tot de objectieve waarheid (zonder haar ooit uit te putten); *langs iedere andere weg* kunnen wij echter tot niets anders komen dan tot verwarring en onwaarheid.

Voetnoten

[59] Letterlijk: zwart beest; schrikbeeld, voorwerp van afkeer en haat - de red.

[60] Fr. Engels, *L. Feuerbach etc.*, 4de Duitse druk, blz. 15; Russ. vert., Genève 1905, blz. 12/13. Meneer V. Tsjernov vertaalt het woord spiegelbeeld (Spiegelbild) in het Russisch letterlijk met ‘weerkaatsing van de spiegel’ en verwijt Plechanov dat deze de theorie van Engels ‘*aanzienlijk verwaterd*’ weergeeft, door in het Russisch gewoon ‘afbeelding’ en niet ‘spiegelbeeld’ te zeggen. Dat is muggezifterij. Het woord Spiegelbild wordt in het Duits ook gewoon in de betekenis van afbeelding (Abbild) gebruikt.

- [61] W. Iljin, *Het landbouwwraagstuk*, dl. 1. St. Petersburg 1908, blz. 195.
- [62] Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Parijs 1904, blz. 249-338: de invloed van Feuerbach op Marx; blz. 290-298: de analyse van de 'stellingen'.
- [63] Inleiding tot de Engelse vertaling van *De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap*, door Engels zelf in het Duits vertaald in de *Neue Zeit*, XI, 1, 1892/1893 nr. 1, blz. 15 e.v. De Russische vertaling - de enige, als ik me niet vergis - in de bundel *Het historische materialisme*, blz. 162, e.v. Het citaat is bij Bazarow te vinden in de *Bijdragen tot de filosofie van het marxisme*, blz. 64.
- [64] Hier is kennelijk een vergissing in de tekst geslopen: logischerwijs zou er moeten staan 'van het absolute' - de red.
- [65] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Werke*, dl. VI (1843), blz. 83, vergel. blz. 122.
- [66] Feuerbach, *Sämtliche Werke*, deel X, 1866, blz. 194/195.
- [67] *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Parijs 1875.
- [68] Dr. Albert Schweigler, *Geschichte der Philosophie im Umriß*, 15de druk, blz. 194.
- [69] Verg. V. Tsjernow, genoemd werk, blz. 64 e.v. De machist, die meneer Tsjernow is, neemt volkomen hetzelfde standpunt in als Bogdanow, die niet graag voor machist wil doorgaan. Het verschil zit hierin dat Bogdanow tracht het uiteenlopen van zijn en Engels' standpunt te *verdoezelen* en het als iets toevallig voor te stellen enz., terwijl Tsjernow voelt dat het gaat om een strijd zowel tegen het materialisme als tegen de dialectiek.
- [70] G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, 1792, blz. 253.

V.I. Lenin
Materialisme en empiriokriticisme
Hoofdstuk 3

De kennistheorie van het dialectische materialisme en van het empiriokriticisme.

III

1. Wat is materie? Wat is ervaring?

Met de eerste van deze vragen vallen de idealisten en de agnostici, onder wie ook de machisten, de materialisten voortdurend lastig, met de tweede de materialisten de machisten. Laten we proberen duidelijk te maken waarover het hier gaat.

Over het vraagstuk van de materie zegt Avenarius:

“Het fysieke” - “de materie” in het metafysische absolute begrip bestaat echter niet in de gelouterde “volle ervaring”, omdat de “materie” in dat begrip slechts een abstractum is: zij zou het totaal zijn van de tegenfactoren onder abstractie van iedere centrale factor. Daar echter in de principiële coördinatie, en dat betekent juist in de “volle ervaring”, een tegenfactor zonder centrale factor ondenkbaar (undenkbaar) is, zou ook een “materie” in het metafysische absolute begrip een algehele ongerijmdheid (Unding) zijn.’ (*Bemerkungen*, blz. 2 van het genoemde tijdschrift, § 119.)

Uit dit koeterwaals blijkt één ding: Avenarius duidt het fysieke of de materie aan als absolutum en metafysica, want volgens zijn theorie van de principiële coördinatie (of van de ‘volle ervaring’ - weer iets nieuws) kan de tegenfactor niet van de centrale factor, de omgeving niet van het *Ik*, het *niet-Ik* niet van het *Ik* (zoals Fichte zei) worden gescheiden. Wij hebben op de desbetreffende plaats al gezegd dat deze theorie een vermomd subjectief idealisme is; ook is het duidelijk van welke aard de aanvallen van Avenarius op de ‘materie’ zijn: de idealist ontkent het van het psychische onafhankelijke fysieke zijn en verwerpt derhalve het begrip dat de filosofie voor dit zijn heeft uitgewerkt. Avenarius ontkent niet dat de materie het ‘fysieke’ is (d.w.z. het bekendste en de mens rechtstreeks gegevene, aan welks bestaan niemand, buiten de bewoners van krankzinnigengestichten, twijfelt); hij eist alleen maar dat ‘zijn’ theorie van de onverbreekelijke verbinding van de omgeving en het *Ik* aanvaard wordt.

Mach drukt dezelfde gedachte eenvoudiger en zonder filosofische versierselen uit: ‘Wat wij materie noemen is een bepaalde wetmatige samenhang van *elementen* (“gevoelens”). (*Analyse van de gevoelens*, blz. 265). Mach meent met deze bewering een ‘radicale verandering’ in de gewone denkwijze tot stand te hebben gebracht. In werkelijkheid is dit het oeroude subjectieve idealisme, waarvan de naaktheid door het woordje ‘element’ wordt bedekt.

Tenslotte zegt de Engelse machist Pearson, die het materialisme verbitterd bestrijdt: ‘Nu kan er geen wetenschappelijke tegenwerping zijn tegen onze classificatie van bepaalde min of meer permanente groepen of zintuiglijke indrukken, als men deze verenigt en materie noemt. Dit brengt ons inderdaad zeer dicht bij de definitie van J. St. Mill van de materie als een “permanente mogelijkheid van gevoelens”, maar deze definitie van materie is volkomen verschillend van die van de materie als een ding dat beweegt’ (*The Grammar of Science*, 1900, 2de dr., blz. 249). Hier ontbreekt het vijgenblad ‘de elementen’ en de idealist reikt openlijk de hand aan de agnosticus.

De lezer ziet, dat al deze beschouwingen van de grondleggers van het empiriokriticisme zich volkomen en uitsluitend binnen het kader van het oeroude kennistheoretische vraagstuk van de verhouding tussen denken en zijn en tussen de gewaarwordingen en het fysieke bewegen. Er was de grenzeloze naïveteit van de Russische machisten nodig om hier iets te vinden, dat ook maar het geringste met de ‘nieuwste natuurwetenschap’ of met het ‘nieuwste positivisme’ te maken heeft. Alle filosofen die wij hebben aangehaald vervangen ten dele openlijk, ten dele bedekt de fundamentele filosofische lijn van het materialisme (van het zijn naar het denken, van de materie naar de gewaarwording) door de daaraan tegenovergestelde lijn van het idealisme. Hun ontkenning van de materie is de al lang geleden bekende oplossing van de kennistheoretische vraagstukken in de zin van de ontkenning van een uitwendige, objectieve bron van onze gewaarwordingen, van een objectieve, aan onze gewaarwordingen beantwoordende realiteit. En omgekeerd komt de erkenning van de filosofische richting, die door de idealisten en agnostici wordt ontkend, in de volgende definitie tot uitdrukking: de materie is datgene, dat door zijn inwerking op onze zintuigen de gewaarwording voortbrengt; de materie is de ons in de gewaarwording gegeven objectieve realiteit e.d.

Bogdanow, die doet of hij alleen tegen Beltow polemiseert en die lafhartig Engels uit de weg gaat, is verontwaardigd over zulke definities die zogenaamd ‘eenvoudige herhalingen blijken te zijn’ (*Empiriomonisme*, III, blz. XVI), en wel de ‘formule’ (*van Engels*, vergeet onze ‘marxist’ er aan toe te voegen), dat voor de ene richting in de filosofie de materie het primaire, de geest het secundaire is, terwijl voor de andere richting het omgekeerde het geval is. Alle Russische machisten herhalen geestdriftig de ‘weerlegging’ van Bogdanow! Intussen had zelfs een klein beetje nadenken deze mensen kunnen doen inzien dat het uit de aard der zaak niet mogelijk is een andere definitie van de beide laatste kennistheoretische begrippen te geven dan erop te wijzen, welke van de beide als het primaire word aangenomen. Wat betekent iets ‘definiëren’? Het betekent in de eerste plaats een gegeven begrip tot een ander, meer omvattend begrip te herleiden. Wanneer ik b.v. definieer: de ezel is een dier, dan herleid ik het begrip ‘ezel’ tot een meer omvattend begrip. Nu rijst de vraag: bestaan er meer omvattende begrippen, waarmee de kennistheorie zou kunnen opereren, dan de begrippen zijn en denken, materie en

gewaarwording, het fysieke en het psychische? Nee, dat zijn de verst gaande, de meest omvattende begrippen, waar de kennistheorie uit de aard der zaak (afgezien van de *steeds* mogelijke veranderingen in de *nomenclatuur*) tot nu toe niet bovenuit is gegaan. Alleen charlatanerie of uiterste bekrompenheid kan van deze beide 'reeksen' van de meest omvattende begrippen een 'definitie' eisen die niet uit een 'eenvoudige herhaling' zou bestaan; het ene of het andere wordt als het primaire aangenomen. Laten we de drie beschouwingen van de materie nemen die wij hierboven hebben aangehaald. Waarop komen zij alle neer? Op het feit dat deze filosofen van het psychische of het *Ik* naar het fysieke of de omgeving gaan, zoals van de centrale factor naar de tegenfactor - of van de gewaarwording naar de materie - of van de zintuiglijke waarneming naar de materie. Hebben Avenarius, Mach en Pearson in het wezen van de zaak een andere 'definitie', welke dan ook, van de fundamentele begrippen kunnen geven dan het wijzen op de *richting* van hun filosofische lijn? Hebben zij op een andere, op bijzondere wijze kunnen bepalen wat het *Ik*, wat gevoel en wat de zintuiglijke waarneming is? Het is voldoende de vraag duidelijk te stellen om te begrijpen wat voor een klinkklare nonsens de machisten te berde brengen, wanneer zij van de materialisten een definitie van de materie eisen die niet op een herhaling van de stelling zou neerkomen dat de materie, de natuur, het zijn en het fysieke het primaire, daarentegen de geest, het bewustzijn, de gewaarwording en het psychische het secundaire zijn.

De genialiteit van Marx en Engels kwam o.a. ook hierin tot uitdrukking dat zij het geleerde spel met nieuwe woorden, met verzonnen termen, met handige 'ismen' verachtten en eenvoudig en ronduit verklaarden: er bestaat een materialistische en een idealistische richting in de filosofie en daartussen verschillende schakeringen van het agnosticisme. De krampachtige pogingen om een 'nieuw' gezichtspunt in de filosofie te vinden kenmerken een even grote armoede van geest als die om een 'nieuwe' waardetheorie, een 'nieuwe' rentetheorie enz. te scheppen.

Carstanjen, een leerling van Avenarius, vertelt dat deze in een privé-gesprek heeft gezegd: 'Ik ken noch het fysieke, noch het psychische, maar alleen een derde iets.' Op de opmerking van een schrijver dat het begrip van dit derde niet door Avenarius is gegeven, antwoordde Petzoldt: 'Wij weten waarom hij zo'n begrip helemaal niet kon opstellen. Het "derde" heeft geen tegenbegrip (Gegenbegriff)... De vraag: Wat is alles (resp. het derde) 'is onlogisch gesteld.' (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, II, 329.) Petzoldt begrijpt dat men dit begrip niet kan definiëren. Maar hij begrijpt niet dat het wijzen op een 'derde' gewoon een uitvlucht is, want ieder van ons weet wat het fysieke en wat het psychische is, maar niemand van ons weet tegenwoordig wat het 'derde' is. Met deze uitvlucht wist Avenarius alleen maar de sporen uit, terwijl hij *in feite* het *Ik* (de centrale factor) tot het primaire en de natuur (de omgeving) tot het secundaire (de tegenfactor) verklaart.

Zeker, ook de tegenstelling tussen materie en bewustzijn is alleen binnen de grenzen van een zeer beperkt gebied van absolute betekenis: in het gegeven geval alleen binnen de grenzen van de fundamentele kennistheoretische vraag wat als primair en wat als secundair moet worden erkend. Buiten deze grenzen is de betrekkelijkheid van deze tegenstelling onbetwistbaar.

Laten we nu bekijken hoe het woord ‘ervaring’ in de empiriokritische filosofie wordt toegepast. De eerste paragraaf van de *Kritiek der zuivere ervaring* ontvouwt de volgende ‘veronderstelling’: ‘Een willekeurig deel van onze omgeving staat in zo’n verhouding tot de menselijke individuen dat als de een gegeven is, de anderen van een ervaring kon doen: “er wordt iets ervaren”, “iets is een ervaring” resp. “uit de ervaring ontstaan”, “van de ervaring afhankelijk”.’ (Blz. 1 van de Russ. vertaling.) De ervaring wordt dus steeds via dezelfde begrippen bepaald: *Ik* en de omgeving, waarbij de ‘leer’ van hun ‘onverbreekelijke’ verbinding voorlopig nog verborgen blijft. Dan verder: Het ‘synthetische begrip van de zuivere ervaring’, ‘namelijk van de ervaring als een verklaring die in al haar componenten enkel en alleen bestanddelen van onze omgeving tot voorwaarde heeft’ (1-2). Als we aanvaarden dat de omgeving onafhankelijk van de ‘verklaringen’ en ‘mededelingen’ van de mensen bestaat, dan ontstaat de mogelijkheid de ervaring materialistisch te interpreteren! Het ‘analytische begrip van de zuivere ervaring’: ‘als een mededeling waaraan niets is toegevoegd dat niet zelf weer ervaring is, dat bijgevolg in zichzelf niets anders dan ervaring is’ (2). Ervaring is ervaring. Er worden mensen gevonden, die deze quasi geleerde onzin voor werkelijke diepzinnigheid houden!

Er moet nog aan worden toegevoegd dat Avenarius in het tweede deel van de *Kritiek van de zuivere ervaring* de ‘ervaring’ als een ‘speciaal geval’ van het *psychische* beschouwt, haar indeelt in zakelijke waarden (sachhafte Werte) en gedachtenwaarden (gedankenhafte Werte) en verklaart, dat ‘de ervaring in ruimere zin’ ook deze laatste insluit en dat de ‘volle ervaring’ identiek is met de principiële coördinatie (*Bemerkungen*). In één woord: ‘de wens is de vader van de gedachte’. De ‘ervaring’ omvat de beide filosofische richtingen, zowel de materialistische als de idealistische, en sanctioneert hun vermenging. Terwijl onze machisten de ‘zuivere ervaring’ voor goede munt aannemen, wijzen in de filosofische literatuur de vertegenwoordigers van de meest uiteenlopende richtingen op gelijke wijze op het misbruik dat Avenarius van dit begrip maakt. ‘Wat zuivere ervaring moet zijn’, schrijft A. Riehl, ‘blijft bij Avenarius onbepaald en zijn verklaring “zuivere ervaring is ervaring waaraan niets is toegevoegd dan wat zelf weer ervaring is”, beweegt zich klaarblijkelijk in een cirkel.’ (*Systematische Philosophie*, Leipzig 1907, blz. 102.) De zuivere ervaring bij Avenarius, schrijft Wundt, betekent de ene keer willekeurige fantasie, een andere keer uitspraken, waaraan het karakter van ‘zakelijkheid’ wordt toegekend. (*Philosophische Studien*, band XIII, blz. 92/93.) Avenarius *breidt* het begrip *ervaring uit* (blz. 382). ‘Van de exacte definitie van de termen *ervaring* en *zuivere ervaring*’, schrijft Cauwelaert, ‘hangt de zin van

deze hele filosofie af. Men moet zeggen dat Avenarius niet de moeite heeft genomen een nauwkeurige definitie te geven'. (*Revue Neo-Scholastique*, 1907, februari, blz. 61) 'De vaagheid van de term ervaring bewijst Avenarius goede diensten' en zo grijpt hij tenslotte weer naar het versleten argument van het subjectieve idealisme (onder het mom van de bestrijding ervan), zegt Norman Smith. (*Mind*, dl. XV, blz. 29.)

'Ik verklaar hierbij plechtig dat de innerlijkste geest en de ziel van mijn filosofie is: de mens heeft helemaal niets buiten de ervaring en hij komt tot alles waartoe hij komt alléén door de ervaring...' Nietwaar, een vurige filosoof van de zuivere ervaring! Deze woorden zijn van de subjectieve idealist J. G. Fichte (*Sonnenklarer Bericht* enz. blz. 12). Het is uit de geschiedenis van de filosofie bekend dat de interpretatie van het begrip 'ervaring' de klassieke materialisten en idealisten van elkaar scheidde. In de tegenwoordige tijd omkleedt de professorale filosofie van allerlei schakeringen haar reactionaire aard met declamaties over de 'ervaring'. Alle immanentie-filosofen beroepen zich op de ervaring. Mach prijst in het voorwoord bij de tweede uitgave van zijn *Kennis en dwaling* het boek van professor W. Jerusalem, waarin wij lezen: 'Het aannemen van een goddelijk oerwezen is echter niet in tegenspraak met enigerlei ervaring' (*Der krit. Id.* etc, blz. 222.)

Men kan alleen maar medelijden hebben met de mensen die Avenarius en co. hebben geloofd, dat men door middel van het woordje 'ervaring' het 'verouderde' onderscheid tussen materialisme en idealisme te boven kan komen. Wanneer Walentinow en Joesjkewitsj Bogdanow, die van het zuivere machisme iets afweek, verwijten dat hij misbruik maakt van het woord 'ervaring', dan openbaren deze heren daarmee alleen maar hun eigen onwetendheid. Op dit punt is Bogdanow 'onschuldig': hij heeft *alleen* de warhoofderij van Mach en Avenarius slaafs overgenomen. Wanneer hij zegt: 'Het bewustzijn en de rechtstreekse psychische ervaring zijn identieke begrippen' (*Empiriomonisme*, II, 53), de materie is echter 'geen ervaring', maar 'iets onbekends dat al het bekende verwekt' (*Empiriomonisme*, III, XIII), dan interpreteert hij de ervaring *idealistisch*. En hij is natuurlijk niet de eerste [71] en niet de laatste die idealistische systeempjes op het woord 'ervaring' opbouwt. Wanneer hij de reactionaire filosofen antwoordt dat de pogingen om buiten de grenzen van de ervaring te treden in werkelijkheid 'alleen maar tot inhoudloze abstracties en tegenstrijdige beelden leiden, waarvan de elementen toch weer allemaal aan de ervaring worden ontleend' (I, 48), dan stelt hij tegenover de inhoudloze abstracties van het menselijke bewustzijn dat wat buiten deze mens en onafhankelijk van zijn bewustzijn bestaat, d.w.z. hij interpreteert de ervaring materialistisch.

Precies zo dwaalt ook Mach, ondanks zijn idealistische uitgangspunt (de lichamen zijn complexen van gevoelens of 'elementen'), niet zelden naar de materialistische interpretatie van het woord 'ervaring' af.

‘Niet vanuit onszelf filosoferen (nicht aus uns herausphilosophieren)’, zegt hij in de *Mechanica* (3de Duitse uitg. 1897, blz. 14), ‘maar aan de ervaring ontlennen.’ De ervaring wordt hier geplaatst tegenover het vanuit zichzelf filosoferen, d.w.z. als iets objectief, de mens van buitenaf gegeven, dus materialistisch uitgelegd. Nog een voorbeeld: ‘Dat wat wij in de natuur waarnemen prent zich ook onbegrepen en niet-geanalyseerd in onze voorstellingen in, die dan in de meest algemene en stabielste (stärkste) kenmerken de natuurverschijnselen navolgen (nachahmen). Wij bezitten nu in deze ervaringen een schat (Schatz), die steeds bij de hand is...’ (Idem, blz. 27). Hier wordt de natuur als het oorspronkelijke genomen en de gevoelens en de ervaring als het afgeleide. Als Mach zich ten aanzien van de fundamentele vraagstukken van de kennistheorie consequent aan dit gezichtspunt had gehouden, dan zou hij de mensheid tal van domme, idealistische ‘complexen’ hebben bespaard. Een derde voorbeeld: ‘De nauwe aansluiting van het denken aan de ervaring bouwt de moderne natuurwetenschap. De ervaring brengt een gedachte voort. Deze wordt verder gesponnen en weer met de ervaring vergeleken’ enz. (*Erkenntnis und Irrtum*, blz. 200). De bijzondere ‘filosofie’ van Mach wordt hier overboord geworpen en de schrijver gaat hier spontaan tot het gewone standpunt van de natuurkundigen over, die de ervaring materialistisch beschouwen.

De conclusie: het woord ‘ervaring’, waarop de machisten hun systemen opbouwen, heeft al sedert lang gediend tot verhulling van de idealistische systemen en dient er nu bij Avenarius en co. toe de eclecticische overgang van het idealistische naar het materialistische standpunt en omgekeerd mogelijk te maken. De verschillende ‘definities’ van dit begrip brengen alleen de beide fundamentele richtingen in de filosofie tot uitdrukking, die Engels zo duidelijk aan het licht heeft gebracht.

2. Plechanovs fout ten aanzien van het begrip ‘ervaring’

Plechanov schrijft op blz. X en XI van zijn voorwoord tot *L. Feuerbach* (uitg. v. 1905):

‘Een Duitse schrijver merkt op dat de *ervaring* voor het empiriokriticisme alleen een voorwerp van onderzoek en geenszins een middel tot kennis is. Is dat juist, dan verliest het tegenover elkaar zetten van empiriokriticisme en materialisme zijn zin en blijken beschouwingen of het empiriokriticisme ertoe geroepen is het materialisme te vervangen inhoudloos en overbodig te zijn’.

Dat is één kluwen verwarring.

F. Carstanjen, een van de meest ‘orthodoxe’ aanhangers van Avenarius, zegt in zijn artikel over het empiriokriticisme (antwoord aan Wundt), dat ‘voor de *Kritiek der zuivere ervaring* de ervaring niet middel tot kennis, maar voorwerp van onderzoek is’ [72]. Het komt er volgens Plechanov dus op neer dat het tegenover elkaar plaatsen van de opvattingen van Carstanjen en die van het materialisme geen zin heeft!

F. Carstanjen geeft bijna woordelijk Avenarius weer, die in zijn ‘Opmerkingen’ zijn opvatting van de ervaring als datgene wat wij voorhanden vinden (das Vorgefundene) pertinent plaatst tegenover de opvatting van de ‘ervaring als “middel tot kennis” in de zin van de heersende, innerlijk volkomen metafysische kennistheorieën’ (terz. pl., blz. 401). Hetzelfde zegt, in navolging van Avenarius, ook Petzoldt in zijn *Inleiding tot de filosofie van de zuivere ervaring* (dl. I, blz. 170). Het komt er volgens Plechanow dus op neer dat het tegenover elkaar stellen van de opvattingen van Carstanjen, Avenarius en Petzoldt enerzijds en die van het materialisme anderzijds geen zin heeft! Of Plechanov heeft Carstanjen en co. niet ‘tot het einde toe gelezen’, óf hij heeft zijn beroep op ‘een Duitse schrijver’ uit de zoveelste hand opgedaan.

Hoe moet men deze bewering van de meest op de voorgrond staande empiriocritici, die Plechanov niet heeft begrepen, opvatten? Carstanjen wil zeggen dat Avenarius in zijn *Kritiek van de zuivere ervaring* de ervaring, d.w.z. alle ‘menselijke mededelingen’ tot *voorwerp* van onderzoek heeft gemaakt. Avenarius onderzoekt hier niet, zegt Carstanjen (aang. art., blz. 50). of de mededelingen reëel zijn of dat zij b.v. op *spoken* betrekking hebben. Hij groepeert alleen, systematiseert, classificeert formeel alle mogelijke menselijke mededelingen, *zowel de idealistische als de materialistische* (blz. 53), zonder op de kern van het vraagstuk in te gaan. Carstanjen heeft volkomen gelijk, wanneer hij *dit* standpunt ‘scepticisme bij voorkeur’ noemt (blz. 213). Carstanjen verdedigt o.a. in dit artikel zijn dierbare meester tegen de (voor een Duitse professor) smadelijke beschuldiging van materialisme, die Wundt tegen hem had ingebracht. Maar ik vraag u, hoezo zijn wij materialisten? - dat is de zin van Carstanjens repliek - wanneer wij over de ‘ervaring’ spreken, dan doen wij dat volstrekt niet in de gewone gangbare betekenis die tot het materialisme leidt of daartoe zou kunnen leiden, maar in de zin van ons onderzoek van al datgene, wat de mensen als ervaring ‘mededelen’. Carstanjen en Avenarius houden de opvatting van de ervaring als middel tot kennis voor materialistisch (hetgeen wellicht ook meestal gebruikelijk, maar toch onjuist is, zoals wij aan het voorbeeld van Fichte hebben gezien), Avenarius zet zich af tegen de ‘heersende’ ‘metafysica’, die volhoudt dat de hersenen het orgaan van het denken zijn, zonder dat ze rekening houdt met de theorieën van introjectie en coördinatie. Onder het voorhanden gevondene (Vorgefundene) verstaat Avenarius juist de onverbreekelijke verbinding van het *Ik* en de omgeving, hetgeen tot een verwarde idealistische interpretatie van de ‘ervaring’ leidt.

Achter het woord ‘ervaring’ kunnen dus zonder enige twijfel zowel materialistische als idealistische filosofische richtingen en ook de ideeën van Hume en die van Kant verborgen zijn, maar in dit opzicht zijn noch de bepaling van de ervaring als voorwerp van onderzoek [73], noch de bepaling daarvan als middel tot kennis doorslaggevend. Speciaal de opmerkingen van Carstanjen tegen Wundt hebben niet de minste betrekking op het vraagstuk van het tegenover elkaar stellen van het empiriokriticisme en het

materialisme.

Als een merkwaardigheid maken wij er nog gewag van dat Bogdanow en Walentinow in hun antwoord aan Plechanov ten aanzien van dit punt allerm minst hebben bewezen dat zij een betere feitenkennis bezitten. Bogdanow verklaarde: het is ‘niet volkomen duidelijk’ (III, blz. XI), het is ‘zaak van de empiriocritici deze formulering te onderzoeken en de voorwaarden te aanvaarden of niet’. Een voordelig standpunt: ik ben geen machist en ben niet verplicht te onderzoeken in welke zin de een of andere Avenarius of Carstanjen over de ervaring spreekt! Bogdanow wenst van het machisme (en van de machistische warboel t.a.v. de ‘ervaring’) gebruik te maken, maar hij wil de verantwoording daarvoor niet op zich nemen.

De ‘zuivere’ empiriocriticus Walentinow heeft Plechanovs opmerking overgeschreven en openlijk een cancan gedanst, waarbij hij zich er vrolijk over maakte dat Plechanov de schrijver niet heeft genoemd en niet heeft verklaard waarover het ging (aang. werk, blz. 108/109). Daarbij heeft deze empiriokritische filosoof zelf over het wezen van de zaak *geen woord* gezegd, hoewel hij erkent dat hij Plechanovs opmerking ‘driemaal, zo niet vaker heeft gelezen’ (en er blijkbaar niets van heeft begrepen). Ja, die machisten toch!

3. Over causaliteit en noodzakelijkheid in de natuur

Het vraagstuk van de causaliteit is bijzonder belangrijk voor het bepalen van de filosofische richting van het een of andere allernieuwste ‘isme’ en daarom moeten wij bij dit vraagstuk iets uitvoeriger stilstaan.

Laten wij beginnen met de uiteenzetting van de materialistische kennistheorie ten aanzien van dit punt. De opvattingen van L. Feuerbach werden door hem bijzonder duidelijk in zijn eerder genoemde repliek aan R. Haym uiteengezet:

“De natuur en het verstand van de mens”, zegt Haym, “vallen bij hem (Feuerbach) volkomen uit elkaar en er ontstaat tussen hen een kloof, waarover men noch van deze naar gene, noch van gene naar deze kant kan komen”. Haym grondt dit verwijt hoofdzakelijk op par. 48 van *Het wezen van de religie*, waar geschreven staat dat “de natuur alleen door zichzelf te vatten is, dat de noodzakelijkheid daarvan geen menselijke of logische, metafysisch of mathematische, d.w.z. geen abstracte is, dat de natuur alleen het wezen is waaraan geen menselijke maatstaf kan en mag worden aangelegd, hoewel wij haar verschijnselen vergelijken en duiden om ze voor ons begrijpelijk te maken door algemeen menselijke begrippen en uitdrukkingen zoals orde, doel, wet toe te passen die wij volgens de aard van onze taal wel moeten toepassen”. Wat betekent dit? Wordt hiermee gezegd dat er in de natuur geen orde bestaat, dat bijvoorbeeld op de herfst de zomer, op het voorjaar de winter, op de winter de herfst volgt? Geen doel,

zodat er dus bijvoorbeeld tussen de long en de lucht, tussen het licht en het oog, tussen de klank en het oor geen overeenstemming bestaat? Geen wet, zodat dus bijvoorbeeld de aarde zich nu eens in een ellips, dan weer in een kring, nu eens in één jaar, dan weer in een kwartier om de zon beweegt? Wat een onzin! Wat wil deze paragraaf dus zeggen? Niets anders dan onderscheid maken tussen dat wat tot de natuur en dat wat tot de mens behoort; hij beweert niet dat er aan de woorden of voorstellingen van orde, doel, wet niet iets werkelijks in de natuur beantwoordt, hij loochent alleen de identiteit van denken en zijn, hij loochent alleen dat zij net zo in de natuur als in het hoofd of de zinnen van de mens bestaan. Orde, doel, wet zijn woorden waarmee de mens de werken van de natuur in *zijn* taal vertaalt om ze te begrijpen; het zijn geen woorden zonder zin, d.w.z. woorden zonder inhoud (nicht sinn — d.h. gegenstandlose Worte) maar niettemin moet ik tussen het origineel en de vertaling onderscheid maken. Orde, doel, wet drukken namelijk in de zin van de mens iets willekeurigs uit.

Het theïsme trekt uit de toevalligheid van de orde, van de doel- en wetmatigheid van de natuur immers *uitdrukkelijk* de conclusie van een willekeurige oorsprong ervan, van een van de natuur onderscheiden wezen, dat in de op zichzelf onsamenvangende (an sich dissolute), tegenover alle regels onverschillige natuur orde, doel en wetmatigheid heeft gebracht. Het theïstische verstand... is het verstand in tegenspraak tot de natuur, het voor het wezen van de natuur absoluut zin en begriploze verstand. Het theïstische verstand scheurt de natuur uiteen in twee wezens, in een materieel en een formeel of geestelijk wezen'. (*Werke*, band VII, 1903, blz. 518-520.)

Feuerbach erkent dus de objectieve wetmatigheid in de natuur, de objectieve causaliteit, die door de menselijke voorstellingen van orde, wet enz. slechts bij benadering juist worden weerspiegeld. De erkenning van de objectieve wetmatigheid van de natuur is bij Feuerbach onverbrekkelijk verbonden met de erkenning van de objectieve realiteit van de buitenwereld, van de voorwerpen, lichamen, dingen, die in ons bewustzijn worden weerspiegeld. De opvattingen van Feuerbach zijn consequent materialistisch. En elke andere opvatting, juister gezegd elke andere filosofische richting ten aanzien van de causaliteit, de ontkenning van de objectieve wetmatigheid, causaliteit, noodzakelijkheid in de natuur, rekent Feuerbach terecht tot de fideïstische richting. Want het is inderdaad duidelijk dat de subjectivistische lijn ten aanzien van de causaliteit, het afleiden van de orde en noodzakelijkheid in de natuur niet uit de objectieve buitenwereld, maar uit het bewustzijn, het verstand, de logica e.d., niet alleen het menselijke verstand van de natuur scheidt, niet alleen het tegenover het tweede plaatst, maar ook de natuur tot een *deel* van het verstand maakt in plaats van het verstand als een deel van de natuur te beschouwen. De subjectivistische richting ten aanzien van de causaliteit is filosofisch idealisme (tot welks variëteiten de causaliteitstheorieën van Hume en Kant behoren), d.w.z. een min of meer verzwakt, verwaterd fideïsme. Het erkennen van de objectieve wetmatigheid van de natuur en van de bij benadering juiste

weerspiegeling van deze wetmatigheid in het hoofd van de mens is materialisme.

Wat Engels betreft, deze had als ik mij niet vergis geen aanleiding om speciaal ten aanzien van de causaliteit zijn materialistische standpunt tegenover de andere richtingen te plaatsen. Dat was voor hem niet nodig nadat hij in het meer fundamentele vraagstuk van de objectieve realiteit van de buitenwereld in het algemeen zich nadrukkelijk van alle agnostici had afgegrensd. Wie echter ook maar enigszins aandachtig zijn filosofische werken heeft gelezen, die moet het duidelijk zijn dat Engels ook niet een schijn van twijfel aan het bestaan van de objectieve wetmatigheid, de causaliteit, de noodzakelijkheid in de natuur heeft toegelaten. Wij beperken ons tot enige voorbeelden. Direct in het eerste hoofdstuk van de *Anti-Dühring* zegt Engels: ‘Om deze afzonderlijke delen (van het totale beeld van de verschijnselen der wereld) te leren kennen moeten wij hen uit hun natuurlijke of historische verband losmaken en ze, ieder op zichzelf, op hun geaardheid, bijzondere oorzaken, werkingen enz. onderzoeken.’ (5/6) Het is duidelijk, dat dit natuurlijke verband, de samenhang van de natuurverschijnselen, objectief bestaat. Engels legt speciaal de nadruk op de dialectische opvatting van oorzaak en gevolg. ‘...dat oorzaak en gevolg voorstellingen zijn, die slechts bij toepassing op het afzonderlijke geval gelden; die echter, zodra wij het afzonderlijke geval in zijn samenhang met het wereldgeheel beschouwen, samenvallen, zich oplossen in de visie van de universele wisselwerking, waar oorzaken en gevolgen voortdurend van plaats wisselen en dat wat nu of hier gevolg is daar of dan oorzaak wordt en omgekeerd’ (8). De menselijke opvatting van oorzaak en gevolg vereenvoudigt steeds enigermate de objectieve samenhang van de natuurverschijnselen, weerspiegelt die slechts bij benadering, doordat ze deze of gene kanten van het ene, ondeelbare wereldproces kunstmatig isoleert. Wanneer wij vinden dat de wetten van het denken met de natuurwetten overeenkomen, dan is dat, zegt Engels, zeer begrijpelijk wanneer wij in aanmerking nemen dat denken en bewustzijn ‘producten van het menselijke brein zijn en dat de mens zelf een natuurproduct’ is. Waarbij het dan vanzelf spreekt, dat de ‘voortbrengselen van het menselijke brein, die tenslotte ook natuurproducten zijn, niet in tegenspraak maar in overeenstemming zijn met het overige natuurverband (Naturzusammenhang)’. Het is onbetwistbaar dat er een natuurlijke objectieve samenhang in de natuur van de wereldverschijnselen bestaat. Over ‘natuurwetten’ en ‘natuurnoodzakelijkheden (Naturnotwendigkeiten)’ spreekt Engels voortdurend, zonder het nodig te oordelen de algemeen bekende stellingen van het materialisme speciaal uiteen te zetten.

Ook in *Ludwig Feuerbach* lezen wij over ‘de algemene wetten van de beweging, zowel van de buitenwereld als van het menselijke denken - twee reeksen van wetten die in wezen identiek, naar hun uitdrukking echter in zoverre verschillend zijn, dat het menselijke brein ze bewust kan toepassen, terwijl zij zich in de natuur en tot nu toe ook grotendeels in de menselijke geschiedenis op onbewuste wijze, in de vorm van uiterlijke noodzakelijkheid, te midden van een eindeloze reeks van schijnbare toevalligheden

manifesteren' (38). En tot de oude natuurfilosofie richt Engels het verwijt dat zij 'het nog onbekende, werkelijke verband' (tussen de natuurverschijnselen) 'verving door een denkbeeldig, fantastisch verband.' De erkenning van de objectieve wetmatigheid, causaliteit, noodzakelijkheid in de natuur wordt bij Engels zeer duidelijk uitgesproken naast de onderstreping van het relatieve karakter van onze, d.w.z. de menselijke, benaderende weerspiegeling van deze wetmatigheid in deze of gene begrippen.

Overgaande tot J. Dietzgen moeten wij eerst een van de talloze verdraaiingen door onze machisten vaststellen. Een van de schrijvers van *Bijdragen "tot" de filosofie van het marxisme*, de heer Gelfond, verklaart: De hoofdpunten van Dietzgens wereldbeschouwing kunnen in de volgende stellingen worden samengevat: "...9. De causale afhankelijkheid die wij aan de dingen toeschrijven is in werkelijkheid in de dingen zelf niet vervat" (248). *Dat is klinkklare nonsens*. De heer Gelfond, wiens eigen opvattingen een waar mengelmoes van materialisme en agnosticisme vormen, heeft J. Dietzgen *schandelijk vervalst*. Zeker, men kan bij Dietzgen een niet gering aantal verwardheden, onnauwkeurigheden en fouten vinden, die de harten van de machisten verblijden en iedere materialist aanleiding geven Dietzgen als een niet geheel consequente filosoof te beschouwen. Maar om de materialist Dietzgen de directe ontkenning van de materialistische opvatting inzake de causaliteit in de schoenen te schuiven daartoe zijn alleen de Gelfonds, alleen de Russische machisten in staat.

'De objectieve wetenschappelijke kennis', zegt Dietzgen in *Het wezen van de menselijke hoofdarbeid* (Duitse uitg., 1903), 'wordt haar oorzaken niet gewaar door geloof of speculatie, maar door de ervaring, door inductie niet a priori, maar a posteriori. De natuurwetenschap zoekt haar oorzaken niet buiten of achter de verschijnselen, maar in deze of door middel ervan' (blz. 94/95). 'Oorzaken zijn producten van het denkvermogen. Zij zijn er weliswaar geen zuivere producten van, maar zijn door het denkvermogen in verbinding met zinnelijk materiaal voortgebracht. Dit zinnelijke materiaal geeft aan de aldus voortgebrachte oorzaak haar objectieve bestaan. Zoals wij van de waarheid eisen dat zij de waarheid van een objectief verschijnsel is, zo eisen wij van de oorzaak dat zij werkelijk is, dat zij oorzaak van een objectief gegeven gevolg is' (blz. 98/99). 'De oorzaak van een zaak is haar samenhang'. (Blz. 100.)

Hieruit ziet men dat de heer Gelfond een bewering heeft gedaan die *lijnrecht in strijd is niet de werkelijkheid*. De wereldbeschouwing van het materialisme die door Dietzgen wordt uiteengezet erkent de 'causale afhankelijkheid' die 'in de dingen zelf' is 'vervat'. Voor zijn machistische hutspot had de heer Gelfond er behoefte aan de materialistische en de idealistische lijn inzake de causaliteit te verwarren.

Laten wij tot deze tweede lijn overgaan.

Bij Avenarius vindt men een duidelijke verklaring van de uitgangspunten van zijn filosofie in dit vraagstuk in zijn eerste werk: *Filosofie als het denken van de wereld volgens het principe van het*

geringste krachtsverbruik. In § 81 lezen wij: ‘Zo min als we de kracht, die de beweging veroorzaakt, ervaren (erfahren), ervaren wij de *noodzakelijkheid* van een beweging... Wat wij ervaren (erfahren) is altijd slechts: dat het ene op het andere volgt.’ Hier hebben wij het standpunt van Hume in zijn zuiverste gestalte voor ons: de gewaarwording en de ervaring zeggen ons niets over welke noodzakelijkheid dan ook. Een filosoof die (op grond van het beginsel van de ‘economie van het denken’) beweert dat de gewaarwording het enig bestaande is, kon tot geen andere gevolgtrekking komen. ‘Voor zover dus’, lezen wij verder, ‘de voorstelling van de *causaliteit* kracht en noodzakelijkheid of dwang als integrerende bestanddelen van het verschijnen van het gevolg eist, valt zij daarmee.’ (§ 82.) ‘Noodzakelijkheid brengt dus een bepaalde graad van de waarschijnlijkheid tot uitdrukking, waarmee het zich voordoen van het gevolg wordt verwacht.’ (§ 83, these.)

Dat is uitgesproken subjectivisme in het vraagstuk van de causaliteit. En men kan, als men enigszins consequent wil blijven en de objectieve realiteit niet als bron van onze gevoelens erkent, ook tot geen ander resultaat komen.

Laten wij Mach nemen. In een speciaal hoofdstuk over ‘Causaliteit en verklaring’ (*Wärmelehre*, 2de druk, 1900, blz. 432 — 439) lezen wij: ‘Toch blijft de kritiek van Hume’ (op het begrip van de causaliteit) ‘van kracht.’ Kant en Hume lossen het vraagstuk van de causaliteit verschillend op (met andere filosofen houdt Mach zelfs geen rekening!); en ‘wij sluiten ons bij de oplossing van Hume aan’. ‘Een andere dan een *logische*’ (curs. van Mach) ‘noodzakelijkheid, bijvoorbeeld een fysieke, bestaat er nu eenmaal niet.’ Dat is juist de opvatting waartegen Feuerbach zo vastberaden gestreden heeft. Mach denkt er niet aan zijn verwantschap met Hume te loochenen. Alleen de Russische machisten konden het zover brengen te beweren dat het agnosticisme van Hume ‘verenigbaar’ is met het materialisme van Marx en Engels. In de *Mechanika* van Mach lezen wij: ‘Er bestaat in de natuur geen oorzaak en gevolg.’ (3de druk, 1897, blz. 474.) ‘Overigens heb ik herhaaldelijk uiteengezet dat alle vormen van de wet der causaliteit aan subjectieve drijfveren (Trieben) ontspruiten; voor de natuur bestaat geen noodzakelijkheid daaraan te beantwoorden.’ (495.)

Hierbij moet worden opgemerkt dat onze Russische machisten met verbazingwekkende naïviteit het vraagstuk van de materialistische of idealistische richting van alle beschouwingen over de wet der causaliteit verwisselen met de kwestie van de een of andere formulering van deze wet. Zij hebben de Duitse empiriokritische professoren geloofd dat het voldoende is ‘functionele betrekking’ te zeggen om daaruit een ontdekking van het ‘nieuwste positivisme’ te laten ontstaan, alsmede een verlossing van het ‘fetisjisme’ van uitdrukkingen als ‘noodzakelijkheid’, ‘wet’ e.d. Dat is natuurlijk nonsens, en Wundt had volkomen gelijk toen hij zich over deze *woordveranderingen* vrolijk maakte die niets aan het wezen van

de zaak veranderen. (Blz. 383 en 388 van het gecit. opstel in 'Philosophische Studien'.) Mach zelf spreekt over 'alle vormen' van de wet van de causaliteit en in *Kennis en dwaling* (2de druk, blz. 278) maakt hij het vanzelfsprekende voorbehoud dat het begrip functie 'de afhankelijkheid van de elementen van elkaar' alleen dan nauwkeuriger kan uitdrukken wanneer de mogelijkheid is verkregen de resultaten van het onderzoek in *meetbare* grootheden uit te drukken, hetgeen zelfs in zulke wetenschappen als de chemie slechts ten dele is bereikt. Onze machisten, die de professorale ontdekkingen vol vertrouwen accepteren, schijnen te menen dat Feuerbach (om over Engels maar niet te spreken) niet wist dat de begrippen orde, wetmatigheid e.d. onder bepaalde voorwaarden door een mathematisch bepaalde functionele betrekking kunnen worden uitgedrukt!

Het kennistheoretisch werkelijk belangrijke vraagstuk dat de filosofische richtingen scheidt bestaat niet hierin, welke mate van nauwkeurigheid onze beschrijvingen van de causale samenhang hebben bereikt en of deze in een exacte mathematische formule kunnen worden uitgedrukt, maar daarin, of de bron van onze kennis van deze samenhangen de objectieve wetmatigheid van de natuur is dan wel de gesteldheid van onze geest, het daaraan eigen zijnde vermogen om zekere waarheden a priori te erkennen enz. Dat is het vraagstuk dat de materialisten Feuerbach, Marx en Engels onherroepelijk scheidt van de agnostici (humeïsten) Avenarius en Mach.

In sommige passages van zijn werken 'vergeet' Mach - het zou een zonde zijn hem consequentie te verwijten - niet zelden dat hij het met Hume eens is, inclusief zijn subjectivistische theorie van de causaliteit, terwijl hij 'eenvoudig' als natuurkundige, d.w.z. spontaan vanuit het materialistische standpunt oordeelt. Zo lezen wij bijvoorbeeld in de *Mechanica* over 'de gelijkvormigheid... die de natuur ons in haar verschijnselen leert vinden' (blz. 182 van de Franse vert.). Wanneer wij in de natuurverschijnselen gelijkvormigheid *vinden*, betekent dit dan dat die gelijkvormigheid objectief, buiten onze geest bestaat? Nee. Over hetzelfde vraagstuk van de gelijkvormigheid van de natuur brengt Mach zulke opvattingen te berde: 'De macht die ons tot completering van de half waargenomen feiten in gedachten aandrijft is de associatie. Deze wordt krachtig versterkt door de herhaling. Zij lijkt ons dan een vreemde, van onze wil en de afzonderlijke feiten onafhankelijke kracht, die de gedachten *en*' (curs. van Mach) 'de feiten dirigeert en beide in overeenstemming met elkaar houdt als een beide beheersende *wet*. Dat wij ons in staat beschouwen met behulp van zo'n wet te profeteren bewijst slechts (!) de toereikende gelijkvormigheid van onze omgeving maar staft volstrekt niet de *noodzakelijkheid* dat de voorspelling zal uitkomen'. (*Wärmelehre*, blz. 383).

Het komt er dus op neer dat men de een of andere noodzakelijkheid *buiten* de gelijkvormigheid van de omgeving, d.w.z. van de natuur, kan en moet zoeken! Waar men ze echter wel moet zoeken, dat is een

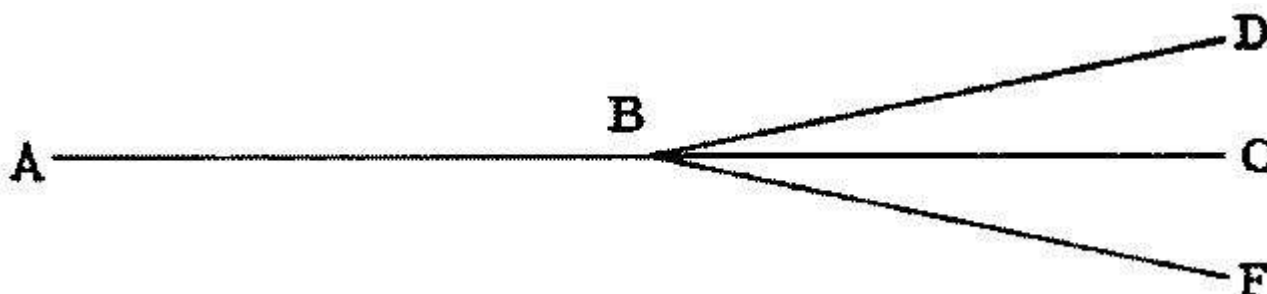
geheim van de idealistische filosofie, die bang is het kenvermogen van de mens als een eenvoudige weerspiegeling van de natuur te erkennen. In zijn laatste werk *Kennis en dwaling* definieert Mach de natuurwet zelfs als ‘beperking van de verwachting’ (2de dr., blz., 450 e.v.)! Het solipsisme moet toch altijd het zijne hebben.

Laat ons de positie van andere schrijvers van dezelfde filosofische richting beschouwen. De Engelsman Karl Pearson drukt zich hierover met de hem eigen beslistheid als volgt uit: ‘De wetten van de wetenschap zijn eerder producten van de menselijke geest dan factoren van de buitenwereld.’ (*The Grammar of Science*, 2de dr., blz. 36.) ‘Zowel de dichters als de materialisten, die de natuur beschouwen als de soeverein (sovereign) van de mens, vergeten te vaak dat de orde en de gecompliceerdheid van de verschijnselen die zij bewonderen op zijn minst evenzeer een product van de bekwaamheden van de mens tot kennis zijn als zijn eigen herinneringen en gedachten’. (185.) ‘De breed omvattende aard van de natuurwet is aan de *vindingrijkheid* van de menselijke geest te danken’. (Idem.) ‘*De mens is de schepper van de natuurwet*’, aldus de vierde paragraaf van het derde hoofdstuk. ‘Het heeft meer zin te beweren dat de mens aan de natuur de wetten geeft dan de omgekeerde bewering dat de natuur aan de mens de wetten geeft’, hoewel de waardige professor spijtig moet toegeven dat deze laatste (materialistische) opvatting ‘in onze tijd helaas al te zeer verbreid is’ (blz. 87). In het vierde hoofdstuk, dat aan de causaliteit is gewijd, formuleert Pearson in § 11 de volgende *stelling*: ‘*De noodzakelijkheid behoort tot de wereld der begrippen en niet tot de wereld der waarnemingen.*’ Er moet worden opgemerkt (lat voor Pearson de waarnemingen of zintuiglijke indrukken ‘juist’ de buiten ons bestaande werkelijkheid ‘zijn’. ‘In de gelijkvormigheid, waarmee bepaalde reeksen van waarnemingen herhaaldelijk voorkomen (in de routine van de waarnemingen) ligt dus geen innerlijke noodzakelijkheid, maar het is een noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van denkende wezens dat er een routine in de waarnemingen bestaat. Da noodzakelijkheid ligt dus in de aard van het denkende wezen en niet in de waarnemingen zelf. Zij is dus een product van het kenvermogen.’ (Blz. 139.)

Onze machist, met wie E. Mach ‘zelf’ zich herhaaldelijk ten volle solidair verklaart, is op deze wijze veilig bij het zuiver kantiaanse idealisme aangeland: de mens geeft de natuur de wetten, maar de natuur geeft die niet aan de mens! Voor ons is hier niet de herhaling van de aprioriteitsleer van Kant van belang - deze bepaalt niet de idealistische richting in de filosofie, maar is alleen een bijzondere formulering van deze richting - maar het feit dat hier verstand, denken, bewustzijn voor het primaire en de natuur voor het secundaire worden verklaard. Niet het verstand is een deel van de natuur, een van haar hoogste producten, de weerspiegeling van haar processen, maar de natuur is veeleer een bestanddeel van het verstand, welk verstand dan, zoals vanzelf spreekt, van het gewone, eenvoudige, algemeen bekende menselijke verstand tot een, zoals J. Dietzgen zei, ‘mateloos verstandig iets’, tot een mystiek, goddelijk verstand wordt

verheven. De formule van Kant en Mach: 'de mens geeft aan de natuur de wetten', is een formule van het fideïsme. Wanneer onze machisten grote ogen opzetten als zij bij Engels lezen dat het fundamentele kenmerk van het materialisme hierin bestaat, dat de natuur en niet de geest als het primaire wordt aangenomen, dan toont dit alleen aan in welke geringe mate zij in staat zijn de werkelijk belangrijke filosofische richtingen te onderscheiden van het professorale spel met geleerdheid en opgeschroefde woorden.

J. Pelzoldt, die de leer van Avenarius in zijn boek van twee delen uiteenzet en ontwikkelt, kan als een uitstekend voorbeeld van de reactionaire scholastiek van het machisme dienen. Hij doceert: 'Nog steeds - honderdvijftig jaar na Hume - verlammen substantialiteit en causaliteit de moed van de denker.' (*Inleiding tot de filosofie van de zuivere ervaring*, dl. 1. blz. 31.) Natuurlijk zijn die solipsisten het 'moedigst', die gewaarwording zonder organische materie, gedachte zonder hersenen, een natuur zonder objectieve wetmatigheid hebben ontdekt! 'Zo kleeft er ook aan de laatste van de causaliteitsformuleringen, aan de door ons nog niet genoemde formulering van de *noodzakelijkheid* van het gebeuren of de *natuurnoodzakelijkheid* iets onklaars en mystieks', de idee van het 'fetisjisme', het 'antropomorfisme' enz. (32 en 34). Die arme mystici Feuerbach, Marx en Engels! Zij hebben de hele tijd over de natuurnoodzakelijkheid gesproken en bovendien de aanhangers van de richting van Hume theoretische reactionairen genoemd... Pelzoldt is boven elk 'antropomorfisme' verheven. Hij heeft de grote 'wet van het voor niet meer dan één uitleg vatbaar zijnde' ontdekt, die elke onduidelijkheid, ieder spoor van 'fetisjisme' enz. enz. enz. uit de weg ruimt. Een voorbeeld: het parallellogram van krachten (blz. 35). Men kan het nooit 'bewijzen', het moet als een feit van de 'ervaring' worden aanvaard. Men kan niet toegeven dat een lichaam zich bij eenzelfde stoot op verschillende manieren beweegt. 'Wij kunnen niet toegeven dat in de natuur zo'n onbepaaldheid en willekeur heersen, wij moeten van haar bepaaldheid, wetmatigheid eisen.' (35) Zo, zo. Wij eisen van de natuur wetmatigheid. De bourgeoisie eist van haar professoren een reactionaire houding. 'Ons denken eist van de natuur bepaaldheid en de natuur voldoet steeds aan deze eis, ja, wij zullen zien dat zij in zekere zin gedwongen is daaraan te voldoen.' (36) Waarom beweegt zich het lichaam bij een stoot volgens de lijn *AB* naar *C* en niet naar *D* of *E* enz?



‘Waarom kiest de natuur geen van de oneindig vele andere richtingen?’ (37) Omdat zij dan ‘voor meer dan één uitleg vatbaar’ zou zijn, terwijl de grote empiriokritische ontdekking van Joseph Petzoldt *het voor niet meer dan één uitleg vatbare* eist.

Met zulke onbeschrijflijke nonsens vullen de ‘empiriocritici’ tientallen bladzijden!

‘...Wij hebben herhaaldelijk de mening laten doorschemeren dat onze stelling haar macht niet uit een som van op zichzelf staande ervaringen put, maar dat wij de geldigheid ervan (seine Geltung) van de natuur eisen. En inderdaad, nog voordat zij een wet is, is zij voor ons een beginsel waarmee wij de werkelijkheid tegemoet treden, een postulaat. Zij geldt vergelijkenderwijze a priori, onafhankelijk van de op zichzelf staande ervaring. Nu zou het weliswaar een filosofie van de zuivere ervaring niet goed passen waarheden a priori te doceren en daarmee in de onvruchtbare metafysica terug te vallen. Haar a priori zal steeds slechts een logisch, nooit een psychologisch en metafysisch iets kunnen zijn.’ (40.) Welzeker, wanneer men het a priori een logisch iets noemt, dan verdwijnt heel het reactionaire van deze idee en stijgt zij tot de hoogte van het ‘nieuwste positivisme’!

Er kan van een bepaaldheid van de psychische verschijnselen, die niet voor meer dan één uitleg vatbaar is, geen sprake zijn, leert ons Petzoldt verder; de rol van de fantasie, de betekenis van de grote uitvinders enz. zijn hier uitzonderingen; ‘een natuurwet of een wet van de geest duldt echter generlei uitzonderingen’ (65). Wij hebben hier de zuiverste metafysicus voor ons, die geen notie heeft van de relativiteit van het verschil tussen het toevallige en het noodzakelijke.

Men zal zich tegenover mij, vervolgt Petzoldt, misschien beroepen op de motivering van de historische gebeurtenissen en de ontwikkeling van het karakter in de dichtkunst. ‘Wanneer wij aandachtig toezien zullen wij niets van dit, slechts voor één uitleg vatbare, vinden. Er bestaat geen historisch gebeuren en geen drama waarin wij ons, onder gelijke psychische voorwaarden, de deelnemers niet ook anders optredend zouden kunnen voorstellen.’ (73.) ‘Het blijkt dat het alleen voor één uitleg vatbaar zijnde op psychologisch gebied niet alleen ontbreekt, maar wij hebben zelfs het recht om het ontbreken ervan van de werkelijkheid te *eisen*’ (curs. v. Petzoldt). ‘Onze leer wordt daardoor tot een *postulaat* verheven... d.w.z. tot de rang van een feit dat wij als de noodzakelijke voorwaarde van een veel vroegere ervaring, als haar logische a-priori erkennen’ (curs. v. Petzoldt, blz. 76).

Met dit ‘logische a-priori’ opereert Petzoldt in beide delen van zijn ‘Inleiding’, evenals in het in het jaar 1906 verschenen boekje *Wereldproblemen van een positivistisch standpunt gezien* [74]. Wij hebben hier het tweede voorbeeld van een vooraanstaande empiriocriticus voor ons, die ongemerkt tot het kantianisme is afgezakt en die de meest reactionaire leerstellingen met een ietwat, andere saus opdient. En dat is niet toevallig, want de leer van de causaliteit van Mach en Avenarius is in haar grondslag een idealistische

leugen, hoe men ook probeert dit door hoogdravende frases over ‘positivisme’ te bemantelen. Het onderscheid tussen de leer van de causaliteit van Hume en die van Kant is een onderscheid van de tweede orde tussen twee agnostici, die wat het wezen van de zaak, d.w.z. het loochenen van de objectieve wetmatigheid van de natuur betreft met elkaar overeenstemmen, waardoor zij zichzelf onvermijdelijk tot deze of gene idealistische gevolgtrekkingen veroordelen. Een ietwat ‘conscientieuzer’ empiriocriticus dan J. Petzoldt, Rudolf Willy, die zich voor zijn verwantschap met de immanentiefilosofen schaamt, verwerpt bijvoorbeeld de hele theorie van het ‘slechts voor één uitleg vatbaar zijn’ van Petzoldt als iets dat niets anders dan ‘logisch formalisme’ is. Verbeterd R. Willy echter zijn positie doordat hij zich van Petzoldt losmaakt? Geenszins. Want hij verloochent het kantiaanse agnosticisme uitsluitend ten gunste van het agnosticisme van Hume: ‘Wij weten immers al lang (sedert Hume)’, schrijft hij, ‘dat de “noodzakelijkheid” alleen een zuiver logische (geen “transcendentale”) of, zoals ik nog liever zou willen zeggen (en reeds een keer gezegd heb), een zuiver taalkundig kenteken (sprachliches Merkmal is.’ (R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, München 1905, blz. 91; cf. 173, 175.)

De agnosticus noemt onze materialistische opvatting van de noodzakelijkheid ‘transcendentiaal’, want iedere erkenning van de objectieve, in de ervaring gegeven realiteit is van het standpunt van de ‘schoolwijsheid’ van Kant en Hume die Willy niet verwerpt, maar alleen maar wat oppoetst, een ongewettigde ‘transcensus’.

Op dezelfde weg van het agnosticisme raakt voortdurend een van de Franse vertegenwoordigers van de door ons behandelde filosofische richting, Henri Poincaré, een groot fysicus en een kleine filosoof, wiens vergissingen P. Joesjkewitsj natuurlijk voor het laatste woord van het nieuwste positivisme uitgeeft, van een dermate ‘nieuw’ positivisme, dat er zelfs een nieuw ‘isme’ voor nodig was: empiriosymbolisme. Voor Poincaré (wij zullen zijn hele opvatting in het hoofdstuk over de nieuwe fysica bespreken) zijn de natuurwetten symbolen, conventies, die de mens zich ‘gemakshalve’ schept. ‘De enige werkelijk objectieve realiteit is de innerlijke harmonie van de wereld’, waarbij Poincaré datgene objectief noemt, wat algemene geldigheid heeft, wat door de meeste mensen of door allen wordt aanvaard [75], d.w.z. hij heft zuiver subjectief de objectieve waarheid op, zoals alle machisten dat doen. Op de vraag of deze harmonie zich *buiten ons* bevindt antwoordt hij categorisch: ‘zonder enige twijfel: neen’. Het spreekt vanzelf dat de oeroude filosofische lijn van het agnosticisme door een nieuwe terminologie niet in het geringste wordt veranderd, want het wezen van de ‘originele’ theorie van Poincaré komt neer op ontkenning van de objectieve realiteit en van de objectieve wetmatigheid in de natuur (hoewel hij volstrekt niet consequent blijft). Het is daarom volkomen natuurlijk dat, in tegenstelling tot de Russische machisten die de nieuwe formuleringen van de oude fouten voor allernieuwste ontdekkingen houden, de Duitse kantianen dergelijke opvattingen hebben begroet als een overgang naar hun kant, naar de kant van

het agnosticisme, in een fundamenteel filosofisch vraagstuk. ‘De Franse mathematicus Henri Poincaré’, lezen wij bij de kantiaan Philipp Frank, ‘heeft het standpunt verdedigd dat vele van de algemeenste stellingen van de theoretische natuurwetenschap (bijv. de wet van de traagheid, de stelling van het behoud van energie enz.), waarvan men vaak niet weet of zij van empirische of aprioristische oorsprong zijn, in werkelijkheid noch het een, noch het ander zijn, dat zij zuiver conventionele, van de menselijke willekeur afhankelijke voorstellingen zijn.’ ‘Op deze wijze’, zegt de kantiaan geestdriftig, ‘vernieuwt de nieuwste natuurfilosofie op verrassende wijze de grondgedachte van het kritische idealisme dat de ervaring slechts een omlijsting opvult die de mens reeds van nature meebrengt...’

Wij hebben dit voorbeeld aangehaald om de lezer een aanschouwelijk beeld te geven van de mate van naïveteit van onze Joesjkewitsj en co die de een of andere ‘theorie van het symbolisme’ voor een rasechte *nieuwigheid* houden, terwijl enigszins ter zake kundige filosofen eenvoudig en zonder omwegen zeggen: hij is overgegaan naar het standpunt van het kritische idealisme! Want het wezen van dit standpunt bestaat niet onvoorwaardelijk in het herhalen van de formuleringen van Kant, maar in het erkennen van de fundamentele idee die Hume en Kant *gemeen* hebben: de ontkenning van de objectieve wetmatigheid van de natuur en het afleiden van deze of gene ‘ervaringsvoorwaarden’, van deze of gene beginselen, postulaten, premissen *uit het subject*, uit het menselijke bewustzijn, in plaats van uit de natuur. Engels had gelijk toen hij zei dat het er niet op aankomt bij welke van de talrijke scholen van het materialisme of idealisme deze of gene filosoof zich aansluit, maar dat het erop aankomt of men de natuur, de buitenwereld, de zich bewegende materie als het oorspronkelijke opvat, of de geest, het verstand, het bewustzijn enz.

Hier volgt nog een karakteristiek van het machisme in het gegeven vraagstuk, in tegenstelling tot de overige filosofische richtingen, die van de ter zake kundige kantiaan E. Lucka afkomstig is. Ten aanzien van de causaliteit, ‘sluit Mach zich geheel bij Hume aan’ [76], ‘P. Volkmann leidt de noodzakelijkheid van het denken af van de noodzakelijkheid van het gebeuren in de natuur, een standpunt dat het feit van de noodzakelijkheid in tegenstelling tot Mach en in overeenstemming met Kant erkent, maar dat de bron van de noodzakelijkheid in tegenstelling tot Kant in het gebeuren in de natuur en niet in het denken zoekt.’ (424.)

P. Volkmann is een natuurkundige die tamelijk veel over kennistheoretische vraagstukken schrijft en die, zoals de meeste natuuronderzoekers, naar het materialisme overhelt, zij het ook naar een inconsequent, schuchter: niet tot het einde toe uitgesproken materialisme. De noodzakelijkheid van de natuur erkennen en daaruit de noodzakelijkheid van het denken afleiden: dat is materialisme. De noodzakelijkheid, de causaliteit, de wetmatigheid enz. uit het denken afleiden: dat is idealisme. De enige onnauwkeurigheid in

het aangehaalde citaat bestaat hierin dat aan Mach wordt toegeschreven dat hij iedere noodzakelijkheid zonder meer ontkent. Wij hebben al gezien dat dit noch voor Mach, noch voor de empiriokritische richting in haar geheel geldt, die, doordat zij beslist van het materialisme is afgeweken, onvermijdelijk naar het idealisme afzakt.

Er rest ons nog speciaal iets over de Russische machisten te zeggen. Zij wensen marxisten te zijn. Zij hebben allen ‘gelezen’, dat Engels het materialisme beslist van de richting van Hume afbakent. Zij moeten zowel van Mach als van iedereen die met zijn filosofie enigszins vertrouwd is hebben gehoord dat Mach en Avenarius de richting van Hume volgen. En toch proberen zij allemaal bij het vraagstuk van de causaliteit *geen kik te geven* over het humeïsme en het materialisme. Er heerst bij hen volledige verwarring. Enige voorbeelden hiervan. De heer Joesjkewitsj predikt een ‘nieuw’ empiriosymbolisme. Zowel ‘de gewaarwording van blauw, hard enz., deze zgn. gegevens van de zuivere ervaring’, als de ‘scheppingen van het zogenaamde zuivere verstand, zoals bijvoorbeeld een hersenschim of het schaakspel’, dat alles zijn ‘empiriosymbolen’ (*Bijdragen*, blz. 179). ‘De kennis is empiriosymbolistisch en doordat zij zich ontwikkelt, komt zij tot empiriosymbolen van een steeds hogere graad van symbolisering’. ‘Deze empiriosymbolen zijn... de zogenaamde natuurwetten’ (idem). ‘De zogenaamde werkelijke realiteit, het zijn op zichzelf, dat is het infinite’ (een onstellend geleerd mens is deze meneer Joesjkewitsj) ‘grenssysteem van de symboliek, waarnaar onze kennis streeft’ (188).

‘De stroom van het gegevene’, ‘die de grondslag van onze kennis is’, is ‘irrationeel’ en ‘alogisch’ (187, 194). De energie is ‘evenmin een ding, een substantie, als tijd, ruimte, massa en andere grondbegrippen van de natuurwetenschap: de energie is constantie, empiriosymbool, zoals andere empiriosymbolen, die een tijdlang de menselijke fundamentele behoefte bevredigen om het verstand, de logos, in de irrationele stroom van het gegevene te brengen’ (209).

In het kostuum van een harlekijn, samengesteld uit de flarden van een bonte, schreeuwerige, ‘nieuwste’ terminologie, staat hier een subjectieve idealist voor ons, voor wie de buitenwereld, de natuur en haar wetten alleen maar symbolen van onze kennis zijn. Aan de stroom van het gegevene ontbreekt het verstand, de orde, de wetmatigheid: onze kennis brengt daarin verstand. De hemellichamen, de aarde daarbij inbegrepen, zijn symbolen van de menselijke kennis. Moge de natuurwetenschap ook leren dat de aarde al lang bestond voordat het ontstaan van de mens en van de organische materie mogelijk was, dan hebben wij toch alles omgevormd! *Wij* zijn het die in de beweging van de planeten orde brengen, dat is een product van onze kennis. Daar de heer Joesjkewitsj voelt dat door zo’n filosofie het menselijke verstand tot de schepper, de stamvader van de natuur wordt verheven, stelt hij naast het verstand de ‘*Logos*’, d.w.z. het verstand in abstractie, niet het verstand, maar het **verstand**, niet de functie van de

menselijke hersenen, maar iets dat reeds vóór alle hersenen, als iets goddelijks, bestaan heeft. Het laatste woord van het ‘nieuwste positivisme’ is de oude formule van het fideïsme, die al door Feuerbach werd ontmaskerd.

Laten wij A. Bogdanow nemen. In het jaar 1899, toen hij nog een halve materialist was en onder de invloed van een zeer groot chemicus en zeer verwarde filosoof, Wilhelm Ostwald, zo juist was begonnen te weifelen, schreef hij: ‘De algemene causale samenhang der verschijnselen is het laatste, het beste kind van de menselijke kennis. Hij is de algemene wet, de hoogste van de wetten welke het menselijke verstand, om met de woorden van de filosoof te spreken, aan de natuur voorschrijft.’ (*De grondelementen enz.*, blz. 41.)

Allah weet waar Bogdanow toenmaals zijn citaat vandaan haalde. Het is een feit dat de ‘woorden van de filosoof’, die de ‘marxist’ vol vertrouwen herhaalde, woorden van *Kant* zijn. Een onaangenaam geval! Des te onaangenamer omdat het niet eens ‘zonder meer’ door de invloed van Ostwald kan worden verklaard.

In 1904 schreef Bogdanow, die het intussen klaar had gespeeld zowel het natuurwetenschappelijke materialisme als Ostwald te verlaten: ‘...voor het moderne positivisme is de wet van de causaliteit alleen een methode om de verschijnselen in een onafgebroken reeks volgens de kennis te verbinden, alleen een vorm van coördinatie van de ervaring’ (*Uit de psychologie van de maatschappij*, blz. 207). Dat dit moderne positivisme agnosticisme is dat de objectieve noodzakelijkheid van de natuur, die vóór en buiten iedere ‘kennis’ en ieder mens bestond, ontkent, daarvan wist Bogdanow niets of hij verzwegen het. Hij ontleende aan de Duitse professoren op goed geloof wat zij het ‘moderne positivisme’ noemden. Ten slotte, in 1905, nadat Bogdanow alle voorafgaande stadia en ook het empiriokritische stadium had doorlopen en hij in het ‘empiriomonistische’ stadium was beland, schreef hij: ‘De wetten behoren volstrekt niet tot de sfeer van de ervaring... ze zijn niet in de ervaring gegeven, maar worden door het denken geschapen, als een middel om de ervaring te organiseren en haar tot een harmonische eenheid te maken’ (*Empiriomonisme*, I, 40). ‘De wetten zijn abstracties van de kennis, en de wetten van de fysica hebben evenmin fysieke eigenschappen als de psychologische wetten psychische eigenschappen hebben.’ (Idem.)

Dus de wet volgens welke op de herfst de winter en op de winter de lente volgt is ons niet door de ervaring gegeven, maar is door ons denken geschapen als een middel om te organiseren, te harmoniseren, in overeenstemming te brengen... Wat waarmee, kameraad Bogdanow?

‘Het empiriomonisme is slechts derhalve mogelijk, omdat de kennis de ervaring op zo’n wijze actief harmoniseert, dat zij haar talloze tegenstrijdigheden uit de weg ruimt, algemene organiserende vormen

schept en de oorspronkelijke chaotische wereld der elementen vervangt door een afgeleide, geordende wereld der betrekkingen.' (57.) Dat is ernaast. De idee dat de kennis algemene vormen kan 'scheppen', de oorspronkelijke chaos door een orde kan vervangen e.d. is een idee van de idealistische filosofie... De wereld is de wetmatige beweging van de materie en onze kennis als hoogste product van de natuur is slechts in staat deze wetmatigheid te *weerspiegelen*.

De conclusie: onze machisten herhalen, blindelings op de 'nieuwste' reactionaire professoren vertrouwend, de fouten van het agnosticisme van Kant en Hume in het vraagstuk van de causaliteit, zonder te merken in welk een volstreekte tegenspraak tot het marxisme, d.w.z. tot het materialisme, deze leerstellingen staan en hoe zij op het hellende vlak naar het idealisme afzakken.

4. Het 'beginsel van de economie van het denken' en het vraagstuk van 'de eenheid van de wereld'

'Het beginsel van het "kleinste krachtverbruik", dat Mach, Avenarius en vele anderen tot grondslag van de kennistheorie maken, is... ongetwijfeld een "marxistische" tendens in de kennistheorie.'

Dat verklaart Bazarow in de *Bijdragen*, blz. 69.

Marx heeft een 'economie'. Mach heeft een 'economie'. Valt er werkelijk 'niet aan te twijfelen', dat er tussen de een en de ander ook maar een schijn van verband bestaat?

Het werk van Avenarius 'Filosofie als het denken van de wereld volgens het principe van het geringste krachtverbruik' (1876) past, zoals wij hebben gezien, dit 'principe' zo toe dat in naam van de 'economie van het denken' *alleen de gewaarwording* als bestaand wordt verklaard. Causaliteit en 'substantie' (een woord dat de heren professoren 'uit gewichtigdoenerij' met voorliefde gebruiken in plaats van de duidelijke en precieze uitdrukking materie) worden in naam van dezelfde economie voor 'afgeschaft' verklaard, d.w.z. er wordt gewaarwording zonder materie, gedachte zonder hersenen verkregen. Deze reinste onzin is een poging het *subjectieve idealisme* met een nieuwe saus op te dienen. In de filosofische literatuur wordt, zoals wij hebben gezien, *juist deze* karakteristiek van dit *hoofdwerk* over de beroemde 'economie van het denken' *algemeen erkend*. Het is nogal merkwaardig dat onze machisten het subjectieve idealisme onder een 'nieuwe' vlag niet hebben opgemerkt.

Mach beroept zich ten aanzien van deze kwestie in de *Analyse van de gevoelens* (blz. 49 van de Russ. vert.) onder andere op zijn werk uit het jaar 1872. Ook in dit werk wordt, zoals wij hebben gezien, het standpunt van het *zuivere* subjectivisme verkondigd en wordt de wereld tot gevoelens teruggebracht. De twee fundamentele werken, die dit beroemde 'beginsel' in de filosofie invoerden, vertegenwoordigen dus het idealisme! Waar gaat het hier om? Het gaat hierom, dat het beginsel van de economie van het denken,

wanneer het werkelijk ‘*tot grondslag* van de kennistheorie’ wordt gemaakt, *tot niets* anders kan leiden dan tot het subjectieve idealisme. Het is immers het meest ‘economisch’ te denken dat alleen ik en mijn gevoelens bestaan - dat is onbetwistbaar zodra wij nu eenmaal een dergelijk ongerijmd begrip in de *kennistheorie* invoeren.

Is het ‘economischer’ te ‘denken’ dat het atoom ondeelbaar is of dat het uit positieve of negatieve elektronen bestaat? Is het ‘economischer’ te denken dat de Russische burgerlijke revolutie door de liberalen of tegen de liberalen wordt doorgevoerd? Het is voldoende de vraag te stellen om de ongerijmdheid, het subjectivisme van *deze* toepassing van de categorie ‘economie van het denken’ in te zien. Het menselijke denken is ‘economisch’ wanneer het de objectieve waarheid *juist* weerspiegelt, en het criterium van deze juistheid is de praktijk, het experiment, de industrie. Alleen wanneer men de objectieve realiteit, d.w.z. de *grondslag* van het marxisme ontkent, kan men serieus over een economie van het denken in de kennistheorie spreken!

Als wij een blik werpen op de latere werken van Mach, vinden wij een *interpretatie* van het beroemde beginsel, die zonder meer gelijkstaat aan een volstrekte ontkenning ervan. In de *Warmteleer* keert Mach bijvoorbeeld tot zijn lievelingsidee van de ‘economische natuur’ van de wetenschap terug (blz. 366 van de 2e Duitse dr.). Maar, zo voegt hij er onmiddellijk aan toe, wij voeren geen bedrijf ter wille van het bedrijf (366; herh. 391), ‘het doel van het wetenschappelijke bedrijf is een zo volledig mogelijk... zo rustig mogelijk wereldbeeld’ (366). Als dat zo is, wordt het ‘beginsel van de economie’ niet alleen uit de grondslagen van de kennistheorie verwijderd, maar in het wezen van de zaak ook uit de kennistheorie in het algemeen. Te zeggen dat het het doel van de wetenschap is een juist (de rust heeft hier helemaal niets mee te maken) beeld van de wereld te geven betekent: een materialistische stelling herhalen. Want dat betekent de erkenning van de objectieve realiteit van de wereld met betrekking tot onze kennis; de een verhoudt zich tot de ander zoals het model zich tot het beeld verhoudt. De *economie* van het denken *in zo’n* samenhang is eenvoudig een plomp, opgeblazen, belachelijk *woord*, dat in de plaats van het woord juistheid wordt gezet. Zoals gewoonlijk is Mach hier verward, maar de machisten kijken toe en aanbidden de verwardheid!

In *Kennis en dwaling* lezen wij in het hoofdstuk ‘Voorbeelden voor de wegen van het onderzoek’:

‘De “volledige en eenvoudigste beschrijving” (Kirchhoff, 1874), “de economische uitbeelding van het feitelijke” (Mach, 1872), “de overeenstemming van het denken en het zijn en de onderlinge overeenstemming van de processen van het denken” (Grassmann, 1844) brengen met geringe variaties dezelfde gedachte tot uitdrukking.’

Welnu, is dat soms geen staaltje van warhoofderij? De ‘economie van het denken’, waaruit Mach in 1872

het bestaan van *enkel en alleen* de gevoelens afleidde (een standpunt dat hij zelf later als idealistisch moest erkennen), wordt hier *gelijkgesteld* aan de zuiver materialistische uitspraak van de mathematicus Grassmann over de noodzakelijkheid om denken en *zijn* met elkaar in overeenstemming te brengen, wordt gelijkgesteld aan de eenvoudigste *beschrijving* (van de *objectieve realiteit*, aan welks bestaan Kirchhoff helemaal niet twijfelde!).

Zo'n toepassing van het beginsel van de 'economie van het denken' is eenvoudig een staaltje van de merkwaardige filosofische zwenkingen van Mach. En wanneer men zulke passages als curiosa of lapsus terzijde laat wordt het idealistische karakter van 'het beginsel van de economie van het denken' onbetwistbaar. De kantiaan Hönigswald *begroet* bijvoorbeeld in zijn polemieek tegen de filosofie van Mach diens 'beginsel van de economie' als een *toenadering* tot de 'kring der gedachten van het kantianisme'. (Dr. Richard Hönigswald, *Zur Kritik der Machschen Philosophie*, Berlijn, 1903, blz. 27.) Inderdaad, wanneer men de ons in de gevoelens gegeven realiteit niet erkent, waar moet dan het 'beginsel van de economie' vandaan komen anders dan *uit het subject*? De gevoelens bevatten natuurlijk generlei 'economie'. Het is dus het denken, dat iets oplevert wat in de gevoelens helemaal niet voorhanden is! Het 'economische beginsel' wordt dus niet uit de ervaring (gevoelens) genomen, maar het gaat aan iedere ervaring vooraf en is de logische voorwaarde daarvoor, zoals de categorieën van Kant dat zijn. Hönigswald haalt de volgende passage uit de *Analyse van de gevoelens* aan: 'Wij kunnen uit onze lichamelijke en geestelijke stabiliteit de stabiliteit, de maar voor één uitleg vatbare bepaaldheid en gelijksoortigheid van de verschijnselen in de natuur concluderen.' (Blz. 281 van de Russ. vert.) En inderdaad, het subjectief-idealistische karakter van zulke beweringen valt evenmin te betwijfelen als de nauwe verwantschap van Mach met Petzoldt, die tot het apriorisme is doorgedraafd.

De idealist Wundt noemt Mach, waarbij hij het 'beginsel van de economie van het denken' op het oog heeft, zeer treffend 'een omgekeerde Kant' (*Systematische Philosophie*, Leipzig 1907, blz. 128): Kant heeft het a priori en de ervaring, Mach heeft de ervaring en het a priori, want het beginsel van de economie van het denken is bij Mach in het wezen van de zaak een beginsel a priori (130). De verbinding (Verknüpfung) is óf in de dingen zelf als een 'objectieve wet van de natuur besloten (hetgeen Mach beslist ontkent)', of is een 'subjectief beginsel van de beschrijving' (130). Het beginsel van de economie bij Mach is subjectief en komt als een donderslag bij heldere hemel (kommt wie aus der Pistole geschossen), men weet niet waar vandaan, als een teleologische stelregel die verschillende betekenissen kan hebben. Men ziet: de experts in de filosofische terminologie zijn niet zo naïef als onze machisten, die bereid zijn op het woord te geloven dat een 'nieuw' woordje de tegenstelling tussen subjectivisme en objectivisme, tussen idealisme en materialisme opheft.

Tenslotte beroepen wij ons nog op de Engelse filosoof James Ward, die zichzelf zonder omwegen een spiritualistische monist noemt. Hij polemiseert niet tegen Mach, integendeel, hij bedient zich, zoals wij later zullen zien, van de gehele machistische stroming in de fysica voor zijn strijd tegen het materialisme. En hij verklaart zeer beslist dat het ‘criterium van de vereenvoudiging’ bij Mach ‘hoofdzakelijk subjectief en niet objectief is’ (*Naturalism and Agnosticism*, dl. I, 3e dr., blz. 82).

Dat het beginsel van de economie van het denken als grondslag van de kennistheorie de Duitse kantianen en de Engelse spiritualisten bevalt kan na al het hierboven gezegde niet verwonderlijk heten. Dat echter mensen die marxisten menen te zijn de politieke economie van de materialist Marx op één lijn stellen met de kennistheoretische economie van Mach, dat is eenvoudig lachwekkend.

Hier zijn enige woorden over ‘de eenheid van de wereld’ op hun plaats. De heer Y. Joesjkewitsj heeft bij deze kwestie, voor de honderdste en voor de duizendste maal aanschouwelijk de mateloze verwarring laten zien die onze machisten stichten. In de *Anti-Dühring* zegt Engels, zich tegen Dühring richtend, die de eenheid van de wereld uit de eenheid van het denken afleidde: ‘De werkelijke eenheid van de wereld bestaat in haar stoffelijkheid en deze is bewezen, niet door een paar hokus-pokustiraden, maar door een lange en moeizame ontwikkeling van de filosofie en van de natuurwetenschap.’ (Blz. 31.) De heer Joesjkewitsj citeert deze passage en ‘repliqueert’: ‘Het is hier in de eerste plaats onduidelijk wat de bewering dat de wereld “in haar stoffelijkheid” zou bestaan eigenlijk betekent.’ (Aang. werk, blz. 52.)

Dat is aardig, nietwaar? Dit individu zette zich ertoe openlijk over de marxistische filosofie te kletsen om dan te verklaren dat de elementaire stellingen van het materialisme voor hem ‘onduidelijk’ zijn! Engels toonde met het voorbeeld van Dühring aan, dat een enigszins consequente filosofie de eenheid van de wereld óf uit het denken kan afleiden - dan staat zij hulpeloos tegenover het spiritualisme en fideïsme (blz. 30 van *Anti-Dühring*) en de argumentatie van zo’n filosofie komt onvermijdelijk op zakkenrollersfrases neer - óf uit de objectieve realiteit, die buiten ons bestaat, die al lang in de kennistheorie materie wordt genoemd en door de natuurwetenschap wordt onderzocht. Het is tijdverspilling om met iemand, voor wie zoiets ‘onduidelijk’ is, ernstig te discussiëren, want hij spreekt hier alleen over ‘onduidelijkheid’ met het doel een zakelijk antwoord op volkomen duidelijke materialistische stellingen van Engels op zakkenrollersmanier uit de weg te gaan, waarbij hij de zuivere onzin van Dühring over het ‘kardinale postulaat van de principiële homogeniteit en verbondenheid van het zijn (Joesjkewitsj, aang. werk, blz. 51) herhaalt en over postulaten spreekt als over ‘stellingen’, waarvan ‘het onnauwkeurig zou zijn te zeggen dat zij uit de ervaring zijn afgeleid, want de wetenschappelijke ervaring is alleen daarom mogelijk, omdat zij tot grondslag van het onderzoek worden gemaakt’ (zelfde plaats). Dat is wartaal zonder meer; want als dit individu ook maar een beetje achtning

voor het gedrukte woord had, zou hij in de idee, dat er stellingen kunnen bestaan die zelf niet aan de ervaring zijn ontleend, maar zonder welke de ervaring niet mogelijk is, het *idealistische* karakter in het algemeen en het *kantiaanse* in het bijzonder moeten herkennen. Een aaneenrijgen van woorden, opgepikt uit verschillende boekjes en gekoppeld aan duidelijke vergissingen van de materialist Dietzgen: dát is de ‘filosofie’ van de heer Joesjkewitsj c.s.

Laten wij liever de beschouwingen nemen van een serieuze empiriocriticus, die van Joseph Petzoldt, over de eenheid van de wereld. Paragraaf 29 van het tweede deel van zijn ‘Inleiding’ draagt de titel: ‘Het streven naar een uniforme (einheitliche) opvatting van de gebieden der kennis. Het postulaat van het op één wijze voor uitleg vatbaar zijn van al het gebeuren’. Ziehier enige staaltjes van zijn beschouwingen: ‘Pas in de *eenheid* is het natuurlijke doel gevonden, waarover geen denkbaarheid meer heen wijst, waarin het denken dus, wanneer die eenheid slechts met alle feiten van het desbetreffende gebied op de juiste wijze rekening houdt, tot rust kan komen.’ (79.) ‘...Het is zeker dat de natuur geenszins steeds aan het verlangen naar *eenheid* voldoet, het is echter even zeker dat zij desondanks in vele gevallen reeds heden zijn verlangen naar *rust* stilt, en het moet naar onze onderzoekingen tot nu toe reeds als hoogst waarschijnlijk gelden dat zij het in de toekomst in alle gevallen zal stillen. Wij beschrijven derhalve de feitelijke houding van de ziel juister als een drang naar blijvende toestanden dan als een drang naar eenheid... Het principe van de blijvende toestanden reikt verder en dieper... Haeckels voorstel om naast het planten- en dierenrijk een rijk van de protisten te stellen was geen houdbare oplossing, omdat hij twee nieuwe moeilijkheden in plaats van de ene zette: terwijl vroeger alleen de grens tussen dier en plant een vraag was, zo kon men nu de protisten noch van de planten, noch van de dieren scherp afscheiden... Het ligt voor de hand dat dit geen definitieve (entgültiger) toestand is. Zulk een *voor meer dan één uitleg vatbaar zijn* van begrippen moet op de een of andere manier uit de weg worden geruimd, al was het dan ook maar, bij gebrek aan beter, door een overeenkomst van vakmensen door middel van een meerderheidsbesluit.’ (80/81.)

Het is, meen ik, genoeg. Het is duidelijk dat de empiriocriticus Petzoldt *geen haar* beter is dan Dühring. Men moet echter ook de tegenstander recht laten wedervaren: Petzoldt legt tenminste zoveel wetenschappelijk geweten aan de dag, dat hij in ieder van zijn werken het materialisme als filosofische richting *beslist en zonder omwegen* bestrijdt. Hij vernedert zich ten minste niet zozeer dat hij zich als een aanhanger van het materialisme voordoet en het meest elementaire verschil tussen de fundamentele filosofische richtingen ‘onduidelijk’ noemt.

5. Ruimte en tijd

Daar het materialisme het bestaan van een objectieve realiteit erkent, d.w.z. van een zich bewegende

materie, die onafhankelijk van ons bewustzijn bestaat, moet het ook onvermijdelijk de objectieve realiteit van ruimte en tijd erkennen, zeer bijzonder in tegenstelling tot het kantianisme, dat in dit vraagstuk op het idealistische standpunt staat en ruimte en tijd niet als objectieve realiteit, maar als vormen van de menselijke beschouwing ziet. Van het fundamentele onderscheid tussen de beide filosofische hoofdlijnen, ook bij dit vraagstuk, zijn de vertegenwoordigers van de meest verschillende richtingen, als zij ook maar enigszins consequent denken, zich volkomen en precies bewust. Laten we met de materialisten beginnen.

‘Ruimte en tijd’, zegt Feuerbach, zijn niet eenvoudig verschijningsvormen, zij zijn fundamentele voorwaarden (Wesensbedingungen)... van het zijn.’ (*Werke*, II, 332.) Daar Feuerbach de door onze gevoelens waargenomen zinnelijke wereld als een objectieve realiteit erkent, verwerpt hij natuurlijkerwijze ook de fenomenalistische (zoals Mach over zichzelf zou zeggen) of de agnostische (zoals Engels het uitdrukt) opvatting van ruimte en tijd: zoals de dingen of lichamen geen eenvoudige verschijnselen, geen complexen van gevoelens, maar objectieve realiteiten zijn die op onze zintuigen inwerken, zijn ruimte en tijd geen eenvoudige verschijningsvormen, maar de objectief-reële vormen van het zijn. Er bestaat op de wereld niets dan de zich bewegende materie, en de zich bewegende materie kan zich in niets anders bewegen dan in de ruimte en de tijd. De menselijke voorstellingen van ruimte en tijd zijn relatief, maar uit deze relatieve voorstellingen wordt de absolute waarheid samengesteld, deze relatieve voorstellingen ontwikkelen zich in de richting van de absolute waarheid; benaderen deze. Door de veranderlijkheid van de menselijke voorstellingen van ruimte en tijd wordt de objectieve realiteit van beide even weinig weerlegd als de objectieve realiteit van de buitenwereld weerlegd wordt door de veranderlijkheid van de wetenschappelijke kennis van de structuur en de vormen van de beweging van de materie.

Engels, die de inconsequente en verwarde materialist Dühring ontmaskert, pakt hem juist daar, waar hij over de verandering van het *begrip* van de tijd spreekt (een probleem dat voor alle moderne filosofen van enige betekenis en van de *meest verschillende* filosofische richtingen onbetwistbaar is) en een klaar antwoord *uit de weg gaat* op de vraag: zijn ruimte en tijd reëel of ideëel? Zijn onze relatieve voorstellingen van ruimte en tijd *benaderingen* van de objectief-reële vormen van het zijn of alleen producten van het zich ontwikkelende, organiserende, harmoniserende enz. ‘menselijke denken? Daarin en daarin alleen ligt het fundamentele kennistheoretische vraagstuk dat in feite de hoofdrichtingen van de filosofie van elkaar scheidt. ‘Ten eerste gaat het ons hier helemaal niet aan,’ schrijft Engels, ‘welke begrippen in het hoofd van de heer Dühring veranderen. Het gaat niet om het tijds*begrip*, maar om de *werkelijke* tijd, waarvan de heer Dühring niet zo maar op een koopje afkomt’ (d.w.z. met frasen over de verandering van de begrippen). (*Anti-Dühring*, 5e Duitse dr., blz 41.)

Dat lijkt zo duidelijk dat zelfs de heer Joesjkewitsj het wezen van de zaak had kunnen begrijpen. Engels houdt Dühring de algemeen erkende en voor iedere materialist vanzelfsprekende stelling van de *werkelijkheid*, d.w.z. van de objectieve realiteit van de tijd voor en zegt dat men zich aan een ondubbelzinnige aanvaarding of ontkenning van deze stelling *niet* kan *onttrekken* door beschouwingen over de verandering van de *begrippen* van tijd en ruimte. Het gaat er niet om dat Engels de noodzakelijkheid en de wetenschappelijke waarde van onderzoekingen over de verandering en ontwikkeling van onze begrippen van tijd en ruimte zou hebben ontkend, maar om het feit dat wij het kennistheoretische vraagstuk, d.w.z. het vraagstuk van de bron en de betekenis van iedere menselijke kennis in het algemeen, consequent oplossen. Een enigszins verstandige filosofische idealist - en Engels bedoelde, toen hij over de idealisten sprak, de geniaal-consequente idealisten van de klassieke filosofie - zal zonder meer de ontwikkeling van onze begrippen van ruimte en tijd toegeven, zonder daarom op te houden idealist te zijn. Hij zou bijvoorbeeld kunnen aannemen dat de zich ontwikkelende begrippen van tijd en ruimte nader komen tot hun absolute idee enz. Het is onmogelijk een filosofisch standpunt, dat vijandig staat tegenover elk fideïsme en idealisme, consequent te handhaven wanneer men niet beslist en ondubbelzinnig erkent dat onze zich ontwikkelende begrippen van tijd en ruimte de objectief reële tijd en de objectief reële ruimte *weerspiegelen*, dat zij zowel hier als in het algemeen de objectieve waarheid benaderen.

‘Want de grondvormen van al het zijn’, leert Engels aan Dühring, ‘zijn ruimte en tijd, en een zijn buiten de tijd is even grote onzin als een zijn buiten de ruimte.’ (Terz. plaatse.)

Waarvoor had Engels in de eerste helft van deze zin een bijna woordelijke herhaling van Feuerbach en in de tweede helft de herinnering aan de door Feuerbach met zoveel succes gevoerde strijd tegen de grootste onzin van het theïsme nodig? Omdat Dühring, zoals uit hetzelfde hoofdstuk bij Engels blijkt, de eindjes van zijn filosofie niet aan elkaar kon knopen zonder de ene keer op de ‘eendoorzaak’ en de andere keer op de ‘eerste stoot’ van de wereld (een andere uitdrukking voor het begrip God, zegt Engels) te steunen. Dühring wilde waarschijnlijk niet minder oprecht materialist en atheïst zijn als onze machisten marxisten wensen te zijn, maar hij *zag geen kans* het filosofische standpunt, dat aan de idealistische en theïstische onzin werkelijk de grond onder de voeten had weggenomen, consequent door te zetten. Daar Dühring de objectieve realiteit van tijd en ruimte niet erkende of tenminste niet duidelijk en precies erkende (want Dühring weifelde en raakte bij dit vraagstuk in de war), is het geen toeval, maar onvermijdelijk, dat hij op het hellende vlak en bij de ‘eendoorzaak’ en de ‘eerste stoot’ belandde, omdat hij zichzelf van het objectieve criterium had beroofd, dat hem verhinderd zou hebben de grenzen van tijd en ruimte te overschrijden. Wanneer tijd en ruimte *alleen* begrippen zijn, heeft de mensheid die ze geschapen heeft het recht *hun grenzen te overschrijden* en hebben de burgerlijke professoren het recht van de reactionaire

regeringen salaris te ontvangen voor het verdedigen van het gewettigd zijn van dit overschrijden, voor het direct of indirect verdedigen van middeleeuwse ‘onzin’.

Engels toonde Dühring aan, dat het ontkennen van de objectieve realiteit van tijd en ruimte theoretisch filosofische verwardheid en praktisch capitulatie voor of onmacht tegenover het fideïsme is.

Laten we nu bezien wat het ‘nieuwste positivisme’ over dit onderwerp ‘leert’. Wij lezen bij Mach: ‘Ruimte en tijd zijn goed geordende’ (of geharmoniseerde, wohlgeordnete) ‘systemen van reeksen van gevoelens.’ (*Mechanika*, 3e Duitse dr., blz. 498). Dat is duidelijk idealistische nonsens, een onvermijdelijk gevolg van de leer dat de lichamen complexen van gevoelens zijn. Niet de mens met zijn gevoelens bestaat in de ruimte en in de tijd, maar de ruimte en de tijd bestaan in de mens, zijn van hem afhankelijk en door hem voortgebracht - daar komt het bij Mach op neer. Hij voelt dat hij naar het idealisme afzakt en ‘verzet zich’, door tal van kleine voorbehouden te maken doordat hij, evenals Dühring, het vraagstuk wil laten ondergaan in langademige beschouwingen over de veranderlijkheid van onze begrippen van ruimte en tijd, over hun relativiteit enz. (zie speciaal *Kennis en dwaling*). Maar dat redt hem niet en kan hem ook niet redden, want men kan de idealistische positie in het gegeven vraagstuk uitsluitend te boven komen door de objectieve realiteit van ruimte en tijd te erkennen. Maar dat wil Mach tot geen enkele prijs. Hij bouwt een gnoseologische theorie van tijd en ruimte op het beginsel van het relativisme op - en dat is alles. Tot iets anders dan tot het subjectieve idealisme kan een dergelijke constructie uit de aard der zaak niet leiden, zoals wij dat reeds bij de behandeling van de absolute en de relatieve waarheid duidelijk hebben gemaakt.

Terwijl Mach zich tegen de onvermijdelijke idealistische gevolgtrekkingen uit zijn eigen veronderstellingen weert, richt hij zich tegen Kant en verdedigt hij de oorsprong van het begrip ruimte uit de ervaring. (*Kennis en dwaling*, 2e Duitse dr., blz. 350, 385.) Maar als ons in de ervaring *geen* objectieve realiteit is gegeven (zoals Mach leert), dan zal door zo’n tegenwerping tegen Kant de algemene positie van het agnosticisme, die *zowel* door Kant *als* door Mach wordt ingenomen, geen duimbreed worden opzij gezet. Wanneer wij het begrip ruimte uit de ervaring nemen, *zonder* dat het een weerspiegeling van de objectieve realiteit buiten ons *is*, dan blijft de theorie van Mach idealistisch. Het bestaan van de natuur *in de tijd*, die in miljoenen jaren wordt gemeten, *voor* het verschijnen van de mens en de menselijke ervaring bewijst de ongerijmdheid van deze idealistische theorie.

In fysiologisch opzicht’, schrijft Mach, ‘zijn tijd en ruimte systemen van oriëntatiegevoelens, die tezamen met de zintuiglijke gewaarwordingen het verwekken (Auslösung) van biologisch doelmatige aanpassingsreacties bepalen. In natuurkundig opzicht zijn tijd en ruimte bijzondere onderlinge afhankelijkheden van de natuurkundige elementen.’ (Terz. pl., blz. 34.)

De relativist Mach beperkt zich ertoe het *begrip* van de tijd in verschillende relaties te beschouwen! En evenals Dühring komt ook hij niet van zijn plaats. Wanneer de ‘elementen’ gevoelens zijn kan de afhankelijkheid van de natuurkundige elementen van elkaar niet buiten de mens, vóór de mens en vóór de organische materie bestaan. Wanneer de gevoelens van tijd en ruimte aan de mens een biologisch doelmatige oriëntatie kunnen geven, dan is dat uitsluitend onder die voorwaarde mogelijk, dat deze gevoelens de *objectieve realiteit* buiten de mens weerspiegelen: de mens zou zich niet biologisch aan de omgeving kunnen aanpassen wanneer zijn gevoelens hem niet een *objectief juiste* voorstelling van deze omgeving zouden geven. De leer van ruimte en tijd is onverbreekbaar verbonden met de oplossing van het fundamentele vraagstuk van de kennistheorie: zijn onze gevoelens afbeeldingen van de lichamen en de dingen of zijn de dingen complexen van onze gevoelens? Mach raakt tussen deze beide oplossingen alleen maar de kluts kwijt.

In de moderne fysica, zegt Mach, geldt nog altijd de opvatting van Newton over de absolute tijd en de absolute ruimte (blz. 442-444), over tijd en ruimte als zodanig. Deze opvatting schijnt ‘ons’ zinloos toe, vervolgt Mach, blijkbaar niet vermoedend dat er op de wereld materialisten en een materialistische kennistheorie bestaan. Maar *in de praktijk* was deze opvatting overigens *onschadelijk* (unschädlich) gebleven (blz. 442) en werd daarom lange tijd niet aan ernstige kritiek onderworpen.

Deze naïeve opmerking over de onschadelijkheid van de materialistische opvatting verraadt Mach helemaal! Ten eerste is het onjuist dat de idealisten deze opvatting ‘zeer lange tijd’ niet aan kritiek hebben onderworpen; Mach negeert eenvoudig de strijd tussen de idealistische en de materialistische kennistheorie in dit vraagstuk; hij ontwijkt een rechtstreekse en duidelijke uiteenzetting van de beide opvattingen. Ten tweede erkent Mach, door de ‘onschadelijkheid’ van de door hem bestreden materialistische opvattingen toe te geven in wezen de juistheid ervan. Want hoe kon iets dat onjuist is in de loop van eeuwen onschadelijk blijven? Waar is dan het criterium van de praktijk gebleven, waarmee Mach probeerde te koketteren? De materialistische opvatting van de objectieve realiteit van tijd en ruimte kan alleen uit dien hoofde ‘onschadelijk’ zijn omdat de natuurwetenschap *niet* buiten de grenzen van tijd en ruimte *niet* buiten de grenzen van de materiële wereld *uitgaat* en deze bezigheid aan de professoren van de reactionaire filosofie overlaat. Zo’n ‘onschadelijkheid’ staat gelijk aan juistheid.

‘Schadelijk’ evenwel is de idealistische opvatting van Mach over ruimte en tijd want daardoor worden ten eerste voor het fideïsme de deuren wagenwijd open gezet en ten tweede wordt Mach zelf tot reactionaire conclusies *verleid*. Zo schreef hij bij voorbeeld in 1872 dat ‘men zich de chemische elementen niet in een ruimte van drie dimensies moet voorstellen’ (*Erhaltung der Arbeit* blz. 29 herhaald op blz. 55). Op deze wijze handelen ‘zou ons kunnen leren welke nodeloze beperkingen wij onszelf hier opleggen. Er bestaat

geen noodzaak datgene wat alleen maar gedacht wordt (das bloss Gedachte) in de ruimte, d.w.z. als iets zichtbaars en tastbaars te denken, evenmin als het nodig is om het in een bepaalde toonhoogte te denken' (27). 'Waarom het tot nu toe niet is gelukt een bevredigende theorie van de elektriciteit op te stellen, ligt misschien ook daaraan dat men de elektrische verschijnselen absoluut door moleculaire processen in een ruimte met drie dimensies wilde verklaren.' (30.)

Een vanuit het standpunt van het rechtstreekse en niet verwarde machisme, dat Mach in 1872 openlijk verdedigde, volkomen onbetwistbare overweging: wanneer men moleculen, atomen, in een woord de chemische elementen niet kan voelen, dan zijn zij juist 'datgene wat alleen maar gedacht wordt' (das bloss Gedachte). Wanneer dat nu eenmaal zo is, wanneer nu eenmaal ruimte en tijd geen objectief reële betekenis hebben, dan is het duidelijk dat men volstrekt niet verplicht is zich de atomen *ruimtelijk* voor te stellen! Mogen de fysica en de chemie zich 'beperken' tot een ruimte met drie dimensies waarin de materie zich beweegt - men kan toch om de elektriciteit te verklaren de elementen ervan in een *niet*-driedimensionale ruimte zoeken!

Het spreekt vanzelf dat onze machisten deze onzin van Mach voorzichtig uit de weg gaan, hoewel hij dit in 1906 heeft herhaald (*Kennis en dwaling*, 2de druk, blz, 418) want anders zouden zij gedwongen zijn het vraagstuk van de idealistische of de materialistische opvattingen van de ruimte in alle scherppte te stellen, zonder uitvluchten en zonder pogingen om de tegenstellingen te 'verzoenen'. Het spreekt ook vanzelf dat een leider van de school der immanenten, Anton von Leclair, reeds destijds, in de zeventiger jaren, toen Mach nog volkomen onbekend was en de 'orthodoxe fysici' zelfs weigerden zijn artikelen te publiceren, *juist deze* beschouwing van Mach *met alle kracht* aangreep als een opmerkelijke afwijzing van het materialisme en als een erkenning van het idealisme! Want in die tijd had Leclair de 'nieuwe' naam 'school der immanenten' nog niet uitgevonden, respectievelijk nog niet aan Schuppe en Schubert-Soldern of J. Rehmke ontleend, maar noemde hij zich *ronduit* een *kritische idealist*. [77] Deze ondubbelzinnige verdediger van het fideïsme, dat hij in zijn filosofische werken rechtstreeks predikt, heeft Mach uit hoofde van zulke beschouwingen onmiddellijk tot een groot filosoof, tot 'revolutionair in de beste zin van het woord' (blz. 252) verklaard, en hij had volkomen gelijk. Machs beschouwing betekent het overlopen van het kamp van de natuurwetenschap naar het kamp van het fideïsme. De natuurwetenschap zocht, zoekt en vindt, in 1872 evenzeer als in 1906, - tast althans - naar het atoom van de elektriciteit, het elektron, in een driedimensionale ruimte. Het is voor de natuurwetenschap een uitgemaakte zaak dat de materie die zij onderzoekt nergens anders kan bestaan dan in een ruimte met drie dimensies - en dus bestaan ook de deeltjes van deze stof, al zijn ze nog zo klein, zo klein dat we ze niet kunnen zien, 'noodzakelijkerwijs' in dezelfde ruimte met drie dimensies. Er zijn sinds 1872 meer dan dertig jaar van ontzaglijke, duizelingwekkende vooruitgang van de wetenschap wat betreft de structuur van de materie voorbijgegaan,

en in die tijd is de materialistische opvatting van ruimte en tijd niettemin ‘onschadelijk’ gebleven, d.w.z. zij is evenals tot dan toe in overeenstemming met de natuurwetenschap gebleven, terwijl de daaraan tegenovergestelde opvatting van Mach en co. een ‘schadelijk’ prijsgeven van haar positie aan het fideïsme is geweest.

In zijn *Mechanika* verdedigt Mach die mathematici, die het vraagstuk van denkbare ruimten van n -dimensies onderzoeken, tegen het verwijt dat het hun schuld is dat deze onderzoeken tot ‘monsterachtige’ gevolgtrekkingen zouden leiden. Voorwaar een volkomen gewettigde verdediging, maar laten we eens zien welke *kennistheoretische* positie Mach bij deze verdediging inneemt. De nieuwste mathematica, zegt Mach, heeft het zeer belangrijke en nuttige vraagstuk van een n -dimensionale ruimte als denkbare ruimte gesteld, maar ‘een werkelijk geval’ (ein wirklicher Fall) blijft alleen de driedimensionale ruimte (3de dr., blz. 483-485). Dus is het vergeefse moeite wanneer ‘vele theologen, die in moeilijkheden verkeerden, trachtten de hel een plaats te geven’, terwijl de spiritisten uit de vierde dimensie voor zichzelf voordeel trachtten te trekken (terz. pl.).

Uitstekend! Mach wil zich niet bij het gezelschap theologen en spiritisten aansluiten. Maar waarmee bakent hij zich in zijn *kennistheorie* van hen af? Door de bewering dat alleen de ruimte met drie dimensies een *werkelijke* ruimte is! Maar wat is dat voor een verdediging tegen de theologen en co. wanneer u de objectieve realiteit van ruimte en tijd niet erkent? Het komt er immers op neer dat u, wanneer u zich van de spiritisten moet afbakenen, de methode gebruikt stilzwijgend het een en ander aan de materialisten te ontlenuen. Want de materialisten, die de werkelijke wereld, de materie die wij gewaarworden als een *objectieve* realiteit erkennen, hebben het recht hieruit de gevolgtrekking te maken dat alle menselijke bespiegelingen, voor welke doeleinden dan ook, die de grenzen van tijd en ruimte overschrijden *niet werkelijk* zijn. U, heren machisten, ontkent echter de ‘werkelijkheid’ van de objectieve realiteit als u tegen het materialisme strijdt en u smokkelt haar heimelijk weer binnen als men tegen het consequente, tot het einde toe onversaagde en openlijke idealisme moet strijden! Wanneer het *relatieve* begrip van tijd en ruimte niets dan relativiteit bevat, wanneer er geen objectieve (= van de mens, noch van de mensheid afhankelijke) realiteit bestaat, die door deze relatieve begrippen wordt weerspiegeld, waarom zou dan de mensheid, waarom zou de meerderheid van de mensen geen recht hebben op het begrip van een wezen buiten de tijd en buiten de ruimte? Wanneer Mach het recht heeft de atomen van de elektriciteit of de atomen in het algemeen *buiten* de driedimensionale ruimte te zoeken, waarom zou dan de meerderheid van de mensheid niet het recht hebben de atomen of de grondslagen van de moraal *buiten* de ruimte met drie dimensies te zoeken?

‘Er is nog geen verloskundige opgetreden’, schrijft Mach op dezelfde plaats, ‘die een geboorte door

middel van de vierde dimensie heeft bewerkstelligd. ’

Een prachtig argument, maar alleen voor diegenen die in het criterium van de praktijk een bevestiging zien van de *objectieve* waarheid, van de *objectieve* realiteit van onze zinnelijke wereld. Wanneer onze gewaarwordingen ons een objectief juist beeld geven van de onafhankelijk van ons bestaande buitenwereld, dan is het argument van de verloskundige, het beroep op de hele menselijke praktijk, bruikbaar. Maar dan deugt er niets van het gehele machisme als filosofische richting.

‘Ik hoop echter’, vervolgt Mach met een verwijzing naar zijn werk uit 1872, dat niemand met datgene wat ik hierover gedacht, gezegd en geschreven heb de een of andere spookgeschiedenis zal verdedigen (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten). ’

Men kan niet de hoop koesteren dat Napoleon niet op 5 mei 1821 is gestorven. Evenmin kan men de hoop koesteren dat het machisme niet tot de verdediging van de ‘een of andere spookgeschiedenis’ zal dienen, want voor de immanentiefilosofen heeft het daartoe al gediend en zal het dat blijven doen!

Ja, en niet alleen voor de immanenten, zoals wij hieronder zullen zien. Het filosofische idealisme is alleen maar een gecamoufleerde, opgesierde spookgeschiedenis. Men bekijken eens de Franse en Engelse vertegenwoordigers van het empiriokriticisme, die minder hoogdravend zijn dan de Duitse vertegenwoordigers van deze filosofische stroming. Poincaré zegt dat de begrippen van ruimte en tijd relatief zijn en dat dus (voor de niet-materialisten is dat inderdaad ‘dus’) ‘de natuur ze’ (de begrippen) ‘ons niet opdringt’ (impose), ‘maar dat wij ze de natuur opdringen, omdat wij ze gemakkelijk vinden’ (l.c., blz. 6). Rechtvaardigt dit soms niet de geestdrift van de Duitse kantianen? Bevestigt dit soms niet de verklaring van Engels, dat een consequente filosofische leer óf de natuur óf het menselijke denken als het primaire moet aanvaarden?

Volkomen ondubbelzinnig is de opvatting van de Engelse machist Karl Pearson. ‘Wij kunnen niet beweren, zegt hij, ‘dat ruimte en tijd een reëel bestaan hebben, zij bevinden zich niet in de dingen, maar zijn onze manier (our mode) om de dingen waar te nemen’ (l.c., blz. 184). Dat is eerlijk en openhartig idealisme ‘Evenals de ruimte is ook de tijd een van de werkwijzen (woordelijk: plans), waarmee deze grote sorteermachine - het menselijke kenvermogen - haar materiaal ordent (arranges)’ (t.a.p.). De eindconclusie van K. Pearson is zoals gewoonlijk door hem in exacte en duidelijke stellingen vervat. Zij luidt: ‘Ruimte en tijd zijn geen realiteiten van de wereld der verschijnselen (phenomenal world), maar de manieren (Modi, modes) waarop wij de dingen waarnemen. Zij zijn noch oneindig groot, noch oneindig deelbaar, maar zijn naar hun wezen (essentially) door de inhoud van onze waarnemingen beperkt’ (blz. 191, samenvatting van hoofdstuk V over ruimte en tijd).

De consciëntieuze en eerlijke tegenstander van het materialisme Pearson, met wie Mach - wij herhalen het - herhaaldelijk verklaart het volkomen eens te zijn en die zelf openlijk zegt dat hij het met Mach eens is, vindt voor zijn filosofie geen speciale uithangborden uit, maar noemt zonder de geringste omhaal de klassieken van wie hij zijn filosofische richting afleidt: Hume en Kant (blz. 192)!

En wanneer er in Rusland naïeve mensen worden gevonden, die geloofden dat het machisme een ‘nieuwe’ oplossing van het vraagstuk van ruimte en tijd heeft gegeven, dan hebben in de Engelse literatuur enerzijds de natuuronderzoekers en anderzijds de idealistische filosofen direct en volkomen ondubbelzinnig hun positie bepaald ten aanzien van de machist K. Pearson. Hier is bijvoorbeeld de beoordeling van de bioloog Lloyd Morgan: ‘De natuurwetenschap als zodanig accepteert de wereld der verschijnselen als een uiterlijke en als een ten opzichte van het verstand van de waarnemer onafhankelijke wereld’, terwijl professor Pearson ‘een idealistisch standpunt’ inneemt.[78] De natuurwetenschap als wetenschap heeft mijns inziens volkomen het recht ruimte en tijd als zuiver objectieve categorieën te behandelen en ik ben van mening dat de bioloog de verdeling van de organismen in de ruimte en de geoloog de verdeling in de tijd mag behandelen zonder hun lezers eraan te herinneren dat er tenslotte alleen sprake is van zintuiglijke indrukken, van opeengehoopte zintuiglijke indrukken en van zekere vormen van waarnemingen. Dit alles moge dan misschien waar zijn, maar in de fysica of de biologie is er geen plaats voor.’ (Blz. 304.) Lloyd Morgan is een vertegenwoordiger van het agnosticisme dat Engels ‘beschaamd materialisme’ heeft genoemd, en hoe ‘verzoenend’ de tendensen van zo’n filosofie ook mogen zijn, toch bleek het niet mogelijk Pearsons opvattingen met de natuurwetenschap te verzoenen. Volgens Pearson bestaat ‘eerst de geest in de ruimte, dan echter de ruimte in de geest’, zegt een andere criticus.[79] ‘Er kan geen twijfel aan bestaan’, antwoordde de verdediger van K. Pearson - R. J. Ryle - ‘dat de leerstelling van ruimte en tijd die met de naam van Kant verbonden is het belangrijkste is wat er aan de idealistische theorie van de menselijke kennis sedert de dagen van bisschop Berkeley is toegevoegd. En het is ook een van de opvallendste kenmerken van de *Grammar of Science* (Pearson) dat wij hier misschien voor de eerste maal in werken van Engelse geleerden onmiddellijk de volledige erkenning van de grondwaarheid van Kants leer en ook een korte, maar duidelijke uiteenzetting ervan vinden... ’ [80]

Dus wat Engeland betreft bestaat er noch bij de machisten zelf, noch onder hun tegenstanders in het kamp van de natuuronderzoekers, noch bij hun aanhangers in het kamp van de vakfilosofen *ook maar een schijn van twijfel* aan het idealistische karakter van de machistische leer van ruimte en tijd. Dat hebben alleen een paar Russische schrijvers die marxisten wensden te zijn ‘niet opgemerkt’.

‘Vele op zichzelf staande opvattingen van Engels’, schrijft bijvoorbeeld W. Bazarow in de *Bijdragen*, blz.

67, 'zoals bijvoorbeeld zijn voorstelling van de "zuivere" ruimte en de "zuivere" tijd, zijn thans reeds verouderd.'

En hoe! De opvattingen van de materialist Engels zijn verouderd, maar de opvattingen van de idealist Pearson en van de verwarde idealist Mach zijn het allernieuwste! Het merkwaardigste hierbij is het feit dat Bazarow er niet eens aan twijfelt dat de opvattingen van ruimte en tijd, met name de erkenning of ontkenning van de objectieve realiteit ervan, in de reeks van 'op zichzelf staande opvattingen' thuis horen, in tegenstelling tot het 'uitgangspunt van de wereldbeschouwing', waarover bij deze schrijver in de daarop volgende zin wordt gesproken. Hier hebben we een aanschouwelijk staaltje van de 'eclectische bedelaarssoep' waarover Engels sprak toen er van de Duitse filosofie in de tachtiger jaren van de vorige eeuw sprake was. Want het 'uitgangspunt' van de materialistische wereldbeschouwing van Marx en Engels tegenover hun 'op zichzelf staande opvatting' over de objectieve realiteit van tijd en ruimte te stellen is dezelfde klinkklare nonsens als wanneer men het 'uitgangspunt' van de economische theorie van Marx tegenover zijn 'op zichzelf staande opvatting' van de meerwaarde zou willen stellen. De leer van Engels van de objectieve realiteit van tijd en ruimte te willen scheiden van zijn leer van de verandering van de 'dingen op zichzelf' in 'dingen van ons', van zijn erkenning van de objectieve en absolute waarheid, en wel van de ons in het gevoel gegeven objectieve realiteit, van zijn erkenning van de objectieve wetmatigheid, van de causaliteit en de natuurnoodzakelijkheid, dat betekent dat men een afgeronde filosofie tot een hutspot maakt. Bazarow is evenals alle machisten van de wijs geraakt doordat hij de veranderlijkheid van de menselijke begrippen van tijd en ruimte, het uitsluitend relatieve karakter ervan, heeft verward met de onveranderlijkheid van het feit dat de mens en de natuur alleen in de tijd en de ruimte bestaan, terwijl de buiten tijd en ruimte bestaande, door het papendom geschapen en door de verbeelding van de onwetende, geïntimideerde massa's van de mensheid gevoede wezens ziekelijke fantasieproducten, grillen van het filosofische idealisme, het waardeloze product van een waardeloze maatschappelijke orde zijn. De leer van de wetenschap over de structuur van de materie, over de chemische samenstelling van het voedsel, over het atoom en het elektron kan verouderen en veroudert ook met de dag, maar de waarheid dat de mens van gedachten niet verzadigd zal raken en dat hij met platonische liefde alleen geen kinderen kan voortbrengen kan niet verouderen. Maar een filosofie die de objectieve realiteit van tijd en ruimte ontkent is net zo absurd, innerlijk voos en foutief als de ontkenning van deze laatste waarheden. De knepen van de idealisten en agnostici zijn in het algemeen genomen net zo huichelachtig als een farizeeërsprek over platonische liefde!

Om het verschil tussen de relativiteit van onze begrippen van ruimte en tijd en de binnen de grenzen van de kennistheorie *absolute* tegengesteldheid van de materialistische en de idealistische lijn in het gegeven vraagstuk te illustreren, wil ik nog een karakteristiek citaat van een zeer oude en zeer zuivere

‘empiriocriticus’ namelijk van de humeïst Aenesidemus-Schulze brengen, die in 1792 schreef:

‘Wordt er uit de aard van de voorstellingen en gedachten in ons tot de aard van de “zaak buiten ons”... geconcludeerd, dan zijn ruimte en tijd iets wat buiten ons werkelijk is en reëel bestaat (want het bestaan van de lichamen kan alleen in een voorhanden zijnde (vorhandenen) ruimte en het bestaan van veranderingen alleen in een voorhanden zijnde tijd worden gedacht).’ (t.a.p., blz. ‘100.) Zeer juist! In 1792 schetst de aanhanger van Hume, Schulze, die het materialisme en ook de kleinste tegemoetkoming daaraan beslist verwerpt, de verhouding van het vraagstuk van tijd en ruimte tot dat van de objectieve realiteit buiten ons op dezelfde wijze, als de materialist Engels het in 1894 heeft gedaan (het laatste voorwoord van Engels bij de *Anti-Dühring* is gedateerd 23 mei 1894). Dat betekent niet dat onze voorstellingen van ruimte en tijd zich tijdens een eeuw niet zouden hebben gewijzigd of dat men geen omvangrijk nieuw materiaal *over de ontwikkeling* van deze voorstellingen bijeen zou hebben gebracht (materiaal, waarnaar zowel Worosjilow-Tsjernow, als ook Worosjilow-Walentinow, zogenaamd om Engels te weerleggen, verwijst); het betekent, dat de *verhouding* tussen materialisme en agnosticisme als de fundamentele filosofische richtingen ondanks alle ‘nieuwe’ namen, waarmee onze machisten paraderen, niet kon veranderen.

Aan de oude filosofie van het idealisme en het agnosticisme heeft ook Bogdanow helemaal niets toegevoegd, behalve dan ‘nieuwe namen’. Wanneer hij de beschouwingen van Hering en Mach over het onderscheid tussen de fysiologische en de geometrische ruimte of tussen de ruimte van de zintuiglijke waarneming en de abstracte ruimte herhaalt (*Empiriomonisme*, I, 26), dan herhaalt hij precies de fout van Dühring. De vraag, hoe de mens met behulp van de verschillende zintuigen de ruimte waarneemt en hoe door middel van een langdurige historische ontwikkeling uit deze waarnemingen de abstracte begrippen van de ruimte worden uitgewerkt, is een volkomen andere vraag dan die of aan deze waarnemingen en begrippen van de mensheid een objectieve, van haar onafhankelijke realiteit beantwoordt. Deze laatste vraag heeft Bogdanow, hoewel dit de enige filosofische vraag is, in de menigte van de afzonderlijke onderzoekingen die op de eerste vraag betrekking hebben ‘over het hoofd gezien’ en daardoor wist hij het materialisme van Engels niet duidelijk tegenover de warwinkel van Mach te plaatsen.

Zowel de tijd als de ruimte ‘is een vorm van de sociale overeenstemming van de ervaringen van verschillende mensen’ (t.a.p., blz. 34), hun ‘objectiviteit’ is hun ‘algemene geldigheid’ (t.a.p.).

Dat is absoluut fout. Algemene geldigheid heeft ook de religie, die een uitdrukking is van de sociale overeenstemming van de ervaring van het grootste deel van de mensheid. Maar de leer van de religie, bijvoorbeeld over het verleden van de aarde en over de schepping van de aarde, beantwoordt niet aan enigerlei objectieve realiteit. Aan de leer van de wetenschap daarentegen, dat de aarde al *voor* iedere

socialiteit, *voor* de mensheid, *voor* de organische materie bestond, dat zij in de loop van een *bepaalde* tijd, in een met betrekking tot andere planeten *bepaalde* ruimte bestond, aan deze leer *beantwoordt* (hoewel ze in ieder stadium van de wetenschappelijke ontwikkeling even relatief is als elk stadium van de religieuze ontwikkeling) een objectieve realiteit. Volgens Bogdanow komt het er op neer dat de verschillende vormen van ruimte en tijd zich aan de ervaring van de mensen, aan hun kenvermogen aanpassen. In werkelijkheid is juist het omgekeerde het geval: onze ‘ervaring’ en onze kennis passen zich steeds meer aan bij de *objectieve* ruimte en de *objectieve* tijd, doordat zij die steeds juister en grondiger *weerspiegelen*.

6. Vrijheid en noodzakelijkheid

Op blz. 140-141 van de ‘Schetsen’ haalt A. Loenatsjarski de beschouwing van Engels in de *Anti-Dühring* over dit vraagstuk aan en sluit hij zich volkomen aan bij de ‘verbazingwekkend nauwkeurige en rake’ karakteristiek van de zaak, die Engels op de desbetreffende ‘schitterende bladzijde’ [81] van dit werk heeft gegeven.

Er is hier inderdaad veel schitterends. En het ‘schitterendste’ is dat zowel A. Loenatsjarski als de vele andere machisten die marxisten willen zijn de kennistheoretische betekenis van Engels’ beschouwing over vrijheid en noodzakelijkheid ‘niet hebben opgemerkt’. Zij hebben ze gelezen en overgeschreven, maar de samenhang hebben ze niet begrepen.

Engels zegt: ‘Hegel was de eerste die de verhouding tussen vrijheid en noodzakelijkheid juist aangaf. Voor hem is de vrijheid het inzicht in de noodzakelijkheid. “Blind is de noodzakelijkheid slechts *in zoverre zij niet begrepen wordt*.” Niet in de gedroomde onafhankelijkheid van de natuurwetten ligt de vrijheid, maar in de kennis van deze wetten en in de daarmee gegeven mogelijkheid hun werkzaamheid stelselmatig voor bepaalde doeleinden te benutten. Dit geldt met betrekking zowel tot de wetten der uitwendige natuur als tot die welke het lichamelijke en geestelijke bestaan van de mens zelf regelen - twee klassen van wetten die wij hoogstens in de voorstelling, maar niet in werkelijkheid van elkaar kunnen scheiden. Vrijheid van de wil betekent derhalve niets anders dan het vermogen om met kennis van zaken te kunnen beslissen. Hoe *vrij* dus het oordeel van een mens met betrekking tot een bepaald vraagstuk is, met des te grotere *noodzakelijkheid* zal de inhoud van dit oordeel bepaald zijn... Vrijheid bestaat dus in de noodzakelijk op kennis van de natuur berustende heerschappij over onszelf en over de uitwendige natuur.’ (Blz. 112/113 van de 5de Duitse uitg.)

Laten we eens analyseren op welke kennistheoretische veronderstellingen deze hele beschouwing berust.

Ten eerste erkent Engels direct bij het begin van zijn beschouwing de natuurwetten, de wetten van de

uitwendige natuur, de noodzakelijkheid van de natuur, dus alles wat Mach, Avenarius, Petzoldt en co. voor ‘metafysica’ verklaren. Als Loenatsjarski goed over de ‘schitterende’ beschouwing van Engels had willen nadenken, dan had hij het fundamentele verschil moeten zien tussen de materialistische kennistheorie en het agnosticisme en het idealisme, die de wetmatigheid van de natuur ontkennen of die slechts voor ‘logisch’ enz. enz. verklaren.

Ten tweede houdt Engels zich er niet mee bezig ‘definities’ van de vrijheid en de noodzakelijkheid uit te denken, van die scholastische definities waarin de reactionaire professoren (van het slag van Avenarius) en hun leerlingen (van het slag van Bogdanow) het meeste belang stellen. Engels meent de kennis en de wil van de mens enerzijds en de noodzakelijkheid van de natuur anderzijds en zegt eenvoudig in plaats van iedere bepaling, in plaats van iedere definitie, dat de noodzakelijkheid van de natuur het primaire, de wil en het bewustzijn van de mens het secundaire zijn. De laatste moeten zich onvermijdelijk aan de eerste aanpassen. Engels acht dit dermate vanzelfsprekend, dat hij verder geen woorden verspilt om zijn opvatting te verklaren. Alleen de Russische machisten hebben het klaargespeeld *zich te beklagen* over de algemene definitie van het materialisme door *Engels* (de natuur is het primaire, het bewustzijn het secundaire: men herinneren zich Bogdanows, ‘bedenkingen’ te dien aanzien!) en tegelijkertijd *één van de op zichzelf staande toepassingen* van deze algemene en fundamentele definitie door Engels ‘schitterend’ en ‘verbazingwekkend raak’ te vinden.

Ten derde twijfelt Engels niet aan het bestaan van de ‘blinde noodzakelijkheid’. Hij erkent het bestaan van een door de mens *niet gekende* noodzakelijkheid. Dat is uit de aangehaalde citaten overduidelijk te zien. Maar intussen, hoe kan, vanuit het standpunt van de machisten, de mens *kennis dragen* van het bestaan van iets dat hij *niet kent*? Kennis dragen van het bestaan van een niet gekende noodzakelijkheid? Is dat soms geen ‘mystiek’, ‘metafysiek’, de erkenning van ‘fetisjen’ en ‘afgodsbeelden’, is dat niet het ‘onkenbare ding op zichzelf van Kant’? Als de machisten de zaak beter hadden doordacht, dan zou hun de *volledige overeenstemming* niet zijn ontgaan die er bestaat tussen de beschouwingen van Engels over de kenbaarheid van de objectieve natuur van de dingen en over de verandering van het ‘ding op zichzelf’ in een ‘ding voor ons’ enerzijds en zijn beschouwingen over de blinde, niet gekende noodzakelijkheid anderzijds. De ontwikkeling van het bewustzijn bij ieder afzonderlijk menselijk individu en de ontwikkeling van de collectieve kennis van de hele mensheid laten ons overal en altijd de verandering zien van een niet gekend ‘ding op zichzelf’ in een gekend ‘ding voor ons’, de verandering van de blinde, niet gekende noodzakelijkheid, van de ‘noodzakelijkheid op zichzelf’, in een gekende ‘noodzakelijkheid voor ons’. Kennistheoretisch bestaat er tussen de ene en de andere verandering helemaal geen onderscheid, want het fundamentele standpunt is hier evenals daar hetzelfde, namelijk het materialistische standpunt: de erkenning van de objectieve realiteit van de buitenwereld en van de wetten van de

uitwendige natuur, waarbij zowel deze wereld als deze wetten voor de mens zeer wel kenbaar zijn, maar nooit door hem *tot het einde toe* kunnen worden gekend. Wij kennen de noodzakelijkheid van de natuur in de weersgesteldheid niet en in zoverre zijn wij onvermijdelijk slaven van het weer. Maar hoewel wij dus deze noodzakelijkheid *niet kennen*, toch *weten wij* dat er zo'n noodzakelijkheid bestaat. Hoe weten wij dat? Uit dezelfde bron waaruit wij weten dat de dingen buiten ons bewustzijn en onafhankelijk van ons bewustzijn bestaan, namelijk uit de ontwikkeling van onze kennis, die iedere mens miljoenen malen toont dat niet-kennen in kennen verandert zodra het voorwerp op onze zinnen inwerkt en dat omgekeerd kennen in niet-kennen verandert wanneer de mogelijkheid van een dergelijke inwerking wordt opgeheven.

Ten vierde past Engels in de aangehaalde beschouwing klaarblijkelijk de 'salto-vitale' methode in de filosofie toe, d.w.z. hij maakt een *sprong* van de theorie naar de praktijk. Geen van de geleerde (en domme) professoren in de filosofie, achter wie onze machisten aanlopen, zal het ooit wagen dergelijke voor vertegenwoordigers van de 'zuivere wetenschap' smadelijke sprongen te maken. Bij hen is de kennistheorie één zaak, waarbij men op de een of andere manier zo sluw mogelijk uit woorden 'definities' in elkaar moet draaien, en is de praktijk een heel andere zaak. Bij Engels doordringt de hele levende menselijke praktijk de kennistheorie zelf, doordat zij het *objectieve* criterium van de waarheid geeft: zolang wij de natuurwet niet kennen, die zonder en buiten ons bewustzijn bestaat en zijn werking uitoefent, maakt zij ons tot slaven van de 'blinde noodzakelijkheid'. Maar wanneer wij deze wet eenmaal kennen, die (zoals Marx duizend keer heeft herhaald) *onafhankelijk* van onze wil en ons bewustzijn werkt, zijn wij de meesters van de natuur. De heerschappij over de natuur, die in de praktijk van de mensheid tot uiting komt, is het resultaat van de objectief juiste weerspiegeling van de verschijnselen en processen in de natuur in het hoofd van de mens en is er het bewijs voor, dat deze weerspiegeling (binnen de grenzen van hetgeen de praktijk ons toont) objectieve, absolute, eeuwige waarheid is.

Wat hebben wij nu als resultaat verkregen? Iedere stap in de beschouwing van Engels, ja, bijna woordelijk iedere zin en iedere stelling is louter en alleen gebouwd op de kennistheorie van het dialectische materialisme, op veronderstellingen die in scherpe tegenstelling staan tot heel de machistische nonsens over lichamen als complexen van gevoelens, over 'elementen', over het 'samenvallen van de zintuiglijke voorstelling met de buiten ons bestaande werkelijkheid' e.d.m. Zonder zich daarvoor ook maar in het minst te generen, laten de machisten het materialisme in de steek, herhalen (à la Berman) afgedraaide platheden over de dialectiek en accepteren tegelijkertijd verheugd *één* van de toepassingen van het dialectische materialisme! Zij lepelen hun filosofie uit de eclecticische bedelaarssoep op en blijven de lezer deze zelfde soep voorzetten. Zij nemen een stukje agnosticisme en wat idealisme van Mach, vermengen dat met een stukje dialectisch materialisme van Marx en stamelen, dat deze hutspot een *verdere ontwikkeling* van het marxisme is. Zij menen dat het zuiver toeval is dat Mach, Avenarius, Petzoldt en al

hun overige autoriteiten niet de minste notie hebben van de oplossing van het vraagstuk (van de vrijheid en de noodzakelijkheid) door Hegel en door Marx: wel, zij hebben eenvoudigweg de een of andere bladzijde in het een of andere boekje niet gelezen, maar er is totaal geen sprake van dat deze ‘autoriteiten’ volslagen onwetend waren en zijn ten aanzien van de *werkelijke* vooruitgang van de filosofie van de negentiende eeuw en dat zij filosofische obscuranten waren en zijn gebleven.

Hier hebt U de beschouwing van zo’n obscurant, van de gewoon hoogleraar in de filosofie aan de Weense universiteit Ernst Mach:

‘De juistheid van het standpunt van het “determinisme” of van het “indeterminisme” kan niet worden bewezen. Alleen een voltooide of bewijsbaar onmogelijke wetenschap zou dat vraagstuk kunnen oplossen. Het gaat hier juist om veronderstellingen, waarmee men (man) de beschouwing van de dingen benadert (heranbringt), al naar gelang men de vroegere successen of mislukkingen van het onderzoek een groter subjectief gewicht (subjektives Gewicht) toekent. Tijdens het onderzoek is echter iedere denker noodzakelijkerwijs theoretisch determinist.’ (*Kennis en dwaling*, 2e Duitse uitg., blz. 282/283).

Is het soms geen obscurantisme, wanneer de zuivere theorie zorgvuldig van de praktijk wordt gescheiden; wanneer het determinisme tot het gebied van het ‘onderzoek’ wordt beperkt, terwijl op het gebied van de moraal, het maatschappelijke optreden en op alle overige gebieden buiten dat van het ‘onderzoek’ het vraagstuk aan een ‘subjectieve’ waardebeoordeling wordt overgelaten? In mijn studeerkamer, zegt de geleerde schoolvos, ben ik determinist; er kan echter geen sprake van zijn dat een filosoof zich om een afgeronde, de theorie en de praktijk omvattende, op het determinisme opgebouwde wereldbeschouwing zou moeten bekommeren. Mach verkondigt platheden omdat voor hem het theoretische vraagstuk van de verhouding van vrijheid en noodzakelijkheid volslagen duister is.

‘Iedere nieuwe ontdekking brengt tekortkomingen van ons inzicht aan het licht en onthult een tot nu toe niet opgemerkte rest van afhankelijkheden’... (283). Uitstekend! is deze ‘rest’ niet juist het ‘ding op zichzelf’, dat door onze kennis steeds grondiger weerspiegeld wordt? Niets van dien aard: ‘...zo moet dus ook degene die in de theorie een extreem determinisme verdedigt in de praktijk een indeterminist blijven’... (283). Wel, zie hier verdeel het in der minne [\[82\]](#): De theorie voor de professoren en de praktijk voor de theologen. Of: in de theorie objectivisme (d.w.z. ‘beschaamd’ materialisme) en in de praktijk ‘de subjectieve methode in de sociologie’. Het valt niet te verwonderen dat de Russische ideologen van de kleine burgerij, de narodniki van Ljesewitsj tot en met Tsjernow, voor zo’n platte filosofie sympathie voelen. Maar het is al heel treurig dat mensen die marxisten menen te zijn door zulke nonsens worden betoverd en de uitermate absurde gevolgtrekkingen van Mach beschaamd proberen te verbergen.

Ten aanzien van het vraagstuk van de wil beperkt Mach zich echter niet tot verwardheid en halfslachtig

agnosticisme, maar gaat hij nog veel verder... ‘Onze honger’, zo lezen we in de *Mechanika*, ‘is niet zo essentieel verschillend van het streven van zwavelzuur naar zink, en onze wil is niet zo verschillend van de druk van de steen op zijn ondergrond.’ ‘Wij zullen ons dan’ (d.w.z. bij zo’n opvatting) ‘weer dichterbij de natuur voelen, zonder dat wij onszelf in een voor ons niet meer begrijpelijke stofwolk van moleculen of de natuur in een systeem van spookgestalten hoeven op te lossen.’ (Blz. 434 v.d. Franse vert.) Dus wij hebben geen materialisme nodig (‘stofwolk van moleculen’ of elektronen, d.w.z. erkenning van de objectieve realiteit van de materiële wereld), wij hebben ook geen idealisme nodig dat de wereld voor een ‘anderszijn’ van de geest houdt; er is echter een idealisme mogelijk dat de wereld als wil erkent! We zijn niet alleen verheven boven het materialisme, maar ook boven het idealisme van ‘de een of andere’ Hegel, maar zijn er niet afkerig van met een idealisme in de geest van Schopenhauer te koketteren! Onze machisten, die de beledigde onschuld spelen telkens wanneer er ook maar aan een verwantschap van Mach met het filosofische idealisme wordt herinnerd, hebben er hier de voorkeur aan gegeven dit netelige punt eenvoudig te verzwijgen. Intussen zou men in de filosofische literatuur moeilijk een uiteenzetting van de opvattingen van Mach kunnen aantreffen, waarin geen gewag wordt gemaakt van zijn neiging tot de Willensmetaphysik, d.w.z. tot het voluntaristische idealisme. Hierop wordt door J. Baumann gewezen.^[83] En de machist H. Kleinpeter, die hem van antwoord diende, heeft dit punt niet bestreden en verklaarde dat hij (Mach) ongetwijfeld ‘in een nauwere betrekking staat tot Kant en Berkeley dan tot het in de natuurwetenschap heersende metafysische empirisme’ (d.w.z. tot het spontane materialisme; t.a.p., dl. 6, blz. 87). Hierop wijst ook E. Becher, die opmerkt dat, wanneer Mach op sommige plaatsen de voluntaristische metafysica erkent en deze op andere plaatsen verloochent, dit alleen maar van de willekeur van diens terminologie getuigt; in werkelijkheid valt er niet aan te twijfelen, dat Mach nauw verwant is aan de voluntaristische metafysica.^[84] Ook Lucka bevestigt, dat deze metafysica (d.w.z. het idealisme) bij de ‘fenomenologie’ (d.w.z. bij het agnosticisme) is bijgemengd.^[85] Hierop wijst ook W. Wundt.^[86] Ook in het handboek over de geschiedenis van de nieuwe filosofie van Ueberweg-Heinze wordt geconstateerd, dat Mach een fenomenalist is, ‘wie het voluntaristische idealisme niet vreemd is’.^[87]

Kortom, Machs eclecticisme en zijn neiging tot het idealisme zijn iedereen, uitgezonderd hoogstens de Russische machisten, bekend.

Voetnoten

^[71] In Engeland houdt zich daar al sinds lang kameraad Belfort Bax mee onledig, die onlangs door de Franse recensent van zijn boek *The Roots of Reality* (De wortels van de realiteit) nogal snibbig te verstaan werd gegeven: ‘Ervaring is slechts een ander woord voor bewustzijn’, noemt u zich toch openlijk een

idealist! (Revue de Philosophie, 1907, nr. 10, blz. 399.)

[72] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, jaarg. 22, 1898, blz. 45.

[73] Misschien leek het Plechanov dat Carstanjen had gezegd een van de kennis onafhankelijke ‘voorwerp van kennis’, maar niet ‘voorwerp van onderzoek’? Dan zou het werkelijk materialisme zijn. Maar noch Carstanjen, noch iemand anders die met het empiriokriticisme vertrouwd is, heeft zoiets gezegd en ook niet kunnen zeggen.

[74] J. Petzold, *Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus*, Leipzig 1906, blz. 130: ‘Dus kan er ook vanuit een empirisch standpunt een logisch apriori bestaan; de causaliteit is het logische apriori voor de volgens de ervaring bestaande (erfahrungsmäßige) bestendigheid van onze omgeving.’

[75] Henri Poincaré, *La Valeur de la Science*, Parijs 1905, blz. 7, 9. Er is een Russische vertaling.

[76] *Annalen der Naturphilosophie*, deel VI, 1907, blz. 443, 447.

[77] Anton von Leclair, *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik*, Praag 1879,

[78] *Natural Science*, deel I, 1892, blz. 300.

[79] J. M. Bentley over Pearson in *The Philosophical Review*, deel VI, 5, 1897, september, blz. 523.

[80] R. J. Ryle over Pearson in *Natural Science*, augustus 1892, blz. 454.

[81] Loenatsjarski schrijft: ‘...de schitterende bladzijde van de religieuze economie. Ik zeg dit op het gevaar af, bij de niet-religieuze lezer een glimlach te veroorzaken.’ Al mogen uw bedoelingen nog zo goed zijn, kameraad Loenatsjarski, uw gelonk naar de religie roept geen glimlach, maar weerzin op.

[82] Mach in de *Mechanika*: ‘De religieuze opvattingen blijven strikt privé-zaak van iedere mens, zolang hij daarmee niet opdringerig wordt en die niet op dingen toepast die op een ander gebied betrekking hebben.’ (Blz. 434 van de Franse vert.)

[83] *Archiv für systematische Philosophie*, 1898, II, dl. 4, blz. 63, opstel over Machs filosofische opvattingen.

[84] Erich Becher, *The Philosophical Views of Ernst Mach* in *The Philosophical Review*, dl. XIV, 5, 1905, blz. 536, 546/548.

[85] E. Lucka, *Das Erkenntnisproblem und Machs Analyse der Empfindungen in Kantstudien*, dl. VIII, 1903, blz. 400.

[86] *Systematische Philosophie*, Leipzig 1907, blz. 131.

[87] *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, dl. 4, 9de druk, Berlijn 1903, blz. 250.

V.I. Lenin
Materialisme en empiriokriticisme
Hoofdstuk 4

De filosofische idealisten als medestrijders en opvolgers van het empiriokriticisme

Tot nu toe hebben wij het empiriokriticisme op zichzelf genomen beschouwd. Nu moeten wij het in zijn historische ontwikkeling beschouwen, in zijn samenhang en onderlinge betrekkingen met andere filosofische richtingen. In de eerste plaats rijst hier het vraagstuk van de relaties van Mach en Avenarius tot Kant.

1. De kritiek op het kantianisme van links en van rechts

Mach en Avenarius zijn hun filosofische loopbaan in de jaren zeventig van de vorige eeuw begonnen, toen in de kringen van de Duitse professoren de roep ‘Terug naar Kant!’ in de mode was. Ook de beide grondleggers van het empiriokriticisme gingen bij hun filosofische ontwikkeling juist van Kant uit. ‘Zijn’ (Kants) ‘kritische idealisme - schrijft Mach - was, zoals ik met grote dankbaarheid erken, het uitgangspunt van heel mijn kritisch denken. Het was mij echter niet mogelijk daarbij te blijven stilstaan. Veeleer ben ik zeer spoedig weer nader tot de opvattingen van Berkeley gekomen... en toen ben ik tot opvattingen gekomen die aan die van Hume verwant zijn... Ook vandaag nog moet ik Berkeley en Hume tegenover Kant als veel consequentere denkers beschouwen’ (*Analyse van de gevoelens*, blz. 292).

Mach erkent dus zeer uitdrukkelijk dat hij, uitgaande van Kant, de lijn van Berkeley en Hume heeft gevolgd. Laten we eens zien hoe het met Avenarius staat.

In zijn *Prolegomena tot een “kritiek van de zuivere ervaring”* (1876) merkt Avenarius al in zijn voorwoord op dat de uitdrukking ‘kritiek van de zuivere ervaring’ wijst op zijn betrekking tot de ‘kritiek van het zuivere verstand’ van Kant en ‘natuurlijk op een antagonistische betrekking’ (1876, blz. IV). Waarin bestaat nu het antagonisme tussen Avenarius en Kant? In het feit dat Kant, volgens de opvattingen van Avenarius, ‘de ervaring’ niet genoeg ‘gezuiverd’ heeft. Deze ‘zuivering van de ervaring’ behandelt

Avenarius juist in zijn *Prolegomena* (par. 56, 72 en vele andere). Waarvan ‘zuivert’ Avenarius Kants leer van de ervaring? Ten eerste van het apriorisme. ‘Daarentegen zou de vraag’, zegt hij in § 56, ‘of men uit de inhoud van het ervarene niet tevens de “aprioristische verstandsbegrippen” als overbodig moet en kan verwijderen en op deze wijze *bij voorkeur de zuivere ervaring* kan en moet scheppen, hiermee mijns inziens voor de eerste keer als zodanig zijn gesteld.’ Wij hebben al gezien dat Avenarius op deze manier het kantianisme heeft ‘gezuiverd’ van de erkenning van de noodzakelijkheid en de causaliteit.

Ten tweede zuivert hij het kantianisme van de aanvaarding van de substantie (§ 95), d.w.z. van het ding op zichzelf, dat volgens de mening van Avenarius ‘niet in het materiaal van het werkelijk ervarene is gegeven, maar pas daarin wordt gelegd door het denken van degene die ervaart’.

Wij zullen dadelijk zien dat de definitie van zijn filosofische lijn door Avenarius volkomen samenvalt met die van Mach en zich van deze alleen onderscheidt door de opgeschroefdheid in de wijze van uitdrukken. Maar eerst moeten wij opmerken dat het een *directe onwaarheid* is wanneer Avenarius zegt, dat hij in 1876 *als eerste* de vraag over de ‘zuivering van de ervaring’ heeft gesteld, d.w.z. over de zuivering van Kants leer van het apriorisme en van de aanvaarding van het ding op zichzelf. In werkelijkheid heeft de ontwikkeling van de Duitse klassieke filosofie meteen na Kant een kritiek op het kantianisme teweeggebracht die *juist in dezelfde richting* ging als die van Avenarius. Deze richting is in de Duitse klassieke filosofie vertegenwoordigd door Aenesidemus-Schulze een aanhanger van het agnosticisme van Hume, en door J. G. Fichte, een aanhanger van het berkeleyanisme, d.w.z. van het subjectieve idealisme. Aenesidemus-Schulze kritiseerde Kant in 1792 *juist* wegens diens apriorisme (l.c., blz. 56, 141 en vele andere) en het aannemen van het ding op zichzelf. Wij sceptici of aanhangers van Hume, zei Schulze, verwerpen het ding op zichzelf als dat wat ‘de grenzen van iedere ervaring overschrijdt’ (blz. 57). Wij bestrijden de *objectieve kennis* (25); wij ontkennen dat ruimte en tijd reëel buiten ons bestaan (100); wij loochenen het aanwezig zijn van de noodzakelijkheid (112), van de causaliteit, de kracht enz. in de ervaring (113). Men mag hun geen ‘realiteit buiten de menselijke voorstellingen’ toeschrijven (114). Kant bewijst de aprioriteit ‘dogmatisch’, door de eenvoudige bewering dat, omdat wij niet anders kunnen denken, er dus a priori een wet van het denken aanwezig is. Van deze gevolgtrekking, antwoordt Schulze Kant, ‘heeft men van oudsher in de filosofie gebruik gemaakt om de objectieve natuur van het buiten onze voorstellingen aanwezige te bepalen’ (141). Zo concluderend zou men de causaliteit aan de dingen op zichzelf kunnen toeschrijven (142). ‘Wij ervaren immers nooit (wir erfahren ja niemals) dat de werkzaamheid van objectieve voorwerpen bij ons voorstellingen verwekt’, en Kant heeft volstrekt niet bewezen dat ‘dit iets’ (dat zich buiten het verstand bevindt) ‘als een van het gemoed (Gemüt) verschillend ding op zichzelf moet worden beschouwd. Nu kan echter ook het gemoed als de *uitsluitende* grond van al onze kennis worden gedacht.’ (265.) Kants kritiek van het zuivere

verstand ‘legt dus aan haar speculaties de stelling ten grondslag, dat alle kennis door de werkzaamheid van objectieve voorwerpen op het gemoed (Gemüt) begint, en bestrijdt achteraf zelf de waarheid en realiteit van deze stelling’ (266). Kant heeft in geen enkel opzicht de idealist Berkeley weerlegd (268-272).

Hieruit kan men zien dat de humeïst Schulze Kants leer van het ding op zichzelf verwerpt als een inconsequente tegemoetkoming aan het materialisme, d.w.z. aan de ‘dogmatische’ bewering dat ons in de gevoelens een objectieve realiteit gegeven is of, met andere woorden, dat onze voorstellingen door de werkzaamheid van objectieve (van ons bewustzijn onafhankelijke) voorwerpen op onze zintuigen worden voortgebracht. De agnosticus Schulze verwijt de agnosticus Kant, dat het aannemen van het ding op zichzelf in strijd is met het agnosticisme en naar het materialisme leidt. Precies zo, alleen nog beslist, wordt Kant door de subjectieve idealist Fichte gekritiseerd, die de mening is toegedaan dat Kants aanvaarding van een van ons *Ik* onafhankelijk ding op zichzelf ‘realisme’ is (*Werke*, I, blz. 483) en dat Kant ‘geen duidelijk’ onderscheid maakt tussen ‘realisme’ en ‘idealisme’. Fichte ziet bij Kant en de kantianen als een schreeuwende inconsequentie dat zij het ding op zichzelf als de ‘grondslag van de objectieve realiteit’ toelaten (480) en daardoor in tegenspraak komen met het kritische idealisme. ‘Uw aardbol rust op de grote olifant’, roept Fichte de realistische uitleggers van Kant toe, ‘en de grote olifant rust op de aardbol. Uw ding op zichzelf, dat een gedachte is zonder meer, moet op het *Ik* inwerken!’ (483.)

Avenarius vergiste zich dus ten eerste wanneer hij zich verbeeldde dat hij ‘voor het eerst’ bij Kant een ‘zuivering van de ervaring’ van de aprioriteit en van het ding op zichzelf ondernam en dat hij daarmee een ‘nieuwe’ richting in de filosofie schiep. In werkelijkheid heeft hij de *oude* richting van Hume en Berkeley, van Aenesidemus-Schulze en J. G. Fichte voortgezet. Avenarius verbeeldde zich dat hij de ‘ervaring’ absoluut ‘zuiverde’. In werkelijkheid *zuiverde* hij alleen *het agnosticisme van het kantianisme*. Hij streed niet tegen Kants agnosticisme (agnosticisme is het ontkennen van de objectieve, ons in het gevoel gegeven realiteit), maar *voor een zuiverder agnosticisme*, voor het uit de weg ruimen van de in tegenspraak met het agnosticisme zijnde aanvaarding door Kant dat er een ding op zichzelf zou bestaan, zij het dan ook een onkenbaar, intelligible, een niet tot deze wereld behorend ding op zichzelf, en dat er noodzakelijkheid en causaliteit zouden bestaan, zij het ook slechts a priori, alleen in het denken en niet in de objectieve realiteit. Hij bestreed Kant niet *van links*, zoals de materialisten Kant bestreden, maar *van rechts*, zoals de sceptici en de idealisten Kant bestreden. Hij verbeeldde zich dat hij voorwaarts ging, maar in werkelijkheid ging hij achteruit, naar het program van de kritiek op Kant, dat Kuno Fischer, over Aenesidemus-Schulze sprekend, treffend in de volgende woorden heeft uitgedrukt: ‘De kritiek van het zuivere verstand na aftrek van het zuivere verstand’ (d.w.z. van de ‘aprioriteit’) ‘is scepticisme. De kritiek

van het zuivere verstand na aftrek van het ding op zichzelf is berkeleyaans idealisme.’ (*Geschiedenis van de nieuwe filosofie*, Duitse uitgave 1869, deel V, blz. 115.)

Hier zijn wij dan aangeland bij een van de merkwaardigste episoden in heel onze ‘machiade’, heel de veldtocht van de Russische machisten tegen Engels en Marx. De nieuwste ontdekking van Bogdanow en Bazarow, van Joesjkewitsj en Walentinow, die zij in duizenderlei variaties uitbazuinen, bestaat hierin dat Plechanov ‘een ongelukzalige poging doet om met behulp van een compromis - een nog juist kenbaar ding op zichzelf - Engels met Kant té verzoenen’ (*Bijdragen*, blz. 67 en vele andere). Deze ontdekking van onze machisten onthult voor ons een letterlijk bodemloze afgrond van de meest heilloze warhoofderij en van de monsterachtigste onwetendheid zowel ten aanzien van Kant als ten aanzien van de hele ontwikkeling van de Duitse klassieke filosofie.

De hoofdtrek van Kants filosofie is de verzoening van het materialisme met het idealisme, een compromis tussen deze beide, de verbinding van de meest verschillende, met elkaar in strijd zijnde filosofische richtingen tot één systeem. Wanneer Kant toegeeft dat aan onze voorstellingen iets buiten ons, het een of andere ding op zichzelf beantwoordt, is hij materialist. Wanneer hij dat ding op zichzelf voor onkenbaar, transcendentiaal, niet tot deze aarde behorend verklaart, treedt hij op als idealist. Door de ervaringen en gewaarwordingen als de uitsluitende bron van onze kennis te erkennen, stuurt Kant zijn filosofie in de richting van het sensualisme en boven dit sensualisme uit onder bepaalde voorwaarden ook in de richting van het materialisme. Door de aprioriteit van ruimte, tijd, causaliteit enz. te erkennen, stuurt Kant zijn filosofie in de richting van het idealisme. Wegens deze halfslachtigheid van Kant hebben zowel de consequente materialisten als de consequente idealisten (en ook de ‘zuivere’-agnostici, de humeïsten) een onbarmhartige strijd tegen hem gevoerd. De materialisten verweten Kant zijn idealisme, weerlegden de idealistische trekken van zijn systeem en, bewezen dat het ding op zichzelf kenbaar is en tot deze wereld behoort, dat er geen principieel verschil is tussen het ding op zichzelf en het verschijnsel, en dat de causaliteit enz. niet uit aprioristische denkwetten moet worden afgeleid, maar uit de objectieve werkelijkheid. De agnostici en de idealisten verweten Kant dat hij het ding op zichzelf aannam als oen tegemoetkoming aan het materialisme, het ‘realisme’ of ‘naïeve realisme’, waarbij de agnostici behalve het ding op zichzelf ook nog de aprioriteit verwierpen, terwijl de idealisten de consequente afleiding niet alleen van de aprioristische wijze van beschouwing, maar zonder meer van de hele wereld uit het zuivere denken eisten (waarbij zij het menselijke denken tot een abstract *Ik* of tot een ‘absolute idee’ of tot een universele *wil* enz. uitbreidden). En onze machisten, die ‘niet hadden opgemerkt’ dat zij mensen als leermeesters hadden genomen die Kant van het standpunt van het scepticisme en het idealisme kritiseerden, begonnen hun kleren te verscheuren en as op hun hoofd te strooien toen zij die monsterachtige mensen zagen die Kant *van een diametraal tegenovergesteld standpunt* kritiseerden, die

de allergeeringste elementen van het agnosticisme (scepticisme) en idealisme in het systeem van Kant verwierpen en bewezen dat het ding op zichzelf objectief reëel, zeer wel kenbaar is, tot deze wereld behoort, zich principieel door niets van het verschijnsel onderscheidt en bij iedere stap in de ontwikkeling van het individuele bewustzijn van de mens en van het collectieve bewustzijn van de mensheid in een verschijnsel verandert. Help! - schreeuwden zij - dat is een ongewettigde vermenging van het materialisme met het kantianisme!

Wanneer ik de verzekeringen van onze machisten lees dat zij veel consequenter en beslister dan die verouderde materialisten Kant kritiseren, wil het mij steeds voorkomen alsof Poerisjkewitsj in ons gezelschap is geraakt en schreeuwt: ik kritiseer de kadetten veel consequenter en beslister dan u, heren marxisten! Zeer zeker, heer Poerisjkewitsj, politiek consequente mensen kunnen en zullen de kadetten steeds van een diametraal tegenovergesteld standpunt kritiseren, maar hierbij mag men toch niet vergeten dat u de kadetten kritiseert omdat zij *te zeer* democratisch zijn, wij daarentegen omdat zij *niet* democratisch *genoeg* zijn. De machisten kritiseren Kant omdat hij voor hen te veel materialist is, wij daarentegen omdat hij niet materialistisch genoeg is. De machisten kritiseren Kant van rechts, wij van links.

Als een staaltje van de eerste soort van kritiek kunnen in de geschiedenis van de klassieke Duitse filosofie de humeïst Schulze en de subjectieve idealist Fichte dienen. Zoals wij al hebben gezien proberen zij de 'realistische' elementen van het kantianisme uit te roeien. Precies zoals Kant zelf door Schulze en Fichte gekritiseerd werd, werden de Duitse neokantianen in de tweede helft van de negentiende eeuw door de humeïstische empiriocritici en de subjectief-idealistische immanentiefilosofen gekritiseerd. Dezelfde richting van Hume en Berkeley trad in een ietwat gemoderniseerd gewaad van woorden op. Mach en Avenarius verweten Kant niet dat hij het ding op zichzelf niet realistisch, niet materialistisch genoeg opvat, maar dat hij het bestaan ervan *toelaat*; niet omdat hij weigert de causaliteit en de noodzaak in de natuur uit de objectieve werkelijkheid af te leiden, maar omdat hij in het algemeen de een of andere causaliteit en noodzakelijkheid (hetzij dan de zuiver 'logische') toelaat. De immanentiefilosofen gingen hand in hand met de empiriocritici en kritiseerden Kant eveneens van een humeïstisch en berkeleyaans standpunt. In 1879 bijvoorbeeld verweet Leclair, in hetzelfde werk waarin hij Mach als een belangrijke filosoof prees, Kant 'inconsequentie en toegeeflijkheid (Konnivenz) ten aanzien van het realisme', die in het begrip van het '*ding op zichzelf*', dit 'nominale overblijfsel (Residuüm) van het... vulgaire realisme' tot uitdrukking zijn gekomen (*Der Real. der med. Nat. etc.*, blz. 9). Vulgair realisme noemt Leclair het materialisme om het 'gepeperder' te zeggen. 'Naar onze mening', schreef Leclair, 'moeten alle bestanddelen van Kants theorie die naar realismus vulgaris neigen als inconsequente en tweeslachtige (zwitterhafte) producten vanuit idealistisch standpunt overwonnen en opgelost worden' (41). 'De

inconsequentie en tegenstrijdigheden' in de leer van Kant vloeien voort 'uit de vermenging (Verquickung) van het idealistische kriticisme met niet overwonnen residuen van realistische dogmatiek' (170). Leclair noemt het materialisme realistische dogmatiek.

Een andere immanentiefilosoof, Johannes Rehmke, verweet Kant dat hij door het ding op zichzelf tussen zichzelf en Berkeley een *realistische scheidsmuur* heeft opgericht (Johannes Rehmke: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, Berlijn 1880, blz. 9). 'De filosofische activiteit van Kant had in het wezen van de zaak een polemisch karakter; met het ding op zichzelf richtte hij zich tegen het Duitse rationalisme' (d.w.z. tegen het oude fideïsme van de 18de eeuw), 'met de zuivere beschouwing tegen het Engelse empirisme' (25). 'Ik zou het ding op zichzelf van Kant met het beweegbare deksel op een valkuil willen vergelijken: het ding ziet er zo onschuldig en veilig uit, men waagt zich er op en plotseling valt men in de afgrond, in de *wereld op zichzelf* (blz. 27). Dat is dus de reden waarom de medestrijders van Mach en Avenarius de immanentiefilosofen, niet van Kant houden: omdat hij in sommige dingen dicht bij de 'afgrond' van het materialisme komt!

En hier hebt u een paar staaltjes van de kritiek op Kant van links. Feuerbach verwijt Kant geen 'realisme' maar *idealisme*, hij noemt zijn systeem 'idealisme op het standpunt van het empirisme' (*Werke*, II, 296).

Hier is een bijzonder belangrijke beschouwing van Feuerbach over Kant: 'Kant zegt: "wanneer wij de voorwerpen van onze zinnen - zoals het ook hoort - als eenvoudige verschijnselen beschouwen, dan geven wij hierdoor toch ook toe dat daaraan een ding op zichzelf ten grondslag ligt, hoewel wij niet weten hoe het op zichzelf gevormd is, maar alleen zijn verschijnsel kennen, d.w.z. de wijze waarop onze zinnen door dit onbekende iets worden beïnvloed (affiziert). Het verstand geeft dus, juist doordat het verschijnselen aanneemt, ook het bestaan van dingen op zichzelf toe, en in zoverre kunnen wij zeggen dat de voorstelling van zulke dingen die aan de verschijnselen ten grondslag liggen - en dus dingen van het verstand zonder meer - niet alleen toelaatbaar, maar ook onvermijdelijk is"...' Feuerbach neemt een passage uit Kant waar het ding op zichzelf alleen als gedachteding, als een ding van het verstand en niet als realiteit wordt beschouwd en richt juist daartegen zijn hele kritiek. 'De voorwerpen van de zinnen, van de ervaring', zegt hij, 'zijn dus voor het verstand verschijnsel zonder meer, geen waarheid... En toch zouden de dingen van het verstand geen werkelijke objecten voor het verstand zijn! De filosofie van Kant is de tegenstrijdigheid tussen subject en object, tussen wezen en bestaan, tussen denken en zijn. Het wezen valt hier in het verstand, het bestaan in de zinnen. Het bestaan zonder wezen' (d.w.z. het bestaan van de verschijnselen zonder objectieve realiteit) 'is verschijnsel zonder meer - dat zijn de zinnelijke dingen - het wezen zonder bestaan is gedachte zonder meer - dat zijn de dingen van het verstand, de *noumena*; zij kunnen en moeten worden gedacht, maar zij hebben geen bestaan - tenminste geen bestaan voor ons, geen objectiviteit; zij

zijn de dingen op zichzelf, de ware dingen, zij zijn echter geen werkelijke dingen... Maar welk een tegenstrijdigheid: de waarheid van de werkelijkheid, de werkelijkheid van de waarheid te scheiden!' (*Werke*, II, blz. 302-303.) Feuerbach verwijt Kant niet dat hij dingen op zichzelf aanvaardt, maar dat hij hun werkelijkheid, d.w.z. hun objectieve realiteit niet toegeeft, dat hij ze als een gedachte zonder meer, als 'dingen van het verstand' beschouwt en niet als 'dingen die een bestaan hebben', d.w.z. die reëel zijn, werkelijk bestaan. Feuerbach verwijt Kant dat hij van het materialisme afwijkt.

'De filosofie van Kant is een tegenstrijdigheid', schreef Feuerbach op 26 maart 1858 aan Bolin, zij 'leidt met onvermijdelijke noodzakelijkheid tot het idealisme van Fichte of tot het sensualisme.' De eerste consequentie 'behoort tot het verleden', de tweede tot 'het heden en de toekomst' (Grün, l.c., II, 49). Wij hebben al gezien dat Feuerbach het objectieve sensualisme, d.w.z. het materialisme verdedigt. De nieuwe wending van Kant naar het agnosticisme en het idealisme, naar Hume en Berkeley is, zelfs gezien van het standpunt van Feuerbach, ongetwijfeld *reactionair*. En de vurige aanhanger van Feuerbach, Albrecht Rau, die met de voortreffelijkheden van Feuerbach ook diens zwakheden, die Marx en Engels te boven zijn gekomen, heeft overgenomen, kritiseerde Kant geheel en al in de zin van zijn meester. 'De filosofie van Kant is een amfibolie' (dubbelzinnigheid), 'zij is zowel materialisme als idealisme, en in deze dubbele aard ligt de sleutel tot haar wezen. Als materialist of empirist moet Kant aan de dingen buiten ons wel wezenlijkheid (Wesenheit) toekennen. Als idealist vermocht hij zich echter niet te bevrijden van het vooroordeel dat de ziel een van de zinnelijke dingen totaal verschillend wezen is. Er bestaan dus werkelijke dingen en een menselijke geest die de dingen begrijpt. Hoe benadert nu deze geest de van hem volstrekt verschillende dingen? De uitweg is de volgende: de geest bezit een zekere kennis a priori, krachtens welke de dingen zoals zij aan hem verschijnen moeten verschijnen. Dat wij dus de dingen begrijpen zoals wij ze begrijpen: dat is onze schepping. Want de in ons levende geest is immers niets anders dan de geest van God, en zoals deze uit niets de wereld heeft geschapen, zo maakt de geest van de mensen uit dingen iets wat deze dingen op zichzelf niet zijn. Aan de werkelijke dingen wordt hun wezen als "dingen op zichzelf" gegarandeerd. De ziel had Kant echter nodig omdat voor hem de onsterfelijkheid een moreel postulaat was. Het "ding op zichzelf", mijne heren' (dat zegt Rau aan het adres van de neokantianen in het algemeen en van het warhoofd A. Lange, die de *Geschiedenis van het materialisme* vervalst heeft, in het bijzonder) 'is dus het ding waardoor het idealisme van Kant zich van dat van Berkeley onderscheidt: het vormt een brug van het idealisme naar het materialisme. Dat is mijn kritiek op de filosofie van Kant en wie het kan, mag haar omverwerpen... Voor de materialist is de onderscheiding tussen kennis a priori en het "ding op zichzelf" volkomen overbodig, want omdat hij de continuïteit van de natuur nergens onderbreekt, omdat voor hem materie en geest niet twee fundamenteel verschillende dingen zijn, maar slechts twee kanten van één en hetzelfde ding, heeft hij ook geen bijzondere

kunstgrepen nodig om de geest nader tot de dingen te brengen. ' [\[88\]](#)

Verder heeft Engels, zoals wij hebben gezien, Kant verweten dat hij een agnosticus was en niet dat hij van het consequente agnosticisme afweek. Een leerling van Engels, Lafargue, polemiseerde in 1900 op de volgende wijze tegen de kantianen (tot wie toenmaals Charles Rappoport behoorde):

‘...In het begin van de negentiende eeuw verloochende de bourgeoisie, die haar werk van de revolutionaire verwoesting voltooid had, haar voltairiaanse en vrijdenkers-filosofie; zij bracht het katholicisme, dat de meester-decorateur Chateaubriand met romantische beelden had opgeverfd (peinturlurait) weer in de mode en Sebastien Mercier importeerde het idealisme van Kant om aan het materialisme van de Encyclopedisten, welks propagandisten Robespierre had ge Guillotineerd, de doodsteek te geven.

Aan het einde van de negentiende eeuw, die in de geschiedenis de naam van de eeuw der bourgeoisie zal dragen, poogden de intellectuelen met behulp van de filosofie van Kant het materialisme van Marx en Engels te verpletteren. Deze reactionaire beweging is in Duitsland begonnen, onze integraal-socialisten ten spijt, die de eer daarvan aan de grondvester van hun school, Malon, wilden toekennen; maar Malon komt uit de school van Höchberg, Bernstein en de andere discipelen van Dühring, die in Zürich het marxisme begonnen te reformeren’ (Lafargue spreekt over de bekende ideologische beweging in het Duitse socialisme in de tweede helft van de jaren zeventig van de vorige eeuw). Men moet verwachten dat Jaurès, Fournière en onze intellectuelen ons eveneens Kant zullen voorzetten nadat zij zich met zijn terminologie vertrouwd hebben gemaakt... Rappoport vergist zich wanneer hij verzekert dat voor Marx de “identiteit van idee en realiteit” bestond. In de eerste plaats bedienen wij ons nooit van zo’n metafysische fraseologie. Een idee is even reëel als het object waarvan het de weerspiegeling in de hersenen is. Om de kameraden die de burgerlijke filosofie moeten leren kennen wat te verstrooien (*récréer*) zal ik uiteenzetten waarin dit beroemde probleem, dat de spiritualistische geesten zo zeer heeft beziggehouden, bestaat.

Een arbeider die worst eet en die vijf franc per dag ontvangt weet heel goed dat hij door zijn patroon wordt bestolen en dat hij varkensvlees eet; hij weet dat zijn patroon een dief is, dat de worst een aangename smaak heeft en ook voedzaam voor het lichaam is. Geen sprake van, zeggen de burgerlijke sofisten, onverschillig of zij zich Pyrron, Hume of Kant noemen, de mening van de arbeider is zijn persoonlijke mening, d.w.z. een subjectieve mening; hij had met hetzelfde recht kunnen denken dat zijn patroon zijn weldoener is en dat de worst uit gehakt leer bestaat, want hij kan *het ding op zich zelf* niet kennen...

Het probleem is niet goed gesteld en dat veroorzaakt de moeilijkheid ervan... Om een object te kennen moet de mens eerst onderzoeken of zijn zinnen hem niet bedriegen... De chemici zijn nog verder gegaan, zij zijn in de lichamen binnengedrongen, hebben ze geanalyseerd en ze in hun elementen ontleed, toen

zijn zij in omgekeerde richting te werk gegaan, d.w.z. de synthese, zij hebben de lichamen weer uit hun elementen samengesteld; vanaf het moment dat de mens met deze elementen dingen voor zijn gebruik kan produceren, kan hij met Engels zeggen dat hij de *dingen op zichzelf* kent. De God van de christenen zou, als hij bestond en de wereld had geschapen, ook niets meer kunnen doen. ' [89]

Wij hebben ons veroorloofd dit lange citaat te geven om aan te tonen hoe Lafargue Engels opvatte en hoe hij Kant van links kritiseerde, niet wegens de trekken van het kantianisme die het van het humeïsme onderscheiden, maar wegens de kanten die Kant en Hume gemeen hebben; niet wegens het aannemen van het ding op zichzelf, maar wegens de niet voldoende materialistische opvatting daarvan.

Tenslotte kritiseerde ook K. Kautsky Kant in zijn *Ethiek* eveneens van een aan het humeïsme en het berkeleyanisme diametraal tegenovergesteld standpunt. 'Het feit dat ik groen en rood en wit zie', schrijft hij tegen de kennistheorie van Kant, 'berust op de eigenschappen van mijn gezichtsorgaan. Maar dat het groene iets anders is dan het rode getuigt van iets dat buiten mij ligt, van werkelijke verschillen van de dingen... De verhoudingen en de verschillen van de dingen zelf, die mij door de verschillende voorstellingen van ruimte en tijd worden aangeduid..., zijn werkelijke verhoudingen en verschillen van de buitenwereld, zij hangen niet van de aard van mijn kenvermogen af... Als dat het geval was' (als de leer van Kant over de idealiteit van ruimte en tijd juist was) 'zouden wij van de wereld buiten ons helemaal niets kunnen weten, niet eens of zij bestaat.' (Blz. 33-34 van de Russische vertaling.)

De hele school van Feuerbach, Marx en Engels is vanaf Kant de weg naar links ingeslagen, naar de volledige ontkenning van ieder idealisme en ieder agnosticisme. Onze machisten zijn echter de *reactionaire* richting in de filosofie opgegaan, zij zijn Mach en Avenarius gevolgd, die Kant van het standpunt van Hume en Berkeley kritiseerden. Het is natuurlijk het heilige recht van iedere burger en zeker van iedere intellectueel naar gelieven iedere ideologische reactionair te volgen. Wanneer echter mensen, die in de filosofie radicaal gebroken hebben met *de grondslagen van het marxisme*, daarna beginnen te draaien, in verwarring raken, uitvluchten zoeken en verzekeren dat zij in de filosofie 'ook' marxisten zijn, dat zij het 'bijna' met Marx eens zijn en hem alleen maar een ietsje hebben 'aangevuld', dan is dat wel een zeer onaangenaam schouwspel.

2. Hoe de 'empiriosymbolist' Joesjkewitsj zich vrolijk maakte over de 'empiriocriticus' Tsjernow

'Het is natuurlijk belachelijk te zien', schreef de heer P. Joesjkewitsj, 'hoe de heer Tsjernow een agnostische positivist en aanhanger van Comte en Spencer als Michailowski tot een voorloper van Mach en Avenarius zou willen maken' (I.c., blz. 73).

Belachelijk is hier in de eerste plaats de verbazingwekkende onwetendheid van de heer Joesjkewitsj. Zoals alle Worosjilows bemantelt ook hij deze onwetendheid met een vloed van geleerde woorden en namen. De geciteerde zin staat in de paragraaf die aan de verhouding van het machisme tot het marxisme is gewijd. De heer Joesjkewitsj matigt zich aan daarover te spreken, maar weet niet eens dat voor Engels (zoals voor iedere materialist) ook de aanhangers van Hume, net als die van Kant, agnostici zijn. Daarom betekent het tegenover elkaar plaatsen van het agnosticisme in het algemeen en van het machisme - als Mach zelf erkent een aanhanger van Hume te zijn - eenvoudig dat men een analfabeet in de filosofie is. De naam 'agnostisch positivisme' is eveneens absurd, want juist de aanhangers van de lijn van Hume noemen zich positivisten. De heer Joesjkewitsj, die Petzoldt als zijn leermeester heeft uitverkoren, moest weten dat deze het empiriokriticisme tot het positivisme rekent. Tenslotte is het ook onzinnig om de namen Auguste Comte en Herbert Spencer hierbij te betrekken, want het marxisme verwerpt niet datgene wat de ene positivist van de andere onderscheidt, maar datgene wat zij gemeen hebben, wat een filosoof tot een positivist maakt in plaats van tot een materialist.

Deze hele vloed van woorden heeft onze Worosjilow alleen nodig om de lezer 'dood te praten', om hem door gerammel met woorden te verdoven en zijn aandacht *van het wezen van de zaak* naar nietige kleinigheden af te leiden. Dit wezen van de zaak is evenwel het radicaal uiteenlopen van het materialisme en de hele brede stroming van het positivisme, *waarbinnen* zich zowel Aug. Comte, als H. Spencer, als Michailowski, als een reeks van neokantianen, plus Mach en Avenarius bevinden. Dit wezen van de zaak heeft Engels in zijn *Ludwig Feuerbach* met volledige klaarheid tot uitdrukking gebracht toen hij *alle* kantianen en humeïsten uit die tijd (d.w.z. uit de jaren tachtig van de vorige eeuw) beschouwde als behorend tot het kamp van de jammerlijke eclecticici, pietluttten (Flohknacker) enz." Maar op wie deze karakteristiek kan en moet worden toegepast, daarover wensten onze Worosjilows niet na te denken. En omdat zij niet kunnen nadenken, zullen wij voor hen een aanschouwelijke vergelijking aanhalen. Engels noemde geen *namen* toen hij in 1888 en ook in 1892 over de kantianen en de humeïsten in het algemeen sprak. De enige aanduiding in het boekje van Engels is de verwijzing naar het werk van Starcke over Feuerbach dat Engels analyseerde: '...Starcke', zegt Engels, 'geeft zich veel moeite Feuerbach te verdedigen tegen de aanvallen en de leerstellingen van de tegenwoordig onder naam van filosofen in Duitsland gewichtig doende docenten. Voor mensen die belang stellen in deze nageboorte van de klassieke Duitse filosofie is dat zeker belangrijk; Starcke zelf kon dit noodzakelijk voorkomen. Wij besparen het de lezer.' (*Ludwig Feuerbach*, blz. 25.)

Engels wilde het 'de lezer besparen', d.w.z. de sociaal-democraten de aangename kennismaking besparen met de gedegenereerde kletsers die zich filosofen noemen. Wie zijn evenwel de vertegenwoordigers van deze 'nageboorte'?

Laten wij er het boek van Starcke op naslaan (C. N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart 1885) en dan lezen wij hierin dat hij voortdurend verwijst naar de aanhangers van *Hume en Kant*. Starcke zondert Feuerbach van deze beide richtingen af. Hij citeert hierbij *A. Riehl, Windelband* en *A. Lange* (blz. 3, 18-19, 127 e.v. bij Starcke).

Als wij er het boek van R. Avenarius, *Het menselijke begrip van de wereld* op naslaan dat in 1891 verscheen, dan lezen wij op blz. 120 van de eerste Duitse uitgave: 'Het uiteindelijke resultaat van onze analyse is in overeenstemming - hoewel al naar gelang de verschillende gezichtspunten niet absoluut (durchgehend) - met datgene waartoe andere onderzoekers zijn gekomen, zoals o.a. *E. Laas, E. Mach, A. Riehl, W. Wundt*. Vlg. ook *Schopenhauer*'.

Wie heeft onze Worosjilow-Joesjkewitsj nu belachelijk gemaakt?

Avenarius koestert niet de geringste twijfel ten aanzien van zijn principiële verwantschap - niet wat betreft een afzonderlijke kwestie, maar met betrekking tot het 'eindresultaat' van het empiriokriticisme - met de *kantianen* Riehl en Laas en met de *idealist* Wundt. Mach noemt hij tussen twee kantianen. En inderdaad, is het soms niet een en hetzelfde gezelschap, wanneer Riehl en Laas Kant à la Hume, maar Mach en Avenarius Hume à la Berkeley hebben toebereid?

Valt het soms te verwonderen dat Engels de Duitse arbeiders wilde 'sparen' en dat hij hun de nadere kennismaking met dit hele gezelschap 'vlooi knippende' docenten wilde besparen?

Engels wist de Duitse arbeiders te ontzien, de Worosjilows echter ontzien de Russische lezer niet.

Er moet worden opgemerkt dat de uit de aard der zaak eclecticische vereniging van Kant met Hume of van Hume met Berkeley om het zo te zeggen in verschillende proporties mogelijk is, doordat men nu eens op het ene, dan weer op het andere element van deze vereniging bijzonder de nadruk legt. Wij hebben bijvoorbeeld hierboven gezien dat slechts een enkele machist, H. Kleinpeter, zichzelf en Mach openlijk solipsisten (d.w.z. consequente berkeleyanen) noemt. Daarentegen leggen vele leerlingen en aanhangers van Mach en Avenarius, zoals Petzoldt, Willy, Pearson, de Russische empiriocriticus Ljesewitsj, de Fransman Henri Delacroix [90] en anderen de nadruk op het humeïsme in de opvattingen van Mach en Avenarius. Wij halen als voorbeeld een bijzonder belangrijke geleerde aan, die in de filosofie Hume en Berkeley ook verenigde, maar daarbij de nadruk legde op de materialistische elementen van deze vermenging. Dat is de beroemde Engelse natuuronderzoeker T. Huxley, die de uitdrukking 'agnosticus' in de wereld heeft gebracht en aan wie Engels ongetwijfeld in de eerste plaats en het meest heeft gedacht toen hij over het Engelse agnosticisme sprak. Engels noemde in 1892 agnostici van deze soort 'beschaamde materialisten'. De Engelse spiritualist James Ward valt in zijn boek 'Naturalisme en

agnosticisme' in hoofdzaak de 'wetenschappelijke leider van het agnosticisme' Huxley aan (dl. II, blz. 229) en bevestigt de beoordeling door Engels wanneer hij zegt: 'In het geval van Huxley is inderdaad de neiging naar het primaire van de fysieke kant' (de 'reeks van elementen' volgens Mach) 'dikwijls zo geprononceerd, dat men het nauwelijks parallellisme kan noemen. Ondanks het feit dat Huxley de naam materialist als een belediging van zijn onbevleete agnosticisme heftig van de hand wijst, ken ik toch maar weinige schrijvers die deze naam beter verdienen' (dl. II, blz. 30-31). En James Ward haalt als bevestiging van zijn mening de volgende verklaringen van Huxley aan: 'Ieder die met de geschiedenis van de wetenschap bekend is zal toegeven, dat haar vooruitgang in alle eeuwen heeft betekend - en nu meer dan ooit betekent - de uitbreiding van het gebied dat wij materie en causaliteit noemen en de dienovereenkomstige geleidelijke uitbanning uit alle gebieden van de menselijke gedachte van datgene wat wij geest en spontaneïteit noemen.' Of: 'Op zichzelf is het niet belangrijk of wij de verschijnselen (fenomenen) van de materie in de termen van de geest of de verschijnselen van de geest in de termen van de materie uitdrukken - beide formuleringen bevatten een zekere relatieve waarheid' ('relatief bestendige complexen van elementen' volgens Mach). 'Maar met het oog op de wetenschappelijke vooruitgang moet men aan de materialistische terminologie in ieder opzicht de voorkeur geven. Want zij verbindt het denken met de andere verschijnselen van het universum... terwijl de omgekeerde of spiritualistische terminologie uiterst inhoudloos (utterly barren) is en tot niets dan tot verwarring en duisternis leidt... Het lijdt dus wel geen twijfel dat, hoe verder de wetenschap voortschrijdt, des te omvattender en consequenter de natuurverschijnselen door materialistische formules of symbolen zullen worden voorgesteld.' (I, 17-19.)

Zo oordeelde de 'beschaamde materialist' Huxley, die het materialisme in geen geval wilde erkennen als zijnde 'metafysica' die onrechtmatig boven de 'groepen van gevoelens' uitgaat. En dezelfde Huxley schreef: 'Als ik gedwongen was te kiezen tussen het absolute materialisme en het absolute idealisme, zou ik genoopt zijn het laatste te accepteren'... 'Het enige wat wij met zekerheid weten is het bestaan van de geestelijke wereld' - (J. Ward, II, blz. 216, op dezelfde plaats).

De filosofie van Huxley is een zelfde soort van mengsel van humeïsme en berkeleyanisme als de filosofie van Mach. Alleen zijn Huxley's berkeleyaanse uitvallen toevallig en dient zijn agnosticisme als een vijgenblad om het materialisme te bedekken. Bij Mach is de 'kleur' van het mengsel een andere, en dezelfde spiritualist Ward, die Huxley verbitterd bestrijdt, klopt Mach en Avenarius vriendelijk op de schouders.

3. De immanentiefilosofen als medestrijders van Mach en Avenarius

Sprekend over het empiriokriticisme konden wij er niet aan ontkomen herhaaldelijk op de filosofen van

de zogenaamde immanentieschool te wijzen, waarvan de voornaamste vertegenwoordigers Schuppe, Leclair, Rehmke en Schubert-Soldern zijn. Het is nu nodig de verhouding van het empiriokriticisme tot de immanentiefilosofen te beschouwen, alsmede het wezen van de filosofie die door de laatsten wordt gepredikt.

Mach schreef in 1902: 'Tegenwoordig zie ik dat een hele reeks filosofen: positivisten, empiriocritici, vertegenwoordigers van de immanentiefilosofie en ook hier en daar natuuronderzoekers, zonder het van elkaar te weten wegen zijn ingeslagen die bij al hun individuele verscheidenheid bijna in één punt convergeren' (*Analyse van de gevoelens*, blz. 9). Hier moet in de eerste plaats gewag worden gemaakt van de zeldzaam voorkomende oprechte erkenning van Mach dat *zeer weinige* natuuronderzoekers tot de aanhangers van de zogenaamde 'nieuwe', maar in feite oude humeïstisch-berkeleyaanse filosofie behoren. Ten tweede is het buitengewoon belangrijk dat Mach deze 'nieuwe' filosofie als een brede *stroming* opvat, waarin de immanentiefilosofen op één lijn met de empiriocritici en de positivisten staan. 'Zo begint', herhaalt Mach in het voorwoord bij de Russische vertaling van de *Analyse van de gevoelens* (1906), 'een gemeenschappelijke beweging...' (blz. 4). 'Ook met de vertegenwoordigers van de immanentiefilosofie', zegt Mach op een andere plaats, 'ben ik zeer nauw verwant... Ik heb in dit boek' (van Schuppe, *Schets van de kennistheorie en de logica*) 'nauwelijks iets gevonden waarmee ik het, wellicht met een kleine wijziging, niet gaarne eens zou zijn' (46). Schubert-Soldern behoort voor Mach ook tot degenen die zeer 'nauw verwante' wegen gaan (blz. 4), en aan Wilhelm Schuppe *wijdt* hij zelfs zijn laatste, om het zo te zeggen samenvattende filosofische werk *Kennis en dwaling*.

De andere grondlegger van het empiriokriticisme, Avenarius, schreef in 1894, dat de door Schuppe betoonde instemming met het empiriokriticisme hem 'verheugde' en 'aanmoedigde' en dat hij het 'verschil' (Differenz) tussen zichzelf en Schuppe als 'misschien slechts voorlopig nog bestaande' (vielleicht nur einstweilen noch bestehend) beschouwde [91]. J. Petzoldt tenslotte, wiens leer W. Ljesewitsj als het laatste woord van het empiriokriticisme beschouwt, *proclameert openlijk de drie-eenheid* Schuppe, Mach en Avenarius als *de leiders van de 'nieuwe richting'* (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, dl. II, 1904, blz. 295 en *Das Weltproblem*, 1906, blz. 146). Hierbij keert Petzoldt zich vastberaden tegen R. Willy (*Einf.*, II, 321), deze vrijwel enige op de voorgrond staande machist die zich voor de verwantschap met Schuppe schaamde en zich principieel van hem probeerde af te bakenen, hetgeen de leerling van Avenarius op een berisping van de dierbare leermeester kwam te staan. Avenarius schreef de hierboven aangehaalde woorden over Schuppe in zijn opmerking bij het artikel van Willy tegen Schuppe, waarbij hij er aan toevoegde, dat de kritiek van Willy 'misschien heftiger is uitgevallen dan nu juist nodig was' (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Phil.*, 18de jaarg., 1894, blz. 29. Willy's artikel tegen Schuppe vindt men hier ook).

Nadat wij met de beoordeling van de immanentiefilosofen door de empiriocritici hebben kennisgemaakt, gaan wij over tot de beoordeling van de empiriocritici door de immanentiefilosofen. Van het oordeel van Leclair uit 1879 hebben wij al gewag gemaakt. Schubert-Soldern spreekt in 1882 over zijn ‘overeenstemming’ ‘ten dele met de oudere Fichte’ (d.w.z. met de beroemde vertegenwoordiger van het subjectieve idealisme Johann Gottlieb Fichte, die een al even mislukt filosofisch zootje had als Josef Dietzgen), verder ‘met Schuppe, Leclair, *Avenarius* en ten dele met Rehmke’, waarbij *Mach* (*Erhaltung d. Arb.*) met bijzonder genoegen wordt geciteerd en tegen de ‘natuurwetenschappelijke metafysica’ [92] - zo noemen namelijk alle reactionaire docenten en professoren in Duitsland het natuurwetenschappelijke materialisme - wordt uitgespeeld. W. Schuppe begroette in 1893, na het verschijnen van *Het menselijke begrip van de wereld* van Avenarius, dit werk in zijn *Open brief aan R. Avenarius* als een ‘bevestiging van het naïeve realisme’, dat hij, Schuppe, zogenaamd ook verdedigde. ‘Mijn begrip van het denken’, schreef Schuppe, ‘verdraagt zich voortreffelijk met uw’ (Avenarius) ‘“zuivere ervaring”.’ [93] Later, in 1896, heeft Schubert-Soldern de balans opgemaakt van deze ‘methodologische richting in de filosofie’, waarop hij ‘steunt’; hij construeert zijn stamboom vanaf Berkeley en Hume via *F. A. Lange* (‘van Lange dateert het eigenlijke begin van onze richting in Duitsland’), verder over Laas, Schuppe en co., *Avenarius* en *Mach*, de neokantiaan *Riehl*, de Fransman Ch. Renouvier enz.[94] Tenslotte lezen wij in de programmatische ‘Inleiding’, die in het eerste nummer van het speciale orgaan van de immanentiefilosofen werd gepubliceerd, naast een oorlogsverklaring aan het materialisme en een sympathiebetuiging aan Charles Renouvier het volgende: ‘Zelfs in het kamp van de natuuronderzoekers verheffen zich reeds de stemmen van enkele denkers om tegen de groeiende arrogantie van hun vakgenoten, tegen de onfilosofische geest, die zich van de natuurwetenschap heeft meester gemaakt, te prediken. Zo... de fysicus *Mach*... Zo komen er overal nieuwe krachten in beweging die eraan werken om het blinde geloof aan de onfeilbaarheid van de natuurwetenschap te verstoren, en men begint weer te zoeken naar ander wegen naar de afgronden van het geheim en naar een betere toegang tot de woning van de waarheid.’ [95]

Een paar woorden over Ch. Renouvier. Hij is het hoofd van de in Frankrijk ruim verbreide en invloedrijke school van de zogenaamde neocritici. Zijn theoretische filosofie is een vereniging van het fenomenalisme van Hume met de aprioriteitsleer van Kant. Het ding op zichzelf wordt beslist van de hand gewezen. De samenhang van de verschijnselen, orde en wet worden voor aprioristisch verklaard, wet wordt met een hoofdletter geschreven in een grondslag van de religie veranderd. De katholieke priesters verkeren in geestdrift over deze filosofie. De machist Willy noemt Renouvier verontwaardigd een ‘tweede apostel Paulus’, een ‘hogere obscurant’, een ‘casuïstische leraar van de vrijheid van de wil’ (*Gegen die Schulweisheit*, blz. 129). En zie, geestverwanten als de immanentiefilosofen *juichen* de filosofie van

Mach *hartelijk toe*. Toen zijn *Mechanika* in een Franse vertaling verscheen schreef het orgaan van de ‘neocritici’ *L’Année Philosophique*, dat door de medewerker en leerling van Renouvier Pillon wordt uitgegeven: ‘Het is onnodig op te merken in welke mate de positieve wetenschap van Mach in zijn kritiek van de substantie, van het ding, van het ding op zichzelf met het idealisme van het neokriticisme overeenstemt.’ (Deel 15, 1904, blz. 179).

Wat de Russische machisten betreft: zij schamen zich allemaal voor deze verwantschap met de immanentiefilosofen - iets anders kan men natuurlijk ook niet verwachten van mensen die niet bewust het pad van Stroewe, Mensjikow en co. willen opgaan. Alleen Bazarow noemt ‘sommige vertegenwoordigers van de immanentieschool’ ‘realisten’ [96]. Bogdanow verklaart kort (*en in feite onjuist*) dat de ‘immanentieschool een tussenvorm tussen het kantianisme en het empiriokriticisme’ is (*Empiriomonisme*, III, blz. XXII). V. Tsjernow schrijft: ‘In het algemeen benaderen de immanentiefilosofen het positivisme maar met één kant van hun theorie, terwijl zij met de andere kant ver buiten het raam daarvan treden’. (*Filosofische en sociologische studies*, blz. 37.) Walentinow meent dat ‘de immanentieschool deze’ (machistische) ‘gedachten in een onbruikbare vorm heeft gekleed en in het slop van het solipsisme is geraakt’ (l.c., blz. 149). Zoals u ziet kunt u hier alles krijgen wat u vraagt: èn een constitutie, èn steur met mierikwortelsaus èn realisme èn solipsisme. Maar onze machisten wagen het niet de waarheid over de immanentiefilosofen openlijk en duidelijk uit te spreken.

Het gaat er namelijk om dat de immanentiefilosofen aartsreactionairen, openlijke predikers van het fideïsme en volslagen duisterlingen zijn. Onder hen is er *geen één* die zijn kennistheoretische werken niet *openlijk* aan de verdediging van de religie en aan de rechtvaardiging van bepaalde middeleeuwse voorstellingen heeft aangepast. Leclair verdedigt in 1879 zijn filosofie met de bewering, dat zij ‘aan alle aanspraken van het religieus gestemde gemoed beantwoordt’ (*Der Realismus etc.*, blz. 73). J. Rehmke wijdt in 1880 zijn Kennistheorie aan de protestantse dominee Biedermann en sluit zijn boek met een preek, waarin hij niet een bovenzinnelijke God, maar een God als een ‘reëel begrip’ verkondigt (uit hoofde waarvan Bazarow wellicht ‘sommige’ immanentiefilosofen tot de ‘realisten’ rekent), waarbij ‘de objectivering van dit reële begrip alleen aan het praktische leven overgelaten en toegestaan wordt’; de ‘christelijke dogmatiek’ van Biedermann wordt een voorbeeld van de ‘theologie als wetenschap’ genoemd (J. Rehmke, *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, Berlijn 1880, blz. 312). Schuppe verzekert in het *Tijdschrift voor immanentiefilosofie* dat, wanneer de immanentiefilosofen ook het transcendentie ontkennen, God en het toekomstige leven toch niet onder dit begrip vallen (*Zeitschrift für immanente Philosophie*, dl. II, blz. 52). In zijn ‘Ethiek’ verdedigt hij ‘de samenhang van de zedelijke wet... met een metafysische wereldbeschouwing’ en veroordeelt hij de ‘zinloze frase’ van de scheiding tussen kerk en staat. (Dr. Wilhelm Schuppe, *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, Breslau 1881, blz. 181, 325.)

Schubert-Soldern concludeert in zijn *Grondslagen van een kennistheorie* de preexistentie (vóórbestaan) van het *Ik* vóór het bestaan van het eigen lichaam en een post-existentie (nabestaan) van het *Ik* na het lichaam, d.w.z. de onsterfelijkheid van de ziel enz. (l.c., blz. 82). In zijn *Sociale vraagstuk* verdedigt hij naast de 'sociale hervormingen' het standenkiesrecht en tegen Bebel zegt hij, dat 'de sociaal-democraten het feit miskennen dat er zonder het godsgeschenk van het ongeluk geen geluk bestaat' (blz. 330) en hij vergiet daarbij hete tranen omdat het materialisme 'heerst' (blz. 242): 'Wie heden ten dage aan een leven in het hiernamaals gelooft, al is het alleen maar aan de mogelijkheid ervan, gaat door voor een nar' (ib.).

En zie, deze Duitse Mensjikows, obscuranten van een niet minder hoog gehalte dan Renouvier, leven met de empiriocritici in een degelijk concubinaat. Hun theoretische verwantschap is onbetwistbaar. De immanentiefilosofen zijn in geen hogere mate kantianen dan Petzoldt of Pearson. Wij hebben hierboven gezien dat zij zichzelf leerlingen van Hume en van Berkeley noemen, en zo'n beoordeling van de immanentiefilosofen wordt in de filosofische literatuur algemeen erkend. Ten einde aanschouwelijk aan te tonen van welke kennistheoretische stellingen deze medestrijders van Mach en Avenarius uitgaan, zullen wij enkele van de fundamentele theoretische leerstellingen uit werken van de immanentiefilosofen aanhalen.

In 1879 had Leclair het woord 'immanent', dat eigenlijk 'volgens de ervaring', 'in de ervaring gegeven' betekent en dat een even leugenachtig uithangbord ter camouflage van het vuil is als de uithangborden van de Europese burgerlijke partijen, nog niet uitgedacht. In zijn eerste werk noemt Leclair zich openlijk en direct een '*kritische idealist*' (*Der Realismus etc.*, blz. 11, 21, 206 en vele andere). Hij kritiseert Kant hier, zoals wij al hebben gezien, wegens diens concessies aan het materialisme, waarbij hij zeer beslist op *zijn eigen weg van Kant naar Fichte en Berkeley* wijst. Tegen het materialisme in het algemeen en *tegen de neiging tot het materialisme van de meerderheid van de natuuronderzoekers* in het bijzonder voert Leclair een even meedogenloze strijd als Schuppe, Schubert-Soldern en Rehmke.

'Indien wij echter tot het standpunt van het kritische idealisme terugkeren', zegt Leclair, 'en aan de natuur en de natuurprocessen geen transcendentiaal bestaan' (d.w.z. een bestaan buiten het menselijke bewustzijn) 'toeschrijven, dan is voor het ziende subject het totaal van de lichamen en ook van zijn eigen lichaam, voorzover hij het kan zien en voelen, naast alle veranderingen daarvan een direct gegeven, fenomeen vang in de ruimte geordende coëxistenties en in de tijd gelegen successies; en beperkt al het verklaren van de natuur zich tot het constateren van de wetten van die coëxistenties en successies' (21).

Terug naar Kant - zeiden de reactionaire neokantianen. Terug naar Fichte en naar Berkeley - dat is wat *in het wezen van de zaak* de reactionaire immanentiefilosofen zeggen. Voor Leclair bestaat al het zijnde uit '*complexen van gevoelens*' (blz. 38), waarbij de ene klasse van eigenschappen (Eigenschaffen), die op

onze zintuigen inwerken, bijvoorbeeld met de letter *M* wordt aangeduid en de andere klasse, die op andere natuurobjecten inwerkt, met de letter *N* (blz. 150 e.a.). En hierbij spreekt Leclair over de natuur als een ‘verschijnsel van het bewustzijn’ (Bewusstseinsphänomen) niet van een enkele mens, maar van de ‘menselijke soort’ (blz. 55-56). Wanneer men in aanmerking neemt dat Leclair zijn boek heeft uitgegeven in hetzelfde Praag waar Mach professor in de fysica was en dat Leclair met bewondering alleen de *Erhaltung der Arbeit* van, Mach citeert, dat in 1872 is verschenen, dan vraagt men zich onwillekeurig af of men de fideïst en openlijke idealist Leclair niet als de werkelijke stamvader van de ‘originale’ filosofie van Mach moet beschouwen.

Wat Schuppe betreft, die volgens de woorden van Leclair [97] tot ‘dezelfde resultaten’ is gekomen, deze maakt er zoals wij al hebben gezien werkelijk aanspraak op het ‘naïeve realisme’ te verdedigen. Hij vergiet in de ‘Open brief aan R. Avenarius’ bitterre tranen over de ‘gebruikelijke verdraaiing van mijn’ (Wilhelm Schuppe) ‘kennistheorie tot subjectief idealisme’. Waarin het plumpe bedrog bestaat dat door de immanentiefilosof Schuppe voor een verdediging van het realisme wordt uitgegeven, wordt voldoende duidelijk uit een zin die hij tegen Wundt gebruikt, die zonder aarzelen de immanentiefilosofen onder de aanhangers van Fichte, onder de subjectieve idealisten rangschikt (*Philosophische Studien*, l.c., 386, 397, 407).

‘De stelling “zijn is bewustzijn” heeft bij mij die betekenis’, antwoordde Schuppe aan Wundt, ‘dat bewustzijn zonder de buitenwereld niet denkbaar is, dat de laatste dus tot het eerste behoort, d.w.z. het reeds dikwijls door mij beweerde en verklaarde absolute verband (Zusammengehörigkeit) van beide, waarin zij het éne oorspronkelijke geheel van het zijn uitmaken.’ [98]

Men moet al een grote naïviteit bezitten om in een dergelijk ‘realisme’ niet het rasechte subjectieve idealisme te zien! Men bedenke slechts: de buitenwereld ‘behoort tot het bewustzijn’ en bevindt zich daarmee in een *absoluut* verband! Inderdaad, men heeft de arme professor belasterd toen men hem ‘zoals dat gebruikelijk is’ tot de subjectieve idealisten rekende. Met de ‘princiële coördinatie’ van Avenarius valt zo’n filosofie volkomen samen, geen protest en geen voorbehoud van Tsjernow en Walentinow vermag ze van elkaar te scheiden, beide filosofieën zullen tezamen in een museum voor reactionaire fabrikaten van het Duitse professoraat terecht komen. Als een merkwaardigheid, die weer eens van de gedachteloosheid van de heer Walentinow getuigt, merken wij op dat hij Schuppe een solipsist noemt (natuurlijk zwoer Schuppe bij hoog en bij laag dat hij geen solipsist is en schreef hij speciale artikels over dit onderwerp, evenals Mach, Petzoldt en co.), terwijl hij over het artikel van Bazarow in de *Bijdragen* hoogst verrukt is! Ik zou de uitspraak van Bazarow: ‘De gevoelsvoorstelling *is juist* de buiten ons bestaande werkelijkheid’ graag in het Duits willen vertalen en ze aan een enigszins competente

immanentiefilosoof sturen. Hij zou Bazarow met kussen overladen en wel op dezelfde wijze zoals de Schuppe's, Leclairs en Schubert-Solderns Mach en Avenarius met kussen hebben overladen. Want de uitspraak van Bazarow is de *alfa en de omega* in de leer van de immanentieschool.

En hier hebt u dan tenslotte ook Schubert-Soldern. Het 'materialisme van de natuurwetenschap', de 'metafysica' van de erkenning van de objectieve realiteit van de buitenwereld - dat is de hoofdvijand van deze filosoof (*Grondslagen van de kennistheorie*, 1884, blz. 31 en het gehele IIde hoofdstuk: *De metafysica van de natuurwetenschap*). 'De natuurwetenschap abstrahert van alle bewustzijnsbetrekkingen' (blz. 52). Daar ligt het ergste kwaad (en daarin bestaat nu juist het materialisme!). Want uit 'gevoelens en dus gegevens van het bewustzijn' kan de mens geen uitweg vinden (blz. 33, 34). Zeker, erkent Schubert-Soldern in 1896, mijn gezichtspunt is *kennistheoretisch solipsisme* (*Het sociale vraagstuk*, blz. X), maar geen 'metafysisch', geen 'praktisch' solipsisme. 'Dat wat ons rechtstreeks gegeven is zijn de gevoelens, complexen van steeds wisselende gevoelens' (*über Transzendenz enz.*, blz. 73).

'Dit materiële productieproces', zegt Schubert-Soldern, 'heeft Marx op dezelfde (en op dezelfde verkeerde) wijze tot de oorzaak van de innerlijke processen en motieven gemaakt, zoals de natuurwetenschap de' (voor de mensheid) 'gemeenschappelijke buitenwereld maakt tot de oorzaak van de individuele innerlijke werelden.' (*Het sociale vraagstuk*, blz. XVIII.) Over de samenhang van het historische materialisme van Marx met het natuurwetenschappelijke en het filosofische materialisme in het algemeen koestert deze medestrijder van Mach dan ook geen enkele twijfel.

'Velen, ja de meesten zullen de opvatting zijn toegedaan dat er van kennistheoretisch-solipsistisch standpunt geen metafysica mogelijk is, d.w.z. dat de metafysica steeds transcendentiaal is. Na rijp beraad kan ik mij niet bij deze opvatting aansluiten. Hier volgen mijn redenen... De rechtstreekse grondslag van al het gegevene is de geestelijke (solipsistische) samenhang, waarvan het middelpunt wordt gevormd door het individuele *Ik* (de individuele voorstellingswereld) met zijn lichaam. Noch de overige wereld zonder dit *Ik*, noch dit *Ik* zonder de overige wereld is denkbaar. Met de vernietiging van het individuele *Ik* verdwijnt ook de wereld in het niet, wat onmogelijk schijnt, en met de vernietiging van de overige wereld blijft er voor mijn individuele *Ik* niets over, omdat het niet ruimtelijk, noch in de tijd, maar alleen begripsmatig daarvan kan worden gescheiden. Derhalve moet mijn individuele *Ik* ook na mijn dood voortduren, wanneer met dit *Ik* niet ook de gehele wereld vernietigd is...' (terz. pl., blz. XXIII).

'De principiële coördinatie', de 'complexen van gevoelens' en de overige machistische banaliteiten bewijzen op de juiste plaats hun trouwe dienst!

'Wat is het hiernamaals (das Jenseits) nu vanuit solipsistisch standpunt? Het is alleen een mogelijke

ervaring van de toekomst voor mij...' (ib.). 'Het spiritisme... zou verplicht zijn het bewijs van het bestaan van het Jenseits... te leveren... In geen geval kan echter het materialisme van de natuurwetenschap tegen het spiritisme worden aangevoerd, want dit materialisme vormt, zoals wij hebben gezien, slechts één kant van het wereldproces binnen' (de 'principiële coördinatie' =) 'de alomvattende geestelijke samenhang' (blz. XXIV).

Dit alles wordt in dezelfde filosofische inleiding tot *Het sociale vraagstuk* (1896) gezegd waarin Schubert-Soldern voortdurend hand in hand met Mach en Avenarius optreedt. Slechts in Rusland dient het machisme voor een groepje machisten uitsluitend voor intellectueel gebabbel, terwijl in zijn vaderland daarentegen zijn rol als lakei van het fideïsme openlijk wordt geproclameerd!

4. Waarheen ontwikkelt zich het empiriokriticisme?

Laten we nu een blik werpen op de ontwikkeling van het machisme na Mach en Avenarius. Wij hebben gezien dat hun filosofie een hutspot, een samenraapsel van tegenstrijdige en onsamenvangende kennistheoretische stellingen is. Nu moeten wij nagaan hoe en waarheen, d.w.z. in welke richting deze filosofie zich ontwikkelt; dat zal ons helpen een paar 'twist'-punten te beslechten door naar onbetwistbare historische feiten te verwijzen. Inderdaad, gezien het eclecticisme en het ontbreken van samenhang in de filosofische uitgangspunten van de richting die wij onderzoeken, zijn verschillende uitleggingen ervan en vruchteloze discussies over details en kleinigheden onvermijdelijk. Maar het empiriokriticisme is, evenals iedere geestelijke stroming, iets levends, groeiends, iets dat zich ontwikkelt, en het feit van zijn groei in de een of andere richting zal er beter dan lange beschouwingen toe bijdragen de *fundamentele* vraag naar het werkelijke wezen van deze filosofie te beantwoorden. Men beoordeelt een mens niet naar wat hij van zichzelf zegt of denkt, maar naar zijn daden. Men mag ook de filosofen niet beoordelen naar de uithangborden die zij zichzelf om de hals hangen ('positivisme', filosofie van de 'zuivere ervaring', 'monisme' of 'empiriomonisme', 'filosofie van de natuurwetenschap' e.d.), maar naar de wijze waarop zij de fundamentele theoretische vraagstukken in de praktijk oplossen, met wie zij hand in hand gaan, wat zij ons leren en wat hun leerlingen en volgelingen van hen hebben geleerd.

Met deze laatste vraag zullen wij ons nu dan ook bezighouden. Al het essentiële werd door Mach en Avenarius meer dan 20 jaar geleden gezegd. Gedurende deze tijd moest wel aan het licht komen *hoe* deze 'voorgangers' door diegenen werden *begrepen* die hen wilden begrijpen en wie deze voorgangers zelf (tenminste Mach, die zijn collega heeft overleefd) als de voortzetters van hun zaak beschouwen. Om nauwkeurig te zijn nemen wij diegenen die zichzelf leerlingen van Mach en Avenarius (of hun volgelingen) noemen en die ook door Mach tot dit kamp worden gerekend. Wij zullen op deze wijze een voorstelling van het empiriokriticisme als filosofische *stroming* verkrijgen en niet als een verzameling van

literaire gevallen.

In Machs voorwoord bij de Russische vertaling van de *Analyse van de gevoelens* wordt Hans Cornelius aanbevolen (blz. 4) in de hoedanigheid van ‘jongere onderzoeker’, die, ‘indien dan ook niet dezelfde, dan toch zeer nauw verwante wegen’ inslaat. In de tekst van de *Analyse van de gevoelens* is Mach ‘verheugd’ dat hij onder andere op de geschriften van H. Cornelius e.a. kan wijzen, die ‘ bezig zijn de kern van de werken van Avenarius bloot te leggen en verder te ontwikkelen’ (blz. 48). Laten we het boekje van H. Cornelius *Inleiding tot de filosofie* (Duitse uitgave, 1903) erbij nemen. Wij zien dan dat de schrijver er eveneens op wijst dat hij er naar streeft in de voetstappen van Mach en Avenarius te treden (blz. VIII, 32). Wij hebben dus een *door de leermeester erkende leerling* voor ons. Deze leerling begint eveneens met gevoelenselementen (17, 24), verklaart categorisch dat hij binnen de grenzen van de *ervaring* wil blijven (blz. VI), noemt zijn opvattingen ‘consequent of kennistheoretisch empirisme’ (335), veroordeelt ten stelligste de ‘eenzijdigheid’ van het idealisme en de ‘dogmatiek’ zowel van de idealisten als van de materialisten (blz. 129), verwerpt met buitengewone energie het mogelijke ‘misverstand’ (123) alsof uit zijn filosofie de stelling zou volgen dat de wereld in het hoofd van de mensen bestaat, koketteert niet minder handig dan Avenarius, Schuppe of Bazarow met het naïeve realisme (blz. 125: ‘Iedere gezichtswaarneming en ook iedere andere zintuiglijke waarneming heeft haar plaats precies en uitsluitend daar, waar wij haar voorhanden vinden, d.w.z. waar het naïeve, niet door de pseudo-filosofie aangetaste bewustzijn haar lokaliseert’) - en ten slotte komt deze door de leermeester erkende leerling tot de *onsterfelijkheid* en tot *God*. Het materialisme, zo dondert deze wachtmeester op de professorale kathedra - pardon, deze leerling van de ‘nieuwste positivisten’ - maakt de mens tot een automaat. ‘Het behoeft geen betoog dat tegelijk met het geloof aan de vrijheid van onze beslissingen ook alle overwegingen over de zedelijke waarde van onze handelingen en over onze verantwoordelijkheid voor deze waarde in het niets verzinken. Er blijft even weinig ruimte over voor de gedachte aan een voortzetting van ons leven na de dood’ (blz. 116). Het slot van het boek luidt: Nodig is opvoeding (klaarblijkelijk van de jeugd die door deze man van de wetenschap dom gehouden wordt) niet alleen tot werkzaamheid, maar ‘vooral’ ‘opvoeding tot eerbied (Ehrfurcht), niet voor de vergankelijke waarden van een toevallige traditie, maar voor de onvergankelijke waarden van de plicht en de schoonheid, voor het goddelijke (dem Göttlichen) in en buiten ons’ (357).

Men vergelijk hiermee de bewering van A. Bogdanow, dat erin de filosofie van Mach, die ieder ‘ding op zichzelf’ ontkent, *absoluut geen* (cursief door Bogdanow) plaats is en ‘ook niet kan zijn’ voor de idee van God, van de vrijheid van wil, van de onsterfelijkheid van de ziel (*Analyse van de gevoelens*, blz. XII). Maar Mach verklaart in hetzelfde boek (blz. 239): ‘er bestaat geen filosofie van Mach’, en hij beveelt niet alleen de immanentiefilosofen, maar ook Cornelius aan als diegene die de kern van de gedachten van

Avenarius heeft blootgelegd! Ten eerste *kent* Bogdanow de ‘filosofie van Mach’ dus *absoluut niet* als een richting die niet alleen onder de vleugels van het fideïsme een toevluchtsoord heeft gevonden, maar zelf ook bij het fideïsme is beland. Ten tweede *kent* Bogdanow *absoluut niet* de geschiedenis van de filosofie, want de ontkenning van genoemde ideeën in verband brengen met de ontkenning van ieder ding op zichzelf is een hoon aan het adres van deze geschiedenis. Is Bogdanow soms van plan te ontkennen dat alle consequente aanhangers van Hume juist aan deze ideeën *plaats verschaffen* door ieder ding op zichzelf te ontkennen? Heeft Bogdanow nooit iets gehoord van de subjectieve idealisten, die ieder ding op zichzelf ontkennen en juist daardoor aan deze ideeën ruimte bieden? Voor deze ideeën ‘kan er geen plaats zijn’ alleen en *uitsluitend* in een filosofie die leert dat alleen het zinnelijke zijn bestaat, dat de wereld zich bewegende materie is, dat de aan iedereen bekende buitenwereld, het fysieke, de enige objectieve realiteit is - d.w.z. in de filosofie van het materialisme. Om die reden, juist om die reden bestrijden zowel de door Mach aanbevolen immanentiefilosofen als Machs leerling Cornelius plus de gehele moderne professorenfilosofie het materialisme.

Toen men onze machisten met de vinger op deze onwelvoeglijkheid wees, begonnen zij met Cornelius te breken. Zo’n breuk is niet veel waard. Friedrich Adler heeft men blijkbaar niet ‘gewaarschuwd’ en daarom beveelt hij deze Cornelius in een socialistisch tijdschrift aan (*Der Kampf*, 1908, 5, blz. 235: ‘een gemakkelijk leesbaar, zeer aan te bevelen geschrift’). Via het machisme worden directe filosofische reactionairen en predikers van het fideïsme als leraren van de arbeiders binnengesmokkeld!

Petzoldt heeft, zonder gewaarschuwd te zijn, het bedrog van Cornelius opgemerkt, maar zijn methode om tegen dit bedrog te strijden is waarlijk een parel. Luistert u maar: ‘Te beweren dat de wereld voorstelling is’ (zoals de idealisten dat doen, die wij bestrijden - wie lacht daar?), ‘heeft alleen zin wanneer men daarmee wil zeggen dat zij de voorstelling van de spreker of als men wil van alle sprekers is, dus in haar bestaan van zijn of van hun denken alleen afhankelijk is: alleen in zover hij ze denkt is zij en wat hij niet denkt bestaat ook niet. Wij daarentegen maken de wereld niet afhankelijk van het denken van de enkeling of van de enkelingen - of nog beter en scherper niet van de *daad* van het denken of van welk *actueel* (werkelijk) ‘denken ook - maar, en weliswaar uitsluitend in logisch opzicht, van het denken zonder meer. De idealist haalt beide door elkaar en het resultaat is het agnostische halfsolipsisme, zoals wij dat bij Cornelius kunnen waarnemen’ (*Einführung*, II, 317).

Stolypin ontkende het bestaan van de zwarte kabinetten! Petzoldt vergruizelde de idealisten - het is alleen verwonderlijk dat deze vernietiging van het idealisme op een raadgeving aan de idealisten lijkt om hun idealisme zo sluw mogelijk te camoufleren. De wereld hangt van het denken van de mensen af - dat is verbasterd idealisme. De wereld hangt van het denken zonder meer af - dat is het nieuwste positivisme,

kritisch realisme, in één woord door en door burgerlijke charlatanerie! Wanneer Cornelius een agnostische halfsolipsist is, dan is Petzoldt een solipsistische halfagnosticus. Vlooi knipperij, mijne heren!

Laten we verder gaan. In de tweede druk van *Kennis en dwaling* zegt Mach: 'Een systematische uiteenzetting' (van de opvattingen van Mach) 'waar ik mij in al het essentiële bij kan aansluiten', geeft professor Dr. Hans Kleinpeter (*Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, Leipzig 1905). Laten we Hans nummer twee erbij nemen. Deze professor is een gezworen propagandist van het machisme: een hoop artikelen over de opvattingen van Mach in de filosofische vaktijdschriften, zowel in het Duits als in het Engels, vertalingen van door Mach aanbevolen en van voorwoorden van Mach voorziene werken - kortom hij is de rechterhand van zijn 'meester'. Ziehier zijn opvattingen: '...Mijn gehele (uiterlijke en innerlijke) ervaring, al mijn denken en streven is mij als psychisch gebeuren, als een deel van mijn bewustzijn gegeven.' (Blz. 18 van het geciteerde boek.) 'Datgene wat wij fysiek noemen is een constructie bestaande uit psychische elementen' (144). '*Subjectieve overtuiging, niet objectieve zekerheid (Gewissheit) is het enige bereikbare doel van iedere wetenschap*' (9, cursief van Kleinpeter, die aan deze passage een aantekening toevoegt: 'Zo ongeveer komt het al bij Kant voor in de *Kritiek van het praktische verstand*.'). 'Het aannemen van vreemd bewustzijn is het aannemen van een stelling die nooit door de ervaring bevestigd kan worden' (42). 'Ik weet eigenlijk helemaal niet of er buiten mij wel andere *Iks* bestaan' (43). In § 5: 'Over de activiteit (spontaneïteit)' ('spontaneïteit' = zelfwerkzaamheid) 'in het bewustzijn'. Bij een dierlijke automaat geschiedt de opeenvolging van de voorstellingen zuiver mechanisch; hetzelfde is bij ons het geval wanneer wij dromen. 'Daarvan verschilt echter zeer essentieel de staat van ons bewustzijn in normale toestand. Deze heeft een eigenschap die bij gene' (de automaat) 'geheel en al ontbreekt en die wij op zijn minst zeer moeilijk mechanisch of automatisch kunnen verklaren: de zogenaamde zelfwerkzaamheid van het *Ik*. Ieder is in staat zichzelf tegenover zijn bewustzijnsinhouden te plaatsen, daarmee te manipuleren, ze scherper waar te nemen of op de achtergrond te laten treden, ze te analyseren, de delen met elkaar te vergelijken enz. Dat alles is een feit van de (directe) ervaring. Ons *Ik* is dus essentieel verschillend van de som van alle bewustzijnsinhouden en kan daaraan niet worden gelijkgesteld. Suiker bestaat uit koolstof, waterstof en zuurstof; als wij aan de suiker een suikerziel zouden toeschrijven dan zou deze volgens de analogie ook de bekwaamheid moeten bezitten de koolstof-, waterstof- en zuurstofdeeltjes willekeurig door elkaar te schuiven' (29-30). Paragraaf 4 van het volgende hoofdstuk: 'De kennisdaad - een handeling van de' wil (Willenshandlung)'. 'Daarentegen moet het als een vaststaand feit worden beschouwd dat al mijn psychische wederwaardigheden in de twee grote hoofdgroepen van de gedwongen en de willekeurige handelingen kunnen worden onderscheiden. Tot de eerste behoren alle indrukken van de buitenwereld.' (47.) 'Het is

een aan de fysicus even welbekend als met de stellingen van een absolute kennistheorie overigens onverenigbaar feit, dat het mogelijk is over een gebied van feiten verscheidene theorieën te geven. Ook dit hangt met het wilskarakter van ons denken samen; ook daarin komt tot uitdrukking dat onze wil niet gebonden is door de uiterlijke omstandigheden' (50) .

Oordeelt u nu eens over de onvervaardheid van Bogdanows bewering, dat er in de filosofie van Mach 'absoluut geen plaats is voor de vrijheid van de wil', wanneer Mach zelf een individu als Kleinpeter aanbeveelt! Wij hebben al gezien dat de laatste noch zijn eigen, noch Machs idealisme probeert te verbergen. In 1898-1899 schreef Kleinpeter: 'Hertz verkondigt dezelfde' (als Mach) 'subjectivistische opvatting over het wezen van onze begrippen...' '...Hebben Mach en Hertz' (met welk recht Kleinpeter de beroemde fysicus bij de zaak betreft, daarover zullen wij nog afzonderlijk spreken) 'zich naar de idealistische kant de verdienste verworven te beklemtonen dat al onze begrippen en hun onderlinge verband - niet alleen maar enkele - van subjectieve oorsprong zijn, naar de empirische kant hebben zij de niet geringere verdienste verworven te erkennen, dat het de ervaring is die als een van het denken geheel onafhankelijke instantie over de juistheid daarvan moet beslissen' (*Archiv für systematische Philosophie*, deel V, 1898-1899, blz. 169-170). In 1900: Kant en Berkeley zullen, ondanks al hun verschillen met Mach, 'nog steeds nader tot hem staan dan het in de natuurwetenschap heersende metafysische empirisme' (d.w.z. het materialisme! Meneer de professor vermijdt het de duivel bij zijn naam te noemen!), 'dat immers zijn' (Machs) 'voornaamste aanvalsobject vormt' (ib., deel VI, blz. 87). In 1903: 'Het uitgangspunt van Berkeley en Mach is onaanvechtbaar...' 'Mach... is de voltooiër van Kant' (*Kantstudien*, deel VIII, 1903, blz. 314, 274).

In het voorwoord bij de Russische vertaling van de *Analyse van de gevoelens* noemt Mach ook professor Th. Ziehen, die 'indien ook niet dezelfde, dan toch zeer nauw verwante wegen gaat'. Laten wij het boek van professor Th. Ziehen *Psychofysiologische kennistheorie* erbij nemen (Theodor Ziehen: *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, Jena 1898), dan zien wij dat de schrijver zich al in het voorwoord op Mach, Avenarius, Schuppe enz. beroept, Dus wederom een door de meester erkende leerling. De 'nieuwste' theorie van Ziehen bestaat hierin dat alleen de 'menigte' in staat is te denken dat 'een werkelijk ding de gewaarwording veroorzaakt' (blz. 3) en dat 'aan de poort van de kennistheorie geen ander opschrift mogelijk is dan de woorden van Berkeley: "De uiterlijke objecten bestaan niet op zichzelf, maar alleen in ons verstand".' (Blz. 5.) 'Gegeven zijn ons gevoelens en voorstellingen. Beide vatten wij samen met de woorden psychische processen of het psychische. Niet-psychisch is een inhoudloos woord' (blz. 100). De wetten van de natuur zijn geen betrekkingen tussen materiële dingen, maar 'tussen gereduceerde gevoelens' (blz. 104: in dit 'nieuwe' begrip van de 'gereduceerde gevoelens' zit heel de originaliteit van het berkeleyanisme van Ziehen!).

Petzoldt had zich al in 1904 in het tweede deel van zijn 'Inleiding' (blz. 298-301) van Ziehen de idealist afgebakend. In 1906 staat hij al op de lijst van de *idealisten* en *psychomonisten* als Cornelius, Kleinpeter, Ziehen en Verworn (*Das Weltproblem* enz., blz. 137, aantekening). Er zou bij al deze heren professoren een 'misverstand' bestaan inzake de uitleg van de opvattingen van Mach en Avenarius (terz. plaatse).

Arme Mach en arme Avenarius! Niet alleen hun vijanden hebben hen als idealisten en 'zelfs' (zoals Bogdanow zich uitdrukt) als solipsisten belasterd, neen, ook de vrienden, leerlingen, volgelingen en professorale experts hebben hun leermeesters verkeerd begrepen, en wel in idealistische zin. Wanneer het empiriokriticisme zich tot idealisme ontwikkelt, dan bewijst dat helemaal niet de fundamentele fout zijn verwarde fundamentele berkeleyaanse stellingen. De hemel beware ons! Dat is alleen maar een klein 'misverstand' in de Nozdrjow-Petzoldtse zin van het woord."

Het meest komische van dit alles is wel dat de hoeder van de zuiverheid en de onschuld, Petzoldt zelf, Mach en Avenarius ten eerste door een 'logisch a priori' 'aanvult' en ten tweede hen aan de promotor van het fideïsme, Wilhelm Schuppe, heeft gekoppeld.

Als Petzoldt de Engelse aanhangers van Mach kende, zou hij de lijst van de (uit een 'misverstand') tot het idealisme vervallen machisten aanzienlijk moeten uitbreiden. Wij hebben al gewezen op de door Mach geprezen Karl Pearson als zijnde een consequente idealist. Hier het oordeel van nog twee 'lasteraars', die van Pearson hetzelfde zeggen: 'De leer van professor K. Pearson is eenvoudig een echo van de werkelijk grootse leer van Berkeley' (Howard V. Knox in *Mind*, dl. VI, 1897, blz. 205). 'De heer Pearson is - daaraan valt niet te twijfelen - een idealist in de meest strikte zin van het woord' (Georges Rodier in *Revue philosophique*, 1888, II, dl. 26, blz. 200)." De Engelse idealist William Clifford, die door Mach 'zeer nauw verwant' aan zijn filosofie wordt genoemd (*Analyse van de gevoelens*, blz. 8), moet men eerder als een leraar dan als een leerling van Mach beschouwen, want de filosofische werken van Clifford zijn in de jaren zeventig van de vorige eeuw verschenen. Het 'misverstand' ligt hier ongetwijfeld bij Mach, die in 1901 het idealisme in de leer van Clifford, dat de wereld 'geestelijke stof' (mind-stuff), 'sociaal object', 'hooggeorganiseerde ervaring' enz.[99] is, niet heeft 'opgemerkt'. Er moet bij de karakteristiek van de charlatanerie bij de Duitse machisten nog worden opgemerkt, dat Kleinpeter in 1905 deze idealist tot de rang van grondlegger van 'een kennistheorie van de moderne natuurwetenschap' verheft!

Op bladzijde 284 van de *Analyse van de gevoelens* wijst Mach op de (met het boeddhisme en het machisme) 'verwante' Amerikaanse filosoof P. Carus. Carus, die zich een 'vereerder en persoonlijke vriend' van Mach noemt, redigeert in Chicago het tijdschrift *The Monist*, dat zich met filosofie bezighoudt, en een klein tijdschrift *The Open Court* (De openbare tribune), dat aan de propaganda van de

religie is gewijd. ‘De wetenschap is goddelijke openbaring’, zegt de redactie van dit kleine populaire tijdschrift. ‘Wij zijn de mening toegedaan dat de wetenschap een hervorming van de kerk tot stand kan brengen, die van de religie alles wat daaraan gezond, juist en goed is, zal behouden.’

Mach is een vaste medewerker van de ‘Monist’ en publiceert daarin afzonderlijke delen van zijn nieuwe werken. Carus corrigeert Mach een ‘ietsje’ in de richting van Kant en verklaart dat Mach ‘een idealist, of, zoals ik zou willen zeggen, een subjectivist is’, dat hij, Carus, echter, afgezien van enkele meningsverschillen, een ‘verwante geest’ in hem heeft gevonden.^[100] ‘Ons monisme’, verklaart Carus, ‘is niet materialistisch, niet spiritualistisch, niet agnostisch, het trekt eenvoudig en alleen de consequenties... het neemt de ervaring tot grondslag en past als methode de gesystematiseerde vormen van de betrekkingen van de ervaring toe’ (kennelijk een plagiaat uit het *Empiriomonisme* van A. Bogdanow!). Het devies van Carus is: ‘Geen agnosticisme, maar positieve wetenschap, geen mystiek, maar helder denken, geen supernaturalisme, geen materialisme, maar monistische wereldbeschouwing, geen dogma, maar religie, geen geloof als leer, maar zuiver geloof (not treed, but faith)’. Om dit devies te verwezenlijken predikt Carus een ‘nieuwe theologie’, een ‘wetenschappelijke theologie’ of theomonie, die de letter van de bijbel loochent, maar beweert dat ‘de gehele waarheid goddelijk is en dat God zich in de geschiedenis en ook in de natuurwetenschap openbaart’.^[101] Er moet worden opgemerkt dat Kleinpeter in het hierboven genoemde boek over de kennistheorie van de moderne natuurwetenschap Carus naast Ostwald, Avenarius en de immanentiefilosofen aanbeveelt (blz. 151-152). Toen Haeckel zijn stellingen voor de Monistenbond had gepubliceerd, trad Carus daar resoluut tegen op: ten eerste verwerpt Haeckel zonder reden de aprioriteit, die ‘volstrekt verenigbaar is met de natuurwetenschappelijke filosofie’; ten tweede is Carus tegen Haeckels leerstelling van het determinisme, die ‘de mogelijkheid van de vrijheid van de wil uitsluit’, en ten derde ‘begaat Haeckel de fout dat hij nadruk legt op het eenzijdige standpunt van de natuuronderzoeker tegen het traditionele conservatisme van de kerk. Hij treedt derhalve op als een vijand van de bestaande kerken, in plaats van zich te verheugen over hun hogere ontwikkeling naar een nieuwere en getrouwere interpretatie van hun dogma’s’ (ib., deel XVI, 1906, blz.,122). Carus zelf geeft toe dat hij ‘door vele vrijdenkers als een reactionair, wordt beschouwd, die mij verwijten dat ik niet instem met hun koor, dat elke religie voor bijgeloof uitmaakt’ (355).

Het is volkomen duidelijk dat wij hier de leider van een gezelschap Amerikaanse literaire zwendelaars voor ons hebben, die er zich mee bezighouden het volk met religieuze opium te benevelen. Mach en Kleinpeter zijn, blijkbaar door een klein ‘misverstand’, onder deze mensen terechtgekomen.

5. A. Bogdanows ‘empiriomonisme’

‘Ik persoonlijk’, schrijft Bogdanow over zichzelf, ‘ken tot nu toe in de gehele literatuur maar één

empiriomonist, en wel een zekere A. Bogdanow, maar hier tegenover staat dat ik hem zeer goed ken en ik kan er voor instaan dat zijn opvattingen ten volle voldoen aan de sacramentele formule van de oorspronkelijkheid van de natuur tegenover de geest. Hij beschouwt namelijk al het bestaande als een onafgebroken keten van de ontwikkeling, waarvan de onderste schakels zich in de chaos van de elementen verliezen, terwijl de hogere, aan ons bekende schakels *de ervaring van de mensen* (cursief van Bogdanow), 'de psychische en - nog hogerop - de fysieke ervaring vormen, waarbij deze ervaring en de daaruit voortkomende kennis aan datgene beantwoorden wat wij gewoonlijk geest noemen.' (*Empiriomonisme*, III, XII.)

Als 'sacramentele' formule bespot Bogdanow hier de ons bekende stelling van Engels, wiens naam hij echter diplomatiek uit de weg gaat! Met Engels verschillen wij niet van mening, niets van dien aard...

Maar laten wij het door Bogdanow zelf gegeven resumé van zijn vermaarde 'empiriomonisme' en van zijn 'substitutie' iets aandachtiger beschouwen. De fysieke wereld wordt de *ervaring van de mensen* genoemd en er wordt verklaard dat de fysieke ervaring in de keten van de ontwikkeling '*hoger*' staat dan de psychische. Maar dat is toch klinkklare nonsens! Dat is precies dezelfde nonsens die iedere idealistische filosofie kenmerkt. Het is werkelijk komisch dat Bogdanow een dergelijk 'systeem' voor materialisme uitgeeft: bij mij is immers de natuur ook het primaire en de geest het secundaire. Wanneer men de definitie van Engels zo wil toepassen, dan is ook Hegel een materialist, want ook bij hem staat eerst de psychische ervaring (onder de naam van absolute idee), dan volgt 'hogerop' de fysieke wereld, de natuur, en tenslotte de kennis van de mens, die door de natuur de absolute idee kent. Geen enkele idealist zal in déze zin de oorspronkelijkheid van de natuur ontkennen, want deze is in werkelijkheid geen oorspronkelijkheid, in werkelijkheid wordt de natuur niet als het *rechtstreeks* gegevene, als het uitgangspunt van de kennistheorie genomen. In werkelijkheid is er nog een lange overgang *via de abstracties* van het 'psychische' naar de natuur. Het komt er niet op aan hoe men deze abstracties noemt: de absolute idee of het universele *Ik*, de wereldwil enz. enz. Daardoor onderscheiden de *variëteiten* van het idealisme zich van elkaar en er bestaat een zeer groot aantal van deze variëteiten. Het wezen van het idealisme bestaat hierin, dat het psychische als uitgangspunt wordt genomen; daaruit wordt de natuur afgeleid en *daarna pas* uit de natuur het gewone menselijke bewustzijn. Dit oorspronkelijke 'psychische' blijkt dus steeds een *dode abstractie* te zijn, die een verwaterde theologie als dekmantel dient. Iedereen weet bijvoorbeeld wat een menselijke *idee* is, maar een idee zonder de mens en vóór de mens, een idee in het abstracte, een absolute idee is een theologisch bedenkfel van de idealist Hegel. Iedereen weet wat een menselijke gewaarwording is, maar een gewaarwording zonder de mens, vóór de mens is nonsens, een dode abstractie, een idealistische gril. En precies zo'n idealistische gril brengt Bogdanow te berde wanneer hij de volgende ladder opstelt:

1. De chaos van de ‘elementen’ (wij weten dat zich achter dit woordje ‘element’ geen ander menselijk begrip verbergt dan de *gevoelens*).
2. De psychische ervaring van de mensen.
3. De fysieke ervaring van de mensen.
4. ‘De daaruit voortkomende kennis.’

Er bestaan geen (menselijke) gevoelens zonder de mens. Dus is de eerste sport een dode idealistische abstractie. In het wezen van de zaak hebben wij hier niet de aan iedereen bekende en gewone *menselijke* gevoelens voor ons, maar willekeurig bedachte gevoelens van een *niemand*, gevoelens *zonder meer*, goddelijke gevoelens, zoals bij Hegel de gewone menselijke idee een goddelijke idee werd nadat hij eenmaal van de mens en de menselijke hersenen was losgemaakt.

Dus weg met de eerste sport.

Ook de tweede sport kan weg, want geen enkel mens, noch de natuurwetenschap kent iets *psychisch* voor het fysieke (en de tweede; sport staat immers bij Bogdanow *voor* de derde). De fysieke wereld bestond al voordat het psychische als het hoogste product van de hoogste vormen van de organische materie kan verschijnen. De tweede sport van Bogdanow is dus ook een dode abstractie, een gedachte zonder hersenen, een van de mens losgemaakt menselijk verstand.

Pas wanneer en alleen wanneer wij de beide eerste sporten geheel en al laten varen, kunnen wij een wereldbeeld verkrijgen dat werkelijk aan de natuurwetenschap en aan het materialisme beantwoordt. En wel: 1) de fysieke wereld bestaat *onafhankelijk* van het bewustzijn van de mens en heeft lang *voor* de mens, *voor* iedere ‘menselijke ervaring’ bestaan; 2) het psychische, het bewustzijn enz., is het hoogste product van de materie (d.w.z. van het fysieke), het is een functie van dat gecompliceerde stuk materie dat menselijke hersenen wordt genoemd.

‘Het gebied van de substitutie’, schrijft Bogdanow, ‘valt samen met het gebied van de fysieke verschijnselen; voor de psychische verschijnselen behoeft men niets te substitueren, want dat zijn de rechtstreekse complexen’ (XXXIX).

Dat nu is idealisme, want het psychische, d.w.z. bewustzijn, voorstelling, gewaarwording enz., wordt als het *rechtstreekse* genomen en het fysieke wordt daaruit afgeleid, het wordt ervoor gesubstitueerd. De wereld is het *Niet-Ik*, dat door ons *Ik* is geschapen, zei Fichte. De wereld is de absolute idee, zei Hegel. De wereld is wil, zei Schopenhauer. De wereld is begrip en voorstelling, zegt de immanentiefilosof Rehmke. Zijn is bewustzijn, zegt de immanentiefilosof Schuppe. Het fysieke is een substitutie van het

psychische, zegt Bogdanow. Men moet blind zijn om de identieke idealistische kern in deze verschillende woordvermommingen niet te zien.

‘Laten wij onszelf de vraag stellen’, schrijft Bogdanow in de eerste aflevering van zijn *Empiriomonisme*, blz. 128-129, ‘wat een “levend wezen”, bijvoorbeeld “de mens” is.’ En hij antwoordt: ‘De mens’ is voor alles een bepaald complex van “rechtstreekse wederwaardigheden”.’ Let wel: ‘*Voor alles!*’ - ‘Later, in de verdere ontwikkeling van de ervaring, blijkt “de mens” voor zichzelf en ook voor de anderen een fysiek lichaam in een reeks van andere fysieke lichamen te zijn.’

Maar dat is toch helemaal een ‘complex’ van nonsens, dat alleen bruikbaar is om daaruit de onsterfelijkheid van de ziel of de idee van God e.d. af te leiden. De mens is dus in de eerste plaats een complex van rechtstreekse wederwaardigheden en *in de verdere ontwikkeling* een fysiek lichaam! Dat wil dus zeggen dat er ‘rechtstreekse wederwaardigheden’ *zonder* fysiek lichaam, *voor* het fysieke lichaam bestaan. Wat jammer, dat deze prachtige filosofie niet op onze geestelijke seminaries werd ingevoerd, daar zou men ze naar waarde hebben weten te schatten.

‘...Wij hebben erkend dat de fysieke natuur zelf uit complexen van rechtstreekse aard (waartoe ook de psychische coördinaties behoren) is *afgeleid*’, (cursief van Bogdanow), ‘dat zij de weerspiegeling is van zulke complexen in andere, daaraan analoge, alleen tot het meest gecompliceerde type behorende complexen (in de sociaal-georganiseerde ervaring van de levende wezens)’ (146).

Een filosofie die leert dat de fysieke natuur zelf iets afgeleid is, is je reinste papenfilosofie. En het karakter van deze filosofie wordt niet het minst gewijzigd door het feit dat Bogdanow zelf iedere religie zeer krachtig verwerpt. Dühring was ook atheïst; in zijn ‘socialitaire’ orde stelde hij zelfs voor de religie te verbieden. Maar niettemin had Engels volkomen gelijk toen hij aantoonde dat het ‘systeem’ van Dühring zonder religie de eindjes niet aan elkaar kon knopen. Datzelfde is ook bij Bogdanow het geval, echter met het essentiële verschil dat de aangehaalde passage geen toevallige inconsequentie is, maar de kern vormt van zijn ‘empiriomonisme’ en van zijn gehele ‘substitutie’. Wanneer de natuur iets afgeleid is, dan spreekt het vanzelf dat zij alleen kan worden afgeleid van iets dat groter, rijker, breder, machtiger is dan de natuur, van iets dat bestaat; want om de natuur te kunnen ‘voortbrengen’, moet men onafhankelijk van de natuur bestaan. En dus bestaat er iets *buiten* de natuur en wel iets dat de natuur *voortbrengt*. Op zijn Russisch wordt dat een god genoemd. De idealistische filosofen hebben steeds getracht deze laatste naam te wijzigen, hem abstracter, nevelachtiger te maken en hem tegelijkertijd (om het geloofwaardiger te doen voorkomen) nader te brengen tot het ‘psychische’ als het ‘rechtstreekse complex’, het direct gegevene dat geen bewijzen nodig heeft. De absolute idee, de universele geest, de wereldwil, de ‘*algemene substitutie*’ van het psychische voor het fysieke - dat is een en dezelfde idee, alleen in

verschillende formuleringen. Iedereen kent - en de natuurwetenschap onderzoekt - de idee, de geest, de wil, het psychische als een functie van de normaal werkende menselijke hersenen; deze functie te willen losmaken van de op een bepaalde manier georganiseerde stof, haar tot een universele, algemene abstractie te maken, deze abstractie voor de gehele fysieke natuur te 'substitueren' - dat zijn absurditeiten van het filosofische idealisme, dat is een bespottling van de natuurwetenschap.

Het materialisme zegt dat de 'sociaal-georganiseerde ervaring van de levende wezens' is afgeleid van de fysieke natuur en het resultaat vormt van een langdurige ontwikkeling, van de ontwikkeling uit een toestand van de fysieke natuur toen er noch socialiteit, noch organisatie, noch ervaring, noch levende wezens bestonden en ook niet konden bestaan. Het idealisme beweert dat de fysieke natuur iets is dat uit deze ervaring van de levende wezens is afgeleid en stelt dus de natuur gelijk aan God (als zij haar al niet aan God ondergeschikt maakt). God is immers zonder twijfel iets dat van de sociaal-georganiseerde ervaring van de levende wezens is afgeleid. Hoe men Bogdanows filosofie ook moge wenden en keren, zij bevat niets anders dan reactionaire warhoofderij.

Het schijnt Bogdanow toe dat spreken over de sociale organisatie van de ervaring 'kennistheoretisch socialisme' is (boek III, blz. XXXIV). Dat is waanzinnige nonsens. De Jezuïeten zouden - als men zó over het socialisme oordeelt - vurige aanhangers van het 'kennistheoretische socialisme' zijn, want het uitgangspunt van hun kennistheorie is de godheid als 'sociaalgeorganiseerde ervaring'. En het katholicisme is ongetwijfeld sociaalgeorganiseerde ervaring; alleen weerspiegelt het niet een objectieve waarheid (die door Bogdanow ontkend en door de natuurwetenschap weerspiegeld wordt), maar de uitbuiting van de onwetendheid van het volk door bepaalde maatschappelijke klassen.

Maar waartoe de Jezuïeten? Het 'kennistheoretische socialisme' van Bogdanow vinden wij kant-en-klaar bij de door Mach zo geliefde immanentiefilosofen. Leclair beschouwt de natuur als het bewustzijn van de 'menselijke soort' (*Der Realismus etc*, blz. 55) en in geen geval als dat van een enkel individu. Een dergelijk fichteans 'kennistheoretisch socialisme' dienen de burgerlijke filosofen u naar believen op. Ook Schuppe onderstreept 'das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins' (vgl. blz. 379-380 in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, deel XVII), d.w.z. het algemene op de soort betrekking hebbende moment in het bewustzijn. Te menen dat het filosofische idealisme verdwijnt wanneer men het individuele bewustzijn vervangt door het bewustzijn van de mensheid of de ervaring van één persoon door de sociaal-georganiseerde ervaring, dat is precies hetzelfde als te denken dat het kapitalisme verdwijnt, wanneer men in de plaats van een enkele kapitalist een naamloze vennootschap zet.

Onze Russische machisten Joesjkewitsj en Walentinow praten de materialist Rachmetow na dat

Bogdanow een idealist is (nadat zij Rachmetow op een vlegelachtige manier hebben uitgescholden). Maar erover na te denken waar dit idealisme vandaan komt - daartoe zijn zij niet in staat geweest. Volgens hen is Bogdanow een individueel verschijnsel, een toeval, een op zichzelf staand geval. Dat is niet juist. Bogdanow persoonlijk kan het toeschijnen dat hij een 'origineel' systeem heeft uitgevonden, het is voldoende dit systeem met de hierboven aangehaalde leerlingen van Mach te vergelijken om in te zien hoe foutief dit is. Het verschil tussen Bogdanow en Cornelius is veel geringer dan het verschil tussen Cornelius en Carus. Het verschil tussen Bogdanow en Carus is geringer (natuurlijk alleen wat het filosofische systeem betreft en niet voorzover zij zich van de reactionaire consequenties bewust zijn) dan het verschil tussen Carus en Ziehen enz. Bogdanow is slechts één van de verschijnselen van die 'sociaal-georganiseerde ervaring', die van de groei van het machisme naar het idealisme getuigt. Bogdanow (er is *natuurlijk* uitsluitend sprake van Bogdanow als filosoof) had het licht der wereld niet kunnen aanschouwen als er in de leer van zijn leermeester Mach geen 'elementen'... van het berkeleyanisme waren geweest. Ik kan mij geen 'verschrikkelijker wraakneming' op Bogdanow voorstellen dan zijn *Empiriomonisme* laten we zeggen in het Duits te vertalen en ter recensie te sturen aan Leclair en Schubert-Soldern, Cornelius en Kleinpeter, Carus en Pillon (de Franse medewerker en leerling van Renouvier). Deze notoire strijdmakers en ten dele rechtstreekse volgelingen van Mach zouden door hun liefdesverklaringen aan het adres van de 'substitutie' meer zeggen dan door hun eigen beschouwingen.

Overigens zou het nauwelijks juist zijn de filosofie van Bogdanow als een voltooid en star systeem te beschouwen. In de loop van negen jaar - tussen 1899 en 1908 - heeft Bogdanow op zijn filosofische dwaalwegen vier stadia doorlopen. Eerst was hij een 'natuurwetenschappelijke' (d.w.z. een half-onbewuste en spontaan aan de geest van de natuurwetenschap getrouwe) materialist. Zijn werk *De grondelementen van de historische opvatting van de natuur* draagt duidelijk de sporen van dit stadium. De tweede etappe is de aan het einde van de jaren negentig van de vorige eeuw in de mode gekomen *Energetica* van Ostwald, d.w.z. een verward agnosticisme, dat hier en daar struikelend bij het idealisme belandt. Van Ostwald (op het titelblad van de *Voordrachten over natuurfilosofie* van Ostwald staat: 'Gewijd aan E. Mach') kwam Bogdanow terecht bij Mach, d.w.z. hij nam de grondstellingen over van het subjectieve idealisme, dat al even inconsequent en verward is als de hele filosofie van Mach. Het vierde stadium: pogingen om een paar tegenstrijdigheden van het machisme uit de weg te ruimen en een soort van objectief idealisme te scheppen. De 'theorie van de algemene substitutie' toont aan dat Bogdanow, gerekend van zijn uitgangspunt, een boog van bijna 180 graden heeft beschreven. Is dit stadium in de filosofie van Bogdanow verder van het dialectische materialisme verwijderd of is het er dichter bij dan de vorige stadia? Wanneer hij op dezelfde plek blijft staan is de afstand natuurlijk groter. Maar wanneer hij zich langs dezelfde kromme lijn voortbeweegt waarlangs hij zich negen jaar heeft voortbewogen, dan is

hij er dichter bij: hij heeft nu *alleen maar één* serieuze stap te doen om weer tot het materialisme terug te keren, namelijk door op universele wijze zijn universele substitutie aan de kant te zetten. Want deze universele substitutie vat alle zonden van het halve idealisme, alle zwakheden van het consequente subjectieve idealisme op dezelfde wijze in een Chinese staart samen als (si licet parva componere magnis! - als men het kleine met het grote mag vergelijken) de 'absolute idee' van Hegel alle tegenstrijdigheden van het kantianisme en alle zwakheden van het fichteanisme samenvatte. Feuerbach hoefde *slechts één* serieuze stap te doen om weer tot het materialisme te komen, namelijk door de absolute idee, deze hegeliaanse 'substitutie van het psychische' voor de fysieke natuur, op universele wijze aan de kant te zetten en absoluut te elimineren. Feuerbach sneed de Chinese staart van het filosofische idealisme af, d.w.z. hij nam de natuur zonder enige 'substitutie' tot grondslag.

De tijd zal leren of de Chinese staart van het machistische idealisme nog lang zal groeien.

6. De 'theorie van de symbolen' (of hiërogliefen) en de kritiek op Helmholtz

Als aanvulling op wat hierboven over de idealisten als medestrijders en volgelingen van het empiriokriticisme is gezegd, is het op zijn plaats gewag te maken van het karakter van de machistische kritiek op enkele in onze literatuur aangesneden filosofische stellingen. Zo hebben bijvoorbeeld onze machisten die marxisten willen heten zich met bijzonder genoegen op Plechanovs 'hiërogliefen' geworpen, d.w.z. op de theorie volgens welke de gevoelens en de voorstellingen van de mens geen kopieën van de werkelijke dingen en natuurprocessen zijn, geen afbeeldingen ervan, maar slechts overeengekomen tekens, symbolen, hiërogliefen enz. Bazarow bespot dit hiërogliefen-materialisme, en men moet opmerken dat *hij gelijk zou hebben* als hij het hiërogliefen-materialisme ten gunste van het niet-hiërogliefen-materialisme weerlegde. Maar Bazarow past hier alweer een goocheltoer toe, door onder de vlag van kritiek op het 'hiërogliefisme' zijn eigen verloochening van het materialisme binnen te smokkelen! Engels spreekt niet over symbolen en niet over hiërogliefen, maar over kopieën, afdrucken, afbeeldingen, spiegelbeelden van de dingen. In plaats van het foutieve van Plechanovs afwijken van de formulering van het materialisme van Engels aan te tonen, houdt Bazarow door middel van Plechanovs fout de waarheid van Engels voor de lezer verborgen.

Om zowel Plechanovs fout als de verwarring bij Bazarow duidelijk te maken nemen wij een van de grootste vertegenwoordigers van de 'theorie der symbolen' (door de vervanging van het woord symbool door het woord hiërogliefe wordt de zaak niet veranderd), Helmholtz, en zullen wij nagaan hoe de materialisten en ook hoe de idealisten - hand in hand met de machisten - Helmholtz hebben bestreden.

Helmholtz, één van de grootste figuren op het gebied van de natuurwetenschap, was in de filosofie inconsequent, net als de overgrote meerderheid van de natuuronderzoekers. Hij neigde tot het kantianisme, maar ook dit standpunt hield hij in zijn kennistheorie niet consequent vol. Hier is bijvoorbeeld de beschouwing over de overeenstemming tussen de begrippen en de objecten in zijn ‘fysiologische optiek’: ‘Ik heb... de zintuiglijke gewaarwordingen alleen als *symbolen* voor de verhoudingen van de buitenwereld aangeduid en hun iedere soort van gelijkenis op of gelijkheid met datgene wat zij aanduiden ontzegd (blz. 579 van de Franse vertaling, blz. 442 van het Duitse origineel). Dat is agnosticisme, maar verder op dezelfde bladzijde lezen wij: ‘Onze begrippen en voorstellingen zijn *werkingen*, die de waargenomen en voorgestelde objecten op ons zenuwstelsel en in ons bewustzijn hebben voortgebracht.’ Dat is materialisme. Alleen maakt Helmholtz zich geen duidelijke voorstelling van de verhouding tussen absolute en relatieve waarheid, zoals men dat uit zijn verdere beschouwing kan zien. Zo zegt Helmholtz bijvoorbeeld iets verder: ‘Ik meen derhalve dat het volstrekt geen mogelijke zin kan hebben over een andere waarheid van onze voorstellingen te spreken dan over een praktische waarheid. Onze voorstellingen van de dingen *kunnen volstrekt niets anders zijn* dan symbolen, van nature gegeven tekens voor de dingen die wij voor de regeling van onze bewegingen en handelingen leren gebruiken. Wanneer wij geleerd hebben deze symbolen op de juiste wijze te ontcijferen, dan zijn wij in staat met hun hulp onze handelingen zó in te richten, dat zij het gewenste resultaat hebben...’ Dat is niet juist: Helmholtz komt hier in het subjectivisme terecht, in de ontkenning van de objectieve realiteit en de objectieve waarheid. En hij komt tot een schreeuwende onwaarheid als hij de alinea besluit met de woorden: ‘De voorstellingen en het voorgestelde behoren klaarblijkelijk tot twee totaal verschillende werelden...’ Zo scheuren alleen de kantianen de idee en de werkelijkheid, het bewustzijn en de natuur uit elkaar. Een eindje verderop lezen wij echter: ‘Wat nu in de eerste plaats de eigenschappen van de objecten der buitenwereld betreft, een weinig nadenken laat hier zien dat alle eigenschappen die wij daaraan kunnen toeschrijven alleen *werkingen* aanduiden, die zij of op onze zinnen of op andere natuurobjecten uitoefenen.’ (Blz. 581 van de Franse vertaling; blz. 445 van het Duitse origineel; ik vertaal uit de Franse vertaling.) Hier gaat Helmholtz weer tot een materialistisch standpunt over. Helmholtz was een inconsequente kantiaan, die nu eens de aprioristische denkwetten erkende, dan weer tot de ‘transcendentale realiteit’ van tijd en ruimte (d.w.z. tot de materialistische opvatting daarvan) overhelde, die de ene keer de menselijke gevoelens afleidde uit de werking van de uiterlijke voorwerpen op onze zintuigen en ze een andere keer voor enkel symbolen verklaarde, voor willekeurige aanduidingen, die van de ‘totaal verschillende’ wereld van de aangeduide dingen zijn losgemaakt. (Vgl. Victor Heyfelder, *über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz*, Berlijn 1897).

Ziehier hoe Helmholtz zijn eigen opvattingen tot uitdrukking bracht in zijn redevoering uit het jaar 1878

over 'De feiten in de waarneming' ('een opmerkelijke uiting uit het realistische kamp', zoals Leclair deze redevoering noemde): 'Onze gevoelens toch zijn werkingen die door uiterlijke oorzaken in onze organen worden voortgebracht; hoe zo'n werking tot uiting komt hangt natuurlijk zeer essentieel af van de aard van het apparaat, waarop de werking wordt uitgeoefend. Voorzover de kwaliteit van onze gewaarwording ons mededeling doet van de eigenaardigheid van de uiterlijke inwerking waardoor zij is verwekt, kan zij als een *teken* (Zeichen) daarvan gelden, niet echter als een *afbeelding*. Want van het beeld eist men de een of andere soort van gelijkheid met het afgebeelde voorwerp... *Een* teken behoeft echter in het geheel geen gelijkenis te hebben met datgene waarvan het het teken is' (*Vorträge und Reden*, 1884, blz. 226, tweede deel.) Wanneer de gevoelens geen afbeeldingen van de dingen zijn, maar alleen tekens of symbolen die 'generlei gelijkenis' daarmee hebben, wordt het materialistische uitgangspunt van Helmholtz ondermijnd en wordt het bestaan van de uiterlijke voorwerpen in twijfel getrokken, want tekens of symbolen zijn ook ten aanzien van verbeelde voorwerpen zeer wel mogelijk en iedereen kent voorbeelden van *zulke* tekens of symbolen. Helmholtz probeert in navolging van Kant de schijn van een principiële grens te trekken tussen het 'verschijnsel' en het 'ding op zichzelf'. Tegen een rechtstreeks, helder, openlijk materialisme koestert Helmholtz een onoverwinnelijk vooroordeel. Maar hij zegt zelf iets verderop: 'Ik zie niet hoe men een systeem zelfs van het meest extreme subjectieve idealisme, dat het leven als een droom zou willen beschouwen, zou kunnen weerleggen. Men zou het voor zo onwaarschijnlijk, zo onbevredigend mogelijk kunnen verklaren - ik zou het in dit opzicht met de scherpste uitdrukkingen van afkeuring eens zijn - maar het zou consequent doorgevoerd kunnen worden... De realistische hypothese daarentegen vertrouwt de uitspraak (Aussage) van de gewone zelfwaarneming, volgens welke de op een handeling volgende veranderingen van de waarneming in het geheel geen psychische samenhang met de daaraan voorafgegane impuls van de wil hebben. Zij beschouwt als onafhankelijk van onze voorstellingen bestaande dat wat in de dagelijkse waarneming als zodanig schijnt te worden bevestigd: de materiële wereld buiten ons' (242-243). 'Ongetwijfeld is de realistische hypothese de eenvoudigste die wij kunnen opstellen, getoetst en bevestigd in buitengewoon brede kringen van toepassing, scherp gedefinieerd in alle onderdelen en derhalve buitengewoon bruikbaar en vruchtbaar als grondslag voor het handelen' (243). Het agnosticisme van Helmholtz lijkt eveneens op 'beschaamd materialisme', alleen met kantiaanse uitvallen, in tegenstelling tot de berkeleyaanse uitvallen van Huxley.

Feuerbachs volgeling Albrecht Rau kritiseert daarom zeer resoluut Helmholtz' theorie van de symbolen als een inconsequente afwijking van het 'realisme'. De fundamentele opvatting van Helmholtz - zegt Rau - is een realistische veronderstelling, volgens welke 'wij door middel van onze zintuigen de objectieve eigenschappen van de dingen ervaren' [102]. De theorie van de symbolen gaat niet samen met zo'n (zoals wij hebben gezien, volkomen materialistische) opvatting, want zij brengt een zeker wantrouwen tegen de

zinnelijkheid, een wantrouwen tegen de aanduidingen van onze zintuigen. Het lijkt geen twijfel dat een afbeelding nooit geheel en al gelijk kan zijn aan het model, maar de afbeelding is één zaak en het symbool, een *overeengekomen teken*, is een heel andere zaak. Een afbeelding veronderstelt noodzakelijkerwijze en onvermijdelijk de objectieve realiteit van dat wat 'afgebeeld' wordt. Het 'overeengekomen teken', het symbool en de hiëroglifye zijn begrippen die een absoluut onnodig element van het agnosticisme met zich brengen. En daarom heeft A. Rau volkomen gelijk wanneer hij zegt dat de theorie van de symbolen schatting betaalt aan het kantianisme. 'Was Helmholtz', zegt Rau, 'aan zijn realistische opvatting trouw gebleven, had hij vastgehouden aan het beginsel dat de eigenschappen van de lichamen de betrekkingen van de dingen tot elkaar - zowel als tot ons - uitdrukken, dan zou hij deze hele theorie klaarblijkelijk niet nodig hebben gehad; hij zou dan, kort en bondig uitgedrukt, hebben kunnen zeggen: de gevoelens, die de dingen in ons opwekken, zijn afbeeldingen van het wezen van deze dingen.' (Terzelfder plaatse, blz. 320.)

Zo kritiseert een materialist Helmholtz. Hij verwerpt het hiëroglifische of symbolische materialisme of het halve materialisme van Helmholtz uit naam van het consequente materialisme van Feuerbach.

De idealist Leclair (een vertegenwoordiger van de 'immanentieschool', die Mach zo na aan het verstand en het hart ligt) verwijt Helmholtz eveneens inconsequentie en weifeling tussen materialisme en spiritualisme (*Der Realismus etc.*, blz. 154). Maar voor Leclair is de theorie van de symbolen niet te weinig, maar te zeer materialistisch. 'Helmholtz meent', schrijft Leclair, 'dat de waarnemingen van ons bewustzijn voldoende steunpunten bieden voor de kennis van de volgorde in de tijd, verder van de gelijkheid of verscheidenheid van de transcendentale oorzaken. Dat is voldoende' (volgens Helmholtz) 'voor het aannemen en de kennis van een wettelijke orde in de transcendentie' (blz. 33, d.w.z. op het gebied van het objectief-reële). En Leclair gaat tegen dit 'dogmatische vooroordeel van Helmholtz' te keer. 'Berkeley's god', roept hij uit, 'is als hypothetische oorzaak van de *wetmatige* orde van de ideeën in onze geest op zijn minst even geschikt om onze behoefte aan causaliteit te bevredigen als een wereld van uiterlijke dingen' (34). Een 'consequente doorvoering van de theorie der symbolen'... kan 'zonder een overvloedige bijmenging van realismus vulgaris' (d.w.z. van materialisme) in het geheel niets uitrichten (35).

Zo werd Helmholtz in 1879 door een 'kritische idealist' wegens zijn materialisme aangeblaft. Twintig jaar later weerlegde Kleinpeter, een leerling van Mach en door deze zeer geprezen, met behulp van de 'nieuwste' filosofie van Mach de 'verouderde' Helmholtz in zijn artikel *Over Ernst Machs en Heinrich Hertz principiële opvattingen van de fysica* [103]. Laten we Hertz voorlopig terzijde (die in het wezen van de zaak even inconsequent was als Helmholtz), en Kleinpeters tegenover-elkaar-stellen van Mach en

Helmholtz eens bekijken. Kleinpeter haalt een reeks van citaten uit de werken van beide schrijvers aan, waarbij hij speciaal de nadruk legt op de bekende verklaring van Mach, dat de lichamen de gedachten symbolen voor de complexen van gevoelens enz. zijn, en zegt:

‘Als wij de gedachtegang van Helmholtz volgen, stoten wij op de volgende belangrijkste veronderstellingen:

- 1) Er bestaan voorwerpen van de buitenwereld.
- 2) Een verandering daarvan is ondenkbaar zonder inwerking van een (reële gedachte) oorzaak.
- 3) ‘De oorzaak is volgens de oorspronkelijke betekenis van dit woord het achter de wisseling van de verschijnselen onveranderlijk blijvende of zijnde, namelijk de stof en de wet van haar werking, de kracht.’ (Citaat van Kleinpeter uit Helmholtz.)
- 4) ‘Het is mogelijk alle verschijnselen streng logisch en voor één uitleg vatbaar uit de oorzaken af te leiden.
- 5) Het bereiken van dit doel staat gelijk aan het bezit van de objectieve waarheid, waarvan de verovering (Erlangung) dus als denkbaar wordt erkend’. (163).

Verontwaardigd over deze veronderstellingen en over de tegenstrijdigheid daarvan en ook over de schepping van onoplosbare problemen, merkt Kleinpeter op dat Helmholtz deze opvattingen niet streng doorvoert, doordat hij zo nu en dan “zinswendingen” gebruikt’ (zoals materie, kracht, oorzaak, enz.) ‘die enigszins doen denken aan de zuiver logische opvatting van deze woorden door Mach’.

‘Nu is het niet moeilijk de bron daarvan (van ons onbehagen) ten aanzien van Helmholtz op te sporen, wanneer wij ons de zo schone en klare woorden van Mach herinneren. Een foutieve opvatting van de woorden massa, kracht enz. - dát is het, waaraan de hele afleiding van Helmholtz mank gaat. Dat zijn immers alleen maar begrippen, producten van onze fantasie, maar geen buiten het denken bestaande realiteiten. Wij zijn immers ook niet in staat zo iets te kennen. Uit de waarnemingen van onze zintuigen zijn wij door de onvolmaaktheid ervan in het geheel niet in staat ook maar één voor één uitleg vatbare conclusie te trekken. Nooit kunnen wij beweren dat wij bijvoorbeeld door het aflezen van een schaal (durch Ablesen einer Skala) een bepaald getal verkrijgen, steeds zijn daarvan binnen zekere grenzen een oneindig aantal voorhanden, die even goed met de feiten van de waarneming overeenstemmen. En om zelfs maar iets reëel dat buiten ons ligt te kennen - daartoe ontbreekt ons iedere mogelijkheid. Veronderstel echter dat het mogelijk zou zijn en dat wij de realiteiten zouden kennen, dan zouden wij daarop wederom niet de wetten van de logica mogen toepassen, die immers *onze* wetten zijn en alleen op *onze* begrippen, op *onze* denkproducten’ (cursief overal van Kleinpeter) ‘kunnen worden toegepast. Er

bestaat tussen feiten geen logische samenhang, maar alleen een simpele opeenvolging; er zijn hier geen apodictische oordelen denkbaar. Het is dus fout te zeggen dat een feit de oorzaak is van een ander feit, en daarmee valt de hele op dit begrip opgebouwde deductie van Helmholtz. Tenslotte is het bereiken van een objectieve, d.w.z. van een onafhankelijk van ieder subject bestaande waarheid onmogelijk, niet alleen wegens de eigenschappen van onze zinnen, maar ook omdat wij als mensen (wir als Menschen) in het algemeen nooit een voorstelling kunnen krijgen van dat wat geheel en al onafhankelijk van ons bestaat' (164).

Zoals de lezer ziet verwerpt onze leerling van Mach, terwijl hij de lievelingswoordjes van zijn meester en die van Bogdanow - die zijn machisme niet toegeeft - herhaalt, zonder meer de hele filosofie van Helmholtz, en wel vanuit een idealistisch standpunt. Op de theorie van de symbolen wordt door de idealist, die haar als een onbelangrijke en misschien toevallige afwijking van het materialisme beschouwt, niet eens bijzonder de nadruk gelegd. Kleinpeter beschouwt Helmholtz echter als een vertegenwoordiger van de 'traditionele opvattingen in de fysica', 'waaraan nog heden ten dage het grootste gedeelte van de fysici vasthoudt' (160).

Als resultaat, krijgen wij dat Plechanov bij het uiteenzetten van het materialisme weliswaar een kennelijke fout heeft gemaakt, dat Bazarow de zaak echter volkomen heeft verward door het materialisme en het idealisme op één hoop te gooien en de 'theorie der symbolen' of het 'hiëroglifische materialisme' tegenover de idealistische onzin te plaatsen, dat 'de zintuiglijke voorstelling juist de buiten ons bestaande werkelijkheid zou zijn'. Van de kantiaan Helmholtz evenals van Kant zelf zijn de materialisten naar links en de machisten naar rechts gegaan.

7. Over tweeërlei kritiek op Dühring

Wij willen van nog een karakteristiek trekje in de ongelooflijke verdraaiing van het materialisme door de machisten gewag maken. Walentinow wil de marxisten verslaan door hen met Büchner te vergelijken, die veel overeenkomst met Plechanov zou hebben, hoewel Engels zich scherp tegen Büchner heeft gesteld. Bogdanow, die dezelfde kwestie van een andere kant aansnijdt, doet alsof hij het 'materialisme van de natuurkundigen', waarover 'men met verachting pleegt te spreken' (*Empiriomonisme*, boek III, blz. X), in bescherming neemt. Zowel Walentinow als Bogdanow sticht hier een heilloze verwarring, Marx en Engels hebben steeds 'met verachting gesproken' over slechte socialisten; daaruit volgt echter dat het uitdragen van het juiste, wetenschappelijke socialisme in hun geest is en niet het afdrijven van het socialisme naar burgerlijke opvattingen. Marx en Engels hebben steeds het *slechte* (en in hoofdzaak anti-dialectische) materialisme veroordeeld, maar zij veroordeelden dit vanuit het hogere, verder ontwikkelde dialectische *materialisme* en niet vanuit het standpunt van het humeïsme of het berkeleyanisme. Marx,

Engels en Dietzgen hebben over de slechte materialisten gesproken, omdat zij met hen rekening hielden en hun fouten wilden verbeteren; over de humeïsten en berkeleyanen, over Mach en Avenarius zouden zij niet eens hebben gesproken, zij zouden zich hier tot één enkele, nog verachtelijker opmerking aan het adres van hun *gehele* richting hebben beperkt. Derhalve betekent het eindeloze gedoe van onze machisten en hun grimassen naar aanleiding van Holbach en co., Büchner en co. enz. alleen en uitsluitend zand strooien in de ogen van het publiek, het camoufleren van de afwijking van het hele machisme van alle grondslagen van het materialisme, en de beduchtheid het tot een directe en ondubbelzinnige confrontatie met Engels te laten komen.

En op een duidelijker wijze dan die, waarop Engels zich aan het eind van het tweede hoofdstuk van zijn *Ludwig Feuerbach* over het Franse materialisme van de 18de eeuw en over Büchner, Vogt en Moleschott heeft uitgelaten, zou men zich moeilijk kunnen uitdrukken. Het is *niet* mogelijk Engels mis te verstaan wanneer men hem *niet wil* verdraaien. Marx en ik zijn materialisten, zegt Engels in dit hoofdstuk, waarin hij het *fundamentele* onderscheid tussen alle scholen van het materialisme en het *hele kamp* van de idealisten en alle kantianen en humeïsten in het algemeen uiteenzet. Engels *verwijft Feuerbach een zekere kleinmoedigheid*, een lichtzinnigheid, die hierin tot uitdrukking kwam, dat hij zich hier en daar van het materialisme in het algemeen los maakte wegens de fouten van de een of andere school van materialisten. Feuerbach - zegt Engels - 'had de leer van de rondtrekkende predikers' (Büchner en co.) 'niet mogen' (durfte niet) 'verwarren met het materialisme in het algemeen' (blz. 21). Alleen geesten die bedorven zijn door het lezen en op goed geloof aannemen van de leerstellingen van de Duitse reactionaire professoren, konden het karakter van *zulke* verwijten van Engels aan het adres van Feuerbach *misverstaan*.

Engels zegt overduidelijk dat Büchner en co. 'in geen enkel opzicht boven de beperktheid van hun leermeesters uitkwamen', d.w.z. boven de materialisten van de 18e eeuw, en dat zij *niet één stap vooruit* deden. Daarvoor en *daarvoor alleen* maakt Engels Büchner en co. verwijten, niet wegens hun materialisme, zoals onwetenden menen, maar wegens het feit dat zij het materialisme *niet vooruit hebben gebracht*, 'dat het geheel buiten het terrein van hun werkzaamheid lag de theorie' (van het materialisme) 'verder te ontwikkelen'. Daarvoor *alleen* maakt Engels Büchner en co. verwijten. En juist hier somt Engels *punt voor punt* de drie voornaamste 'beperktheden' (Beschränktheiten) van de Franse materialisten uit de 18de eeuw op, die hij en Marx te boven zijn gekomen, maar waarvan Büchner en co. zich niet hebben kunnen losmaken. De eerste beperktheid: de opvatting van de oude materialisten was 'mechanisch' *in die zin*, dat zij uitsluitend 'de maatstaf der mechanica aan processen van scheikundige en organische aard' (blz. 19) hebben aangelegd. Wij zullen in het volgende hoofdstuk zien hoe het misverstaan van deze woorden van Engels ertoe heeft geleid, dat bepaalde mensen via de nieuwe fysica in

het idealisme verstrikt zijn geraakt. Engels verwerpt het *mechanische* materialisme niet om die reden om welke het door de fysici van de ‘nieuwste’ idealistische (alias machistische) richting wordt verworpen. De tweede beperktheid: de metafysische opvatting van de oude materialisten in de zin van hun ‘*anti-dialectische manier van filosoferen*’. Deze beperktheid hebben met Büchner en co. onze machisten gemeen, die, zoals wij hebben gezien, niets, maar dan ook helemaal niets hebben begrepen van Engels’ toepassing van de dialectiek op de kennistheorie (absolute en relatieve waarheid bijvoorbeeld). De derde beperktheid: het vasthouden aan het idealisme ‘boven’, op het gebied van de maatschappijwetenschap, het niet begrijpen van het historische materialisme.

Nadat Engels deze drie ‘beperkteden’ heeft opgesomd en heeft uiteengezet met een helderheid die het vraagstuk volkomen uitput (blz. 19-21), voegt hij hier *onmiddellijk* aan toe: ‘*boven deze beperktheid*’ (über diese Schranken) zijn Büchner en co. niet uitgekomen.

Uitsluitend wegens deze drie dingen, *uitsluitend* binnen deze perken wijst Engels het materialisme van de 18de eeuw, zowel als de leer van Büchner en co. van de hand! In alle overige vraagstukken die meer tot het abc van het materialisme behoren (en door de machisten zijn verdraaid) bestaat er tussen Marx en Engels enerzijds en al deze oude materialisten anderzijds *geen verschil en kan dat ook niet bestaan*. Alleen de Russische machisten hebben in dit volkomen duidelijke vraagstuk verwarring gesticht, want voor hun West-Europese leermeesters en geestverwanten is het radicale uiteenlopen van de lijn van Mach en co. en die van de materialisten in het algemeen volkomen duidelijk. Onze machisten hadden de verwarring in dit vraagstuk nodig om hun breuk met het marxisme en hun overgang naar het kamp van de burgerlijke filosofie als ‘kleine correcties’ op het marxisme te kunnen voorstellen!

Laten we Dühring erbij nemen. Het is moeilijk zich uitdrukkingen voor te stellen die van een grotere verachting getuigen dan die welke Engels met betrekking tot Dühring heeft gebruikt. Laten we echter bezien hoe Leclair, die de ‘revolutionaire filosofie’ van Mach preeft, *in dezelfde tijd als Engels diezelfde Dühring kritiseerde*. Voor Leclair vormt Dühring de ‘*uiterste linkerkzijde*’ van het materialisme ‘die zonder omwegen de gevoelens en ook in het algemeen alle verschijnselen van het bewustzijn en het intellect als secretie, functie, hoogste bloei, totale effect en dergelijke meer van het dierlijke organisme verklaart’ (*Der Realismus* enz., 1879, blz. 23-24).

Heeft Engels Dühring soms daarom gekritiseerd? Nee. Daarover *was hij het* met Dühring, evenals met elke andere materialist, *volkomen eens*. Hij kritiseerde Dühring vanuit een diametraal daaraan tegengesteld standpunt, nl. wegens het inconsequente van diens materialisme, wegens de idealistische bedenksels die een achterdeurtje voor het fideïsme openlieten.

‘Door de natuur zelf wordt in de wezens die voorstellingen hebben en ook van buitenaf eraan gewerkt om

door een wetmatig tot stand brengen van samenhangende opvattingen de vereiste kennis van de loop der dingen te bewerkstelligen.’ Deze woorden van Dühring citeert Leclair en valt dan woedend het materialisme van een dergelijk standpunt aan, de ‘grofste metafysica’ van dit materialisme, het ‘zelfbedrog’ enz. enz. (blz. 160 en 161-163).

Heeft Engels Dühring soms daarom gekritiseerd? Nee. Hij bespotten iedere opgeblazenheid, maar in de erkenning van de objectieve wetmatigheid van de natuur, die zich in het bewustzijn weerspiegelt, *was Engels het met Dühring*, evenals met elke andere materialist, *volkomen eens*.

‘Het denken is een hogere vorm dan de overige werkelijkheid... De zelfstandigheid en het zich onderscheiden van de materieel werkelijke wereld ten opzichte van de daarin tot uiting komende en haar omvattende groep van bewustzijnsverschijnselen is een fundamentele premisse van de filosofie’. Deze woorden van Dühring citeert Leclair samen met een reeks van aanvallen van Dühring op Kant enz., en hij beschuldigt hem om die reden van ‘metafysica’ (blz. 218-222), van het erkennen van een ‘metafysisch dogma’ enz.

Heeft Engels Dühring soms daarom gekritiseerd? Nee. Engels was het er met Dühring, evenals met elke andere materialist, volkomen over eens dat de wereld onafhankelijk van het bewustzijn bestaat en dat elk afwijken van de kantianen, de humeïsten, de berkeleyanen enz. van deze waarheid foutief is. Als Engels had gezien *van welke kant* Leclair, hand in hand met Mach, de kritiek op Dühring ter hand nam, dan zou hij tegen deze beide filosofische reactionairen *honderdmaal* verachtelijker uitdrukkingen hebben gebruikt dan tegen Dühring! Voor Leclair was Dühring de belichaming van het verderfelijke realisme en materialisme (vergelijk ook nog *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie*, 1882, blz. 45). W. Schuppe, leermeester en medestrijder van Mach, beschuldigde Dühring in 1878 van ‘droomrealisme’ (Traumrealismus) [\[104\]](#) als wraak voor de uitdrukking ‘droomidealisme’, die Dühring tegen alle idealisten in omloop had gebracht. Voor Engels *was het juist omgekeerd*: Dühring was hem als materialist *niet* volhardend, klaar en consequent *genoeg*.

Zowel Marx en Engels alsook J. Dietzgen betraden het filosofische strijdperk in een tijd, toen bij de vooraanstaande intellectuelen in het algemeen en in de kringen van de arbeiders in het bijzonder het materialisme overheerste. Het is dus volkomen natuurlijk dat zij hun hele aandacht niet op een herhaling van het oude, maar op de serieuze theoretische *ontwikkeling* van het materialisme richtten en op de toepassing ervan op de geschiedenis, d.w.z. op de *voltooiing* van het gebouw van de materialistische filosofie *tot aan de top*. Het is volkomen natuurlijk dat zij zich er op het gebied van de kennistheorie toe *beperkten* de fouten van Feuerbach te corrigeren, de banaliteiten van de materialist Dühring te bespotten, de fouten van Büchner te kritiseren (zie bij J. Dietzgen) en op datgene de nadruk te leggen wat deze in de

kringen van de arbeiders het meest verbreide en populaire schrijvers *speciaal* ontbrak, namelijk de dialectiek. Marx, Engels en J. Dietzgen maakten zich niet bezorgd over de grondwaarheden van het materialisme, die de marskramers in tientallen uitgaven over de wereld uitbazuinden, maar richtten er al hun aandacht op, dat deze grondwaarheden niet ge vulgariseerd, niet al te zeer vervlakt werden en niet tot verstarring van het denken leidden ('materialisme beneden, idealisme boven'), noch tot het vergeten van de *waardevolle* vrucht van de idealistische systemen, nl. van Hegels dialectiek, deze ware parel, die de hanen Büchner, Dühring en co. (samen met Leclair, Mach en Avenarius e.a.) niet uit de mesthoop van het absolute idealisme vermochten op te pikken.

Wanneer men zich enigszins concreet deze historische omstandigheden voor ogen stelt, waaronder de filosofische werken van Engels en J. Dietzgen zijn ontstaan, dan wordt het volkomen duidelijk waarom zij zich meer *hebben gekeerd* tegen het vulgariseren van de grondwaarheden van het materialisme dan dat zij deze waarheden zelf hebben *verdedigd*. Marx en Engels hebben zich immers ook meer gekeerd tegen het vulgariseren van de belangrijkste eisen van de politieke democratie dan dat zij deze eisen zelf hebben verdedigd.

Alleen de leerlingen van filosofische reactionairen konden deze omstandigheid 'over het hoofd zien' en voor de lezers de zaak zo voorstellen alsof Marx en Engels zelf niet zouden hebben begrepen wat het betekent materialist te zijn.

8. Hoe kon J. Dietzgen bij de reactionaire filosofen in de smaak vallen?

Het eerder aangehaalde voorbeeld van Gelfond bevat reeds het antwoord op deze vraag, en wij zullen de talloze gevallen waarin onze machisten à la Gelfond met J. Dietzgen omspringen niet verder volgen. Het zal doelmatiger zijn hier een aantal beschouwingen van J. Dietzgen zelf aan te halen om zijn zwakke kanten te laten zien.

'Denken', zegt Dietzgen (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, blz. 52; er is een Russ. vert.), 'is een functie van de hersenen... Denken is een product van de hersenen... Mijn schrijftafel als inhoud van mijn gedachten is één met deze gedachten en onderscheidt zich daarvan niet. De schrijftafel buiten het hoofd is echter een volstrekt van hem verschillend voorwerp' (53). Deze volkomen heldere materialistische stelling vult Dietzgen evenwel aan met een zin als de volgende: 'Maar toch is ook de niet-zinnelijke voorstelling zinnelijk, materieel, d.w.z. werkelijk... De geest verschilt niet méér van de tafel, van het licht, van de klank dan dat deze dingen onder elkaar verschillen' (54). Dat is kennelijk fout. Juist is dat zowel het denken als de materie 'werkelijk' is, d.w.z. bestaat. Maar het denken materieel noemen

betekent een misstap in de richting van de vermenging van materialisme en idealisme. In wezen is dit eerder een onnauwkeurige wijze van uitdrukken bij Dietzgen, die op een andere plaats zeer juist zegt: ‘Geest en materie hebben tenminste dát gemeenschappelijk, dat zij zijn’ (80). ‘Denken’, zegt Dietzgen, ‘is een lichamelijke arbeid. Om te denken heb ik een stof nodig die gedacht kan worden. Deze stof is gegeven in de verschijnselen van de natuur en van het leven... De materie is de grens voor de geest, hij kan daar niet boven uit komen... Geest is een product van de materie, de materie is echter meer dan een product van de geest...’ (64). De machisten onthouden zich ervan zulke beschouwingen van de materialist J. Dietzgen te analyseren! Zij geven er de voorkeur aan zich vast te klampen aan de onnauwkeurigheden en de verwardheid bij Dietzgen. Zo zegt hij bijvoorbeeld dat de natuuronderzoekers ‘alleen buiten hun vak idealisten’ kunnen zijn (108). Of dat zo is en waarom, daarover zwijgen de machisten. Daarentegen geeft Dietzgen nauwelijks een bladzijde eerder ‘de positieve kant van het moderne idealisme’ (106) en het ‘ontoereikende van het materialistische principe’ toe, hetgeen de machisten zou moeten verheugen! Dietzgens onjuist uitgedrukte gedachte bestaat hierin dat ook het verschil tussen materie en geest *relatief is, niet onmetelijk* (107). Dat is juist, maar daaruit volgt nog niet dat het materialisme ontoereikend is, maar dat het metafysische, anti-dialectische ‘materialisme ontoereikend is.

‘Profane, waarachtige waarheid baseert zich niet op een persoon. Zij heeft haar gronden buiten’ (d.w.z. buiten de persoon) ‘in haar materiaal, zij is objectieve waarheid... Wij noemen ons materialisten... Filosofische materialisten worden gekarakteriseerd door het feit dat zij de lichamelijke wereld aan het begin, aan de spits en de idee of de geest als gevolg plaatsen, terwijl de tegenstanders naar religieuze aard de zaak afleiden van het woord..., de materiële wereld afleiden uit de idee’ (*Kleinere filosofische Schriften*, 1903, blz. 59, 62). Deze erkenning van de objectieve waarheid en de herhaling van Engels’ definitie van het materialisme gaan de machisten uit de weg. Maar nu zegt Dietzgen: ‘Wij zouden ons met evenveel recht idealisten kunnen noemen, omdat ons systeem op het totale resultaat van de filosofie berust, op het wetenschappelijke onderzoek van de idee, op het heldere inzicht in de aard van de geest’ (63). Het is bepaald niet moeilijk op deze kennelijk foutieve zin in te haken om het materialisme te verwerpen. In werkelijkheid is bij Dietzgen eerder de formulering foutief dan de grondgedachte, die hierop neerkomt dat zij er op wijst dat het oude materialisme het niet heeft volbracht om de ideeën wetenschappelijk (met behulp van het historische materialisme) te onderzoeken.

Hier volgt een beschouwing van Dietzgen over het oude materialisme. ‘Zoals het begrip van de economie is ook ons materialisme een wetenschappelijke, een historische verovering. Zoals wij ons scherp onderscheiden van de socialisten uit het verleden, zo doen wij dit ook van de vroegere materialisten. Met de laatsten hebben wij alleen gemeen dat wij de materie als de veronderstelling of de oergrond van de idee erkennen’ (140). Dit ‘alleen’ is kenmerkend! Het sluit *alle* kennistheoretische grondslagen van het

materialisme in, die het *onderscheiden* van agnosticisme, machisme en idealisme. Maar Dietzgens oogmerk is erop gericht zich tegen het vulgaire materialisme te keren.

Even verder volgt weer een regelrecht foutieve passage: ‘Men moet het begrip van de materie ruimer opvatten. Daartoe behoren alle verschijnselen van de werkelijkheid, ook ons begrips- of verklaringsvermogen’ (141). Dat is een warboel, die alleen maar kan leiden tot het met elkaar vermengen van materialisme en idealisme onder het mom van het ‘ruimer opvatten’ van het materialisme. Zich aan een dergelijke ‘ruimere opvatting’ te willen vastklampen betekent dat men de *grondslag* van de filosofie van Dietzgen, nl. de erkenning van de materie als het primaire, als de ‘grens van de geest’, vergeet. Enkele regels verder verbetert Dietzgen in wezen zichzelf al: ‘Het geheel regeert het deel, de materie de geest’... (142). ‘In deze zin mogen wij de materiële wereld... als de primaire oorzaak, als de schepper van hemel en aarde liefhebben en vereren’ (142). Dat men in het begrip van de materie ook de gedachten moet opnemen, zoals Dietzgen dat in de *Excursies* (blz. 214 van het gec. boek) herhaalt, betekent verwarring, want daardoor verliest de kennistheoretische confrontatie van materie en geest, van materialisme en idealisme zijn zin, een confrontatie waaraan Dietzgen zelf vasthoudt. Dat deze confrontatie niet ‘onmetelijk’, niet overdreven, niet metafysisch moet zijn, dat lijdt geen twijfel (en in het onderstrepen daarvan ligt de grote verdienste van de *dialectische* materialist Dietzgen). De grenzen van de absolute noodzakelijkheid en van de absolute waarachtigheid van deze relatieve confrontatie zijn juist die grenzen, die de *richting* van het kennistheoretische onderzoek bepalen. Buiten deze grenzen te willen opereren met de tegenstrijdigheid van materie en geest en van het fysieke en het psychische als met een absolute tegenstrijdigheid, zou een geweldige fout zijn.

In tegenstelling tot Engels drukt Dietzgen zijn gedachten vaag, onklaar en met een brij van woorden uit. Maar afgezien van de gebreken in de uiteenzetting en van incidentele fouten verdedigt hij toch niet voor niets de ‘*materialistische kennistheorie*’ (blz. 222, ook blz. 271) en het ‘*dialectische materialisme*’ (blz. 224). ‘De materialistische kennistheorie’, zegt J. Dietzgen, ‘komt er op neer dat ze constateert, dat het kennisorgaan van de mens geen metafysisch licht uitstraalt, maar een stuk van de natuur is dat andere stukken van de natuur afbeeldt’ (222-223). ‘Ons kenvermogen is geen bovennatuurlijke bron van waarheid, maar een op een spiegel lijkend instrument dat de dingen van de wereld of de natuur weerspiegelt’ (243). Onze diepzinnige machisten omzeilen de analyse van iedere afzonderlijke stelling van de *materialistische kennistheorie* van J. Dietzgen en klampen zich vast aan zijn *afwijking* van deze theorie, aan zijn onklarheden en verwardheden. J. Dietzgen kon daarom bij de reactionaire filosofen zo in de smaak vallen, omdat hij hier en daar verward is. Waar verwardheid bestaat, daar zijn ook de machisten prompt aanwezig, dat spreekt vanzelf.

Marx schreef op 5 december 1868 aan Kugelmann: ‘Vrij lang geleden stuurde hij’ (Dietzgen) mij het brokstuk van een manuscript over het “denkvermogen”, dat ondanks een zekere verwardheid en te veel herhalingen veel voortreffelijks en - als een zelfstandig product van een arbeider - zelfs bewonderenswaardigs bevat’ (blz. 53 van de Russische vertaling). De heer Walentinow citeert deze uitlating, maar *hij haalt het niet in zijn hoofd* zichzelf af te vragen *waarin* Marx *de verwardheid* bij Dietzgen zag: soms in datgene wat Dietzgen nader brengt tot Mach of in datgene wat Dietzgen van Mach verwijderd? De heer Walentinow heeft deze vraag niet gesteld, want hij heeft Dietzgen en ook de brieven van Marx gelezen op de manier van Gogols Petroesjka. Maar het is niet moeilijk een antwoord op deze vraag te vinden. Marx noemt zijn wereldbeschouwing herhaaldelijk dialectisch materialisme, en in de *Anti-Dühring*, die Marx volledig in het handschrift heeft gelezen, zet Engels juist deze wereldbeschouwing uiteen. Daaruit hadden zelfs heren als Walentinow kunnen afleiden dat de *verwardheid* van J. Dietzgen alleen kon bestaan in *zijn afwijkingen* van de consequente toepassing van de dialectiek en van het consequente *materialisme*, speciaal van de *Anti-Dühring*.

Snappen de heer Walentinow en zijn vrienden nu niet dat Marx bij Dietzgen *alleen datgene* verwardheid kon noemen, *wat Dietzgen nader brengt tot Mach*, die van Kant niet naar het materialisme, maar naar Berkeley en Hume ging? Of heeft de materialist Marx soms de materialistische kennistheorie van Dietzgen verwardheid genoemd en zijn afwijkingen van het materialisme goedgekeurd? Dát goedgekeurd wat niet overeenstemt met de met zijn medewerking geschreven *Anti-Dühring*?

Wie willen onze machisten, die willen dat men hen als marxisten beschouwt en daarbij over de hele wereld uitbazuinen dat ‘*hun*’ Mach Dietzgen heeft goedgekeurd, eigenlijk wat op de mouw spelden? Onze helden hebben niet gesnapt dat Mach bij Dietzgen alleen datgene kon goedkeuren, ter wille waarvan Marx hem een warhoofd noemde!

Al met al verdient J. Dietzgen, in zijn totaliteit beoordeeld, zo’n scherpe berisping niet. Hij is voor negen/tiende materialist en heeft nooit aanspraak gemaakt op originaliteit of op een bijzondere, van het materialisme verschillende filosofie. Over Marx heeft Dietzgen vaak gesproken en niet anders dan over *het hoofd van de richting* (*Kleinere phil. Schr.*, blz. 4, een uitspraak uit 1873; op blz. 95, uit 1876, legt hij er de nadruk op dat Marx en Engels ‘de noodzakelijke filosofische school bezaten’, d.w.z. filosofische scholing; op. blz. 181, uit 1886, spreekt hij over Marx en Engels als ‘de erkende stichters’ van de richting). Dietzgen was marxist, en Eugen Dietzgen en, helaas, ook kameraad D. Dauge, die een ‘natuurmonisme’, een ‘dietzgenisme’ enz. verzinnen, bewijzen hem daarmee een slechte dienst. ‘Dietzgenisme’ in tegenstelling tot het dialectische materialisme betekent *verwardheid*, een *stap* in de richting van een reactionaire filosofie, een poging om een richting te scheppen niet uit datgene, wat bij

Dietzgen groot is - en in deze arbeider-filosoof, die op zijn manier het dialectische materialisme heeft ontdekt, is zeer veel groots! - maar uit datgene, *wat bij Dietzgen zwak is!*

Ik zal mij beperken tot twee voorbeelden, om aan te tonen hoe kameraad P. Dauge en Eugen Dietzgen op het hellende vlak van een reactionaire filosofie omlaag glijden.

P. Dauge schrijft in de tweede druk van het *Acquisit* blz. 273: 'Zelfs de burgerlijke kritiek wijst op de verwantschap van Dietzgen met het empiriokriticisme en de school der immanentiefilosofie'; en verderop: 'speciaal met Leclair' (in het citaat uit de *Burgerlijke kritiek*).

Het lijkt geen twijfel dat P. Dauge J. Dietzgen waardeert en hoogacht. Het lijkt ook geen twijfel dat hij J. Dietzgen *te schande maakt* door *zonder protest* de uitspraak van een burgerlijke pennenlikker te citeren, die de gezworen vijand van het fideïsme en van de professoren, de 'gediplomeerde lakeien' van de bourgeoisie, verwantschap toedicht met de openlijke prediker van het fideïsme en aartsreactionair Leclair. Het is mogelijk dat Dauge alleen maar een vreemde uitspraak over de immanentiefilosofen en Leclair heeft herhaald, zonder de geschriften van deze reactionairen zelf te kennen. Maar dit moge hem als waarschuwing dienen: de weg *van* Marx naar de bijzonderheden van Dietzgen, naar Mach, naar de immanentiefilosofen is de weg naar het moeras. Niet alleen door het koppelen met Leclair, maar ook door het koppelen met Mach wordt Dietzgen het warhoofd, in tegenstelling tot Dietzgen de materialist, op de voorgrond geschoven.

Ik wil J. Dietzgen tegen P. Dauge verdedigen. Ik beweer dat J. Dietzgen de smaad niet heeft verdiend in verbinding gebracht te worden met Leclair. En ik kan mij ook op een getuige beroepen, die op dit gebied een zeer grote autoriteit bezit: op een even reactionaire filosoof, fideïst en 'immanentiefilosoof' als Leclair, namelijk Schubert-Soldern. In 1896 schreef deze: 'De sociaal-democraten sluiten zich graag bij Hegel aan, met meer of minder (in de regel met minder) recht, alleen wordt dan de hegeliaanse filosofie vermaterialiseerd; vgl. J. Dietzgen. Bij Dietzgen wordt het absolute tot universum en dit tot ding op zichzelf, tot het absolute subject, waarvan de verschijnselen zijn predikaten zijn. Dat hij daarmee een zuivere abstractie tot grondslag van het concrete proces maakt ziet hij natuurlijk evenmin als Hegel... Hegel, Darwin, Haeckel en het natuurwetenschappelijke materialisme verenigen zich bij hem vaak op chaotische wijze.' (*Het sociale vraagstuk*, blz. XXXIII.) Schubert-Soldern vindt beter de weg in de filosofische schakeringen dan Mach, die iedereen prijst wie men maar wil, inclusief de kantiaan Jerusalem.

Eugen Dietzgen was naïef genoeg zich er bij het Duitse publiek over te beklagen dat de enge materialisten in Rusland J. Dietzgen hadden 'gekrenkt', *en* hij liet de artikelen van Plechanov en Dauge over J. Dietzgen in het Duits *vertalen* (zie J. Dietzgen: *Erkenntnis und Wahrheit*, Stuttgart 1908, Aankhangsel).

Het beklag van de arme ‘natuurmonist’ kwam op zijn eigen hoofd neer: Fr. Mehring, die van de filosofie en het marxisme wel het een en ander weet, schreef in een recensie dat *Plechanov in wezen tegenover Dauge gelijk heeft* (*Neue Zeit*, 1908, nr. 38, 19 juni, feuilleton blz. 432). Het lijdt voor Mehring geen twijfel dat J. Dietzgen daar, waar hij van Marx en Engels *afwijkt, er naast is* (blz. 431). Eugen Dietzgen antwoordde Mehring in een lange, huilerige aantekening, waarin hij zover ging te beweren dat J. Dietzgen nuttig kan zijn voor ‘het verenigen van de vijandelijke broeders, de orthodoxen en de revisionisten’ (*Neue Zeit*, 1908, no. 44, 31 juli, blz. 652).

Nog een waarschuwing, kameraad Dauge! De weg van Marx naar het ‘dietzgenisme’ en ‘machisme’ is *de weg naar het moeras*, natuurlijk niet voor individuen, niet voor Jan, Piet en Klaas, maar voor de richting.

En heren machisten, schreeuw nu niet dat ik mij op ‘autoriteiten’ beroep: uw geschreeuw tegen de autoriteiten is alleen maar een dekmantel voor het feit dat u de socialistische autoriteiten (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) voor de burgerlijke *autoriteiten* (Mach, Petzoldt, Avenarius, de immanentiefilosofen) verwisselt. U had er beter aan gedaan de kwestie van de ‘autoriteiten’ en het ‘autoritarisme’ niet aan de orde te stellen!

Voetnoten

[88] Albrecht Rau, *Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart*, Leipzig 1882, blz. 87-89.

[89] Paul Lafargue, *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant* in *Le Socialiste* van 25 februari 1900.

[90] *Bibliothèque du congrès international de philosophie*, dl. IV. Henri Delacroix, *David Hume et la philosophie critique*. De schrijver rekent tot de aanhangers van Hume: Avenarius en de immanentiefilosofen in Duitsland en Ch. Renouvier en diens school (‘neocriticisten’) in Frankrijk.

[91] *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1894, 18de jaarg., afl. I, blz. 29.

[92] Dr. Richard von Schubert-Soldern, *über Transzendenz des Objekts und Subjekts*, 1882, blz. 37 en § 5, vergelijk ook zijn *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, 1884, blz. 3.

[93] *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 17de jaarg., 1893, blz. 384.

[94] Dr. Richard von Schubert-Soldern, *Das menschliche Glück und die soziale Frage*, 1896, blz. V, VI.

[95] *Zeitschrift für immanente Philosophie*, dl. I, Berlijn 1896, blz. 6, 9.

[96] ‘De realisten in de moderne filosofie zijn een paar vertegenwoordigers van de immanentieschool, die uit het kantianisme is voortgekomen, de school van Mach-Avenarius en vele aan hen verwante

stromingen, en vinden dat er absoluut geen reden bestaat om het uitgangspunt van het naïeve realisme van de hand te wijzen.’ *Bijdragen*, blz. 26.

[97] *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie*, Breslau 1882, blz. 10.

[98] Wilhelm Schuppe, *Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt* in *Zeitschrift für immanente Philosophie*, deel II, blz. 195.

[99] William Kingdon Clifford, *Lectures and Essays*, 3de dr. Londen 1901, dl. II, blz. 55, 65, 69; blz. 58: ‘Ik ben voor Berkeley en tegen Spencer’; blz. 52: ‘Het object is een reeks van veranderingen in mijn bewustzijn en niet iets dat daarbuiten staat’.

[100] *The Monist*, deel XVI, juli 1906; P. Carus, *Professor Mach’s Philosophy*, blz. 320, 345, 333. Dit is een antwoord op een artikel van Kleinpeter in hetzelfde tijdschrift.

[101] Terzelfder plaatse, deel XIII, blz. 24 e.v. Het artikel van Carus *Theology as a science*.

[102] Albrecht Rau, *Empfinden und Denken*, Gießen 1896, blz. 304.

[103] *Archiv für Philosophie*, II, Systematische Philosophie, deel V, 1899, blz. 163-164 in het bijzonder.

[104] Dr. Wilhelm Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn 1878, blz. 56.

V.I. Lenin
Materialisme en empiriokriticisme
Hoofdstuk 5

De nieuwste revolutie in de natuurwetenschap en het filosofische idealisme

Een jaar geleden verscheen in het tijdschrift *Die Neue Zeit* een artikel van Josef Diner-Dénes: ‘Het marxisme en de nieuwste revolutie in de natuurwetenschappen’ (nr. 52, 1906/1907). De tekortkoming van dit artikel ligt in het feit dat het de kennistheoretische conclusies, die uit de ‘nieuwe’ fysica worden getrokken en die ons nu speciaal interesseren, over het hoofd ziet. Maar juist deze tekortkoming maakt het standpunt en de conclusies van genoemde schrijver voor ons bijzonder interessant. Josef Diner-Dénes staat, evenals de schrijver van deze regels, op het standpunt van diezelfde ‘gewone marxist’, waarover

onze machisten met zo'n grote verachting spreken. 'Dialectisch materialist', schrijft bijvoorbeeld de heer Joesjkewitsj, 'noemt zich gewoonlijk de gemiddelde, gewone marxist.' (Blz. 1 v. zijn boek.) Deze gewone marxist nu confronteert, in de persoon van J. Diner-Dénes, de nieuwste ontdekkingen van de natuurwetenschappen en in het bijzonder die van de fysica (X-stralen, Becquerel-stralen, radium enz.) *rechtstreeks* met de *Anti-Dühring* van Engels. Tot welke conclusie is hij hierbij gekomen? 'Er is op de meest verschillende gebieden van de natuurwetenschappen nieuwe kennis verworven, die geheel gaat in de richting van dat punt, dat Engels duidelijk wilde maken, namelijk dat er in de natuur "geen onverzoenlijke tegenstellingen bestaan, geen gewelddadig gefixeerde grenslijnen en verschillen", en dat, als er al tegenstellingen en verschillen in de natuur voorkomen, alleen wij de starheid en de absolute geldigheid daarvan in de natuur hebben gebracht.' Er werd bijvoorbeeld ontdekt dat het licht en de elektriciteit uitingen van één en dezelfde natuurkracht zijn. Het wordt iedere dag waarschijnlijker dat de chemische affiniteit tot elektrische processen kan worden teruggebracht. De onverwoestbare en onontleedbare elementen van de chemie, waarvan het aantal - als was het een bespotting op de eenheid van de wereld - nog steeds toeneemt, blijken verwoestbaar en ontleedbaar te zijn. Het is gelukt het element radium in het element helium te doen overgaan. 'Zoals de natuurkrachten tot één kracht zijn teruggebracht, zijn met deze kennis ook alle stoffen in de natuur tot *één stof* teruggebracht' (cursief door J. Diner-Dénes). Nadat de schrijver de opvattingen van één van die geleerden heeft geciteerd, die het atoom voor verdichte ether houden, roept hij uit: 'Hoe schitterend wordt hierdoor de uitspraak van Engels bewaarheid: De beweging is de bestaanstoestand van de materie.' 'Alle natuurverschijnselen zijn beweging, en de verschillen tussen hen bestaan alleen hierin dat wij mensen deze beweging in verschillende vormen waarnemen... Het is zoals Engels heeft gezegd. Net als de geschiedenis wordt ook de natuur door de dialectische bewegingswet beheerst. '

Aan de andere kant is het niet mogelijk de machistische literatuur of de literatuur over het machisme ter hand te nemen zonder een pretentius beroep aan te treffen op de nieuwe fysica die het materialisme zou hebben weerlegd enz. enz. Of dit beroep gegrond is, is een andere kwestie, maar er kan aan de samenhang van de nieuwe fysica of, juister, van een bepaalde school in de nieuwe fysica met het machisme en met andere variëteiten van de moderne idealistische filosofie niet in het minst worden getwijfeld. Het machisme onderzoeken en deze samenhang ignoreren, zoals Plechanov doet, betekent de spot drijven met de geest van het dialectische materialisme, het betekent de methode van Engels op te offeren aan de een of andere letter bij Engels. Engels zegt nadrukkelijk dat het materialisme 'bij iedere belangrijke ontdekking al op natuurwetenschappelijk gebied' (laat staan op het gebied van de geschiedenis van de mensheid) 'zijn vorm moet wijzigen' (*L'Feuerbach*, blz. 19 van de Duitse uitg.). Een herziening van de 'vorm' van het materialisme van Engels, een herziening van zijn natuurfilosofische stellingen houdt dus niets

‘revisionistisch’ in de gebruikelijke zin van het woord in, maar is integendeel een onontkoombaar vereiste van het marxisme. Wij verwijten de machisten dan ook helemaal niet zulk een revisie, maar uitsluitend hun *zuiver revisionistische* methode: het *wezen* van het materialisme prijs te geven onder het mom van kritiek op zijn *vormen*, de grondstellingen van de reactionaire burgerlijke filosofie over te nemen, zonder de geringste poging te doen rechtstreeks, openlijk en beslist te polemiseren tegen zulke, voor de gegeven kwestie absoluut essentiële uitspraken van Engels als bijvoorbeeld de volgende: ‘...beweging is zonder materie niet denkbaar. (*Anti-Dühring*).’

Het spreekt vanzelf dat, wanneer wij de kwestie onderzoeken van de samenhang van een bepaalde school onder de nieuwste fysici met de wedergeboorte van het filosofische idealisme, de gedachte verre van ons is om de speciale leerstellingen van de fysica te gaan onderzoeken. Ons interesseren alleen de kennistheoretische gevolgtrekkingen uit een aantal bepaalde stellingen en algemeen bekende ontdekkingen. Deze kennistheoretische gevolgtrekkingen dringen zich in zo hoge mate vanzelf op, dat zij ook al veel natuurkundigen bezighouden. Nog sterker, onder de fysici bestaan al verschillende richtingen en ontstaan op deze basis al verschillende scholen. Onze taak beperkt zich er dus toe nauwkeurig vast te stellen waarin het essentiële van het uiteenlopen van deze richtingen bestaat en in welke verhouding zij tot de fundamentele lijnen van de filosofie staan.

1. De crisis in de moderne fysica

De bekende Franse fysicus Henri Poincaré meent in zijn boek *De waarde van de wetenschap*, dat er ‘tekenen van een ernstige crisis’ in de fysica zijn en hij wijdt aan deze crisis een speciaal hoofdstuk (hst. VIII, verg. blz. 171). Deze crisis bestaat niet alleen hierin, dat ‘de grote revolutionair, het radium’, het beginsel van het behoud van de energie ondermijnt, maar dat ‘ook alle andere beginselen zich in gevaar bevinden’ (180). Bijvoorbeeld blijkt het beginsel van Lavoisier of het beginsel van het behoud van de massa door de elektronentheorie van de materie ondermijnd te zijn. Volgens deze theorie worden de atomen gevormd door uiterst kleine met positieve en negatieve elektrische energie geladen deeltjes (elektronen), die ‘in een milieu zweven dat wij ether noemen’. De proeven van de fysici leveren materiaal om de snelheid van de beweging van de elektronen en hun massa (of van de verhouding van hun massa tot hun elektrische lading) te berekenen. De snelheid van beweging blijkt vergelijkbaar te zijn met de snelheid van het licht (300.000 km/sec.); zij bereikt bijvoorbeeld een derde van deze snelheid. Onder deze omstandigheden moet men, overeenkomstig de noodzakelijkheid om ten eerste de traagheid van het elektron zelf en ten tweede die van de ether te overwinnen, een dubbele massa van het elektron in aanmerking nemen. De eerste massa zal de werkelijke of mechanische massa van het elektron zijn, de tweede de ‘elektrodynamische massa, die de weerstand van de ether vormt’. En nu blijkt de eerste massa

gelijk aan nul te zijn. De hele massa van de elektronen, of tenminste van de negatieve elektronen, blijkt volgens zijn oorsprong geheel en alleen elektrodynamisch te zijn. De massa verdwijnt, de grondslagen van de mechanica worden ondermijnd. Het beginsel van Newton, de gelijkheid van actie en reactie, wordt ondermijnd enz.

Voor ons liggen, zegt Poincaré, 'de ruïnes' van de oude beginselen der fysica, wij beleven de 'algemene ineenstorting van de beginselen'. Hij maakt het voorbehoud dat weliswaar al deze uitzonderingen op de beginselen op oneindig kleine grootheden betrekking hebben; het is mogelijk dat wij andere oneindig kleine grootheden, die de omverwerping van de oude wetten tegengaan, nog niet kennen; bovendien is het radium zeer zeldzaam. In ieder geval, de '*periode van twijfel*' valt niet te ontkennen. De kennistheoretische gevolgtrekkingen van de auteur uit deze 'periode van twijfel' hebben wij al gezien: 'Het is niet de natuur die ons de begrippen van ruimte en tijd oplegt, maar wij leggen die aan de natuur op'; 'al datgene, wat geen gedachte is, is absoluut niets'. Dat zijn idealistische gevolgtrekkingen. De omverwerping van de meest fundamentele beginselen bewijst (zo is de gedachtegang van Poincaré), dat deze beginselen geen kopieën, geen afbeeldingen zijn van iets dat buiten het menselijke bewustzijn ligt, maar dat zij producten zijn van dit bewustzijn. Poincaré ontwikkelt deze gevolgtrekking niet consequent, hij interesseert zich in geen enkel opzicht voor de filosofische kant van de zaak. Zeer uitvoerig wordt die door de Franse filosofische schrijver Abel Rey in zijn boek *De theorie van de fysica bij de moderne fysici* (Abel Rey, *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, Parijs, F. Alcan, 1907) behandeld. De schrijver is weliswaar zelf een positivist, d.w.z. een warhoofd en een halve machist, maar in het gegeven geval is dat zelfs wel gemakkelijk, want men kan hem er nu niet van verdenken dat hij de afgod van onze machisten zou willen 'belasteren'. Men kan Rey niet vertrouwen wanneer er van een precieze filosofische definitie van de begrippen en van het materialisme in het bijzonder sprake is, want Rey is ook professor en als zodanig vol grenzeloze verachting voor de materialisten (ten aanzien van de kennistheorie van het materialisme onderscheidt hij zich door een grenzeloze onwetendheid). Om er maar over te zwijgen dat de een of andere Marx of Engels voor dergelijke 'mannen van de wetenschap' helemaal niet bestaat. Maar Rey vat de buitengewoon rijke literatuur over dit vraagstuk - en niet alleen de Franse, maar ook de Engelse en de Duitse (speciaal Ostwald en Mach) - zorgvuldig en over het algemeen consciëntieus samen, zodat wij dikwijls van zijn werk gebruik zullen maken.

De aandacht van de filosofen in het algemeen, zegt de schrijver, en ook van diegenen, die op motieven van deze of gene aard in het algemeen de wetenschap willen kritiseren, is thans speciaal op de fysica gevestigd. 'Wanneer men de grenzen en de waarde van de kennis op het gebied van de fysica analyseert, kritiseert men in de grond van de zaak de legitimiteit van de positieve wetenschap, de mogelijkheid om het object te kennen.' (Blz. I/II.) Men haast zich 'uit de crisis van de moderne fysica' sceptische

gevolgtrekkingen te maken (blz. 14). Wat is nu het wezen van deze crisis? In de loop van de eerste 70 jaar van de negentiende eeuw waren de natuurkundigen het op alle essentiële punten met elkaar eens. ‘Men geloofde aan een zuiver mechanische verklaring van de natuur. Men veronderstelde dat de fysica alleen maar een meer gecompliceerde mechanica is: een moleculaire mechanica. Men verschilde slechts ten aanzien van de gebruikte methodes om de fysica tot de mechanica terug te brengen en ten aanzien van de details van het mechanisme. ‘Heden ten dage schijnt het schouwspel dat de fysico-chemische wetenschappen ons bieden volkomen veranderd te zijn. Een uiterste verdeeldheid heeft de algemene eenheid vervangen en wel een verdeeldheid die niet alleen meer om details gaat, maar om de fundamentele en leidinggevende ideeën. Indien het al overdreven zou zijn te zeggen dat iedere geleerde zijn eigen tendensen heeft, moet men toch constateren dat evenals in de kunst ook de wetenschap en speciaal de fysica talrijke scholen heeft, waarvan de conclusies vaak ver uiteenlopen en soms aan elkaar tegenovergesteld en vijandig zijn...

Daaruit kan men de betekenis en de omvang afleiden van wat men de crisis in de moderne fysica heeft genoemd.

De traditionele fysica nam tot het midden van de negentiende eeuw aan, dat de fysica zich alleen maar behoefde uit te breiden om tot een metafysica van de materie te geraken. Deze fysica gaf aan haar theorieën een ontologische betekenis en deze theorieën waren volkomen mechanistisch. Het traditionele mechanisme’ (Rey gebruikt dit woord in een bijzondere betekenis en verstaat eronder het systeem van opvattingen die de fysica op de mechanica terugbrengen) ‘vertegenwoordigde dus boven de resultaten van de ervaring uit, buiten de grenzen van de ervaring uit, de *reële* kennis van de materiële wereld. Dat was geen hypothetische uitdrukking van de ervaring, dat was een dogma...’ (16).

Hier moeten wij de hooggeachte ‘positivist’ in de rede vallen. Het is duidelijk, dat hij ons een schets van de materialistische filosofie van de traditionele fysica geeft, zonder de duivel (d.w.z. het materialisme) bij zijn naam te willen noemen. Aan een humeïst moet het materialisme metafysica toeschijnen, een dogma, een overschrijden van de grenzen der ervaring enz. De humeïst Rey, die het materialisme niet kent, heeft bovendien niet het minste begrip van de dialectiek en van het onderscheid tussen het dialectische materialisme en het metafysische materialisme in de betekenis die Engels aan dit woord geeft. En dus is b.v. de verhouding tussen de absolute en de relatieve waarheid Rey volstrekt niet duidelijk.

‘...De kritiek op het traditionele mechanisme, die in de tweede helft van de negentiende eeuw werd uitgeoefend, ondermijnde deze veronderstelling van de ontologische realiteit van het mechanisme. Op basis van deze kritiek vormde zich een filosofische opvatting van de fysica, die aan het einde van de negentiende eeuw al bijna een traditie in de filosofie is geworden. De wetenschap is volgens deze

opvatting niet meer dan een symbolische formule, een methode van het merken' (het aanduiden, repérage, van het scheppen van tekens, merktekens, symbolen), 'en daar de methoden van het merken bij de verschillende scholen verschillend zijn, werd al spoedig de conclusie getrokken dat hier alleen datgene werd gemerkt, wat van te voren door de mens voor de aanduiding' (voor de symbolisering) 'geschapen (fagonné) werd. De wetenschap werd een kunstgreep voor de dilettanten en de utilitaristen: een houding die men, zeer terecht, in het algemeen als een ontkenning van de mogelijkheid van de wetenschap begon uit te leggen. Een wetenschap als een zuiver kunstmatig middel om op de natuur in te werken, als een eenvoudige utilitaire techniek, heeft niet het recht zich wetenschap te noemen, als men tenminste de betekenis van dit woord niet wil verdraaien. Te zeggen dat de wetenschap niets anders dan een kunstmatig middel tot inwerking kan zijn betekent dat men de wetenschap in de eigenlijke zin van het woord ontkent.

De ineensstorting van het traditionele mechanisme of, nauwkeuriger, de kritiek erop leidde tot deze stelling: de wetenschap zelf is ingestort. Daar men het niet mogelijk achtte zich zonder meer of uitsluitend aan het traditionele mechanisme te houden kwam men tot het besluit dat er geen wetenschap mogelijk is.' (16/17.)

De schrijver stelt de vraag: 'Is de huidige crisis van de wetenschap een voorbijgaand, uiterlijk incident in de evolutie van de wetenschap of maakt de wetenschap een scherpe wending en verlaat zij definitief de weg die zij heeft gevolgd...?'

'...Als deze (de fysico-chemische) 'wetenschappen, die uit historisch oogpunt sterk emanciperend hebben gewerkt, ondergaan in een crisis die hun slechts de waarde van technisch nuttige recepten overlaat, maar hun iedere betekenis ten aanzien van de kennis van de natuur ontnemt, dan moet men daaruit de conclusie trekken dat er in de logica evenals in de geschiedenis van de ideeën een volledige omwenteling plaats heeft. De fysica verliest iedere opvoedende waarde, de geest van de positieve wetenschap die zij vertegenwoordigt wordt leugenachtig en gevaarlijk.' De wetenschap kan alleen praktische recepten, maar geen werkelijke kennis geven. 'De kennis van het reële moet met andere middelen worden gezocht en verkregen... Men moet een andere weg inslaan en aan de subjectieve intuïtie, aan het mystieke gevoel van de realiteit, in één woord aan het mysterie alles teruggeven wat men meende daaraan door de wetenschap te hebben ontrukkt.' (19.)

Als positivist acht de schrijver deze opvatting verkeerd en de crisis van de fysica beschouwt hij als een voorbijgaande crisis. Op welke wijze Rey Mach, Poincaré en co. van deze conclusies vrijpleit zullen wij hieronder zien. Nu beperken wij er ons toe het feit van de 'crisis' en zijn betekenis te constateren. Uit de laatste woorden van Rey die wij hebben aangehaald blijkt duidelijk welke reactionaire elementen deze crisis uitbuiten en verscherpen. In het voorwoord tot zijn werk zegt Rey zonder omwegen, dat 'de

fideïstische en anti-intellectualistische stroming van de laatste jaren van de negentiende eeuw' ernaar streeft op de 'algemene geest van de moderne fysica te steunen' (II). Fideïsten (van het Latijnse woord fides = geloof) worden in Frankrijk diegenen genoemd, die het geloof boven het verstand stellen. Anti-intellectualisme wordt de leer genoemd, die de rechten of aanspraken van het verstand loochent. Bijgevolg bestaat het wezen van de 'crisis van de moderne fysica' in filosofisch opzicht hierin, dat de oude fysica in haar theorieën 'de reële kennis van de materiële wereld' zag, d.w.z. de weerspiegeling van de objectieve realiteit. De nieuwe stroming in de fysica ziet daarentegen in de theorie enkel symbolen, tekens, merktekens voor de praktijk, d.w.z. zij ontkent het bestaan van een van ons bewustzijn onafhankelijke en daardoor weerspiegelde objectieve realiteit. Als Rey een juiste filosofische terminologie had gebruikt had hij moeten zeggen: de door de vroegere fysica spontaan aanvaarde materialistische kennistheorie heeft plaats gemaakt voor de idealistische en agnostische kennistheorie, hetgeen door het fideïsme, tegen de wil van de idealisten en agnostici in, wordt uitgebuit.

Maar deze wisseling, die de crisis uitmaakt, stelt Rey zich niet zo voor alsof alle nieuwe fysici nu tegenover alle oude fysici zouden staan. Nee, hij toont aan, dat de moderne fysici volgens hun kennistheoretische tendensen in drie scholen uiteenvallen: in een energetische of conceptualistische (conceptuelle - van het woord concept = zuiver begrip), een mechanistische of neomechanistische, waaraan de overweldigende meerderheid van de fysici blijft vasthouden, en een daartussenin gelegen kritische school. Tot de eerste behoren Mach en Dühem, tot de derde Henri Poincaré, tot de tweede Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (Lord Kelvin), Maxwell van de oudere en Larmor en Lorentz van de jongere fysici. Waarin het wezen van de *twee* fundamentele richtingen bestaat (want de derde is niet zelfstandig, het is een tussending) ziet men uit de volgende woorden van Rey:

'Het traditionele mechanisme heeft een systeem van de materiële wereld geconstrueerd.' Ten aanzien van de leer van de structuur van de materie ging het uit van de 'kwalitatief homogene en identieke elementen', waarbij de elementen als 'onveranderlijk, ondoordringbaar' enz. moesten worden beschouwd. De fysica 'construeerde een *reëel* gebouw uit *reëel* materiaal met *reëel* cement. De fysicus beschikte over *de materiële elementen*, over *de oorzaken* en *de wijze* van hun werking, over de *reëel* wetten van hun werking.' (33-38). 'De wijzigingen in de opvattingen van de fysica bestaan voornamelijk daarin, dat de ontologische waarde van de theorieën wordt verworpen en dat er op de fenomenologische betekenis van de fysica buitengewone nadruk wordt gelegd.' De conceptualistische opvatting heeft met 'zuivere abstracties' te maken, zij 'zoekt naar een zuiver abstracte theorie, die de hypothese van de materie zo veel mogelijk uit de weg ruimt'. 'Het begrip van de energie werd op deze wijze tot de onderbouw (substructure) van de nieuwe fysica. Dus kan de conceptualistische fysica grotendeels een *energetische* fysica worden genoemd', hoewel deze naam slechts past voor een vertegenwoordiger van de

conceptualistische fysica als Mach (blz. 46).

Deze vermenging van de energetica met het machisme door Rey is natuurlijk niet geheel juist, evenals de bewering dat ook de neomechanistische school, bij heel haar diepgaand verschil met de conceptualisten, bij de fenomenologische opvatting van de fysica terecht komt (blz. 48). De ‘nieuwe’ terminologie van Rey heldert de zaak niet op, maar verduistert haar juist, maar wij konden er niet omheen, nu wij de lezer een voorstelling van de opvatting van een ‘positivist’ over de crisis in de fysica wilden geven. De lezer heeft zich ervan kunnen overtuigen dat het tegenover elkaar stellen van de ‘nieuwe’ school en van de oude opvatting in wezen volkomen samenvalt met de eerder aangehaalde kritiek van Kleinpeter op Helmholtz. Bij het weergeven van de opvattingen van de verschillende fysici weerspiegelt Rey in zijn uiteenzetting heel de vaagheid en wankelmoedigheid van hun filosofische opvattingen. Het *wezen* van de crisis der moderne filosofie bestaat in de ineenstorting van de oude wetten en grondbeginselen, in het prijsgeven van de objectieve realiteit buiten het bewustzijn, d.w.z. in het vervangen van het materialisme door het idealisme en het agnosticisme. ‘De materie is verdwenen’, zo kan men de fundamentele en ten aanzien van vele partiële vraagstukken typische moeilijkheid, die deze crisis heeft geschapen, uitdrukken. Bij deze moeilijkheid zullen wij dan ook stilstaan.

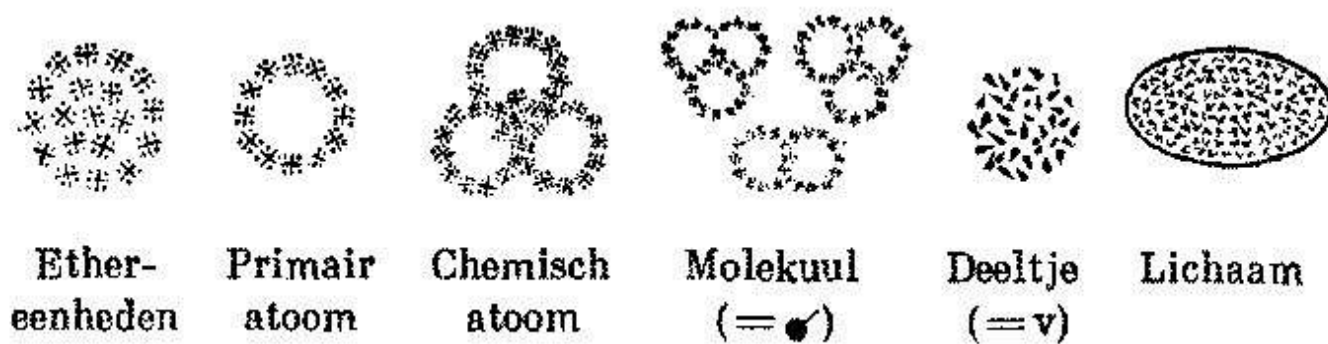
2. ‘De materie is verdwenen’

Deze uitspraak kan men bij de moderne fysici woordelijk vinden bij de beschrijving van de nieuwste ontdekkingen. L. Houllevigue gaf bijvoorbeeld in zijn boek *De evolutie van de wetenschappen* het hoofdstuk over de nieuwe theorieën van de materie het opschrift: ‘Bestaat de materie?’ ‘Het atoom wordt gedematerialiseerd’, zegt hij daar, ‘de materie verdwijnt.’ [\[105\]](#) Om te zien hoe lichtvaardig de machisten daaruit vergaande filosofische gevolgtrekkingen maken is het voldoende bijvoorbeeld Walentinow te nemen. ‘De bewering dat de wetenschappelijke verklaring van de wereld “*alleen* in het materialisme” een stevige motivering kan verkrijgen is niet meer dan een verzinsel’, schrijft hij, ‘en bovendien een onzinnig verzinsel.’ (Blz. 67.) Als vernietiger van dit onzinnige verzinsel wordt de bekende Italiaanse fysicus Augusto Righi aangehaald, die zegt dat de elektronentheorie ‘niet zozeer een theorie van de elektriciteit is, als wel van de materie; het nieuwe systeem zet eenvoudig de elektriciteit op de plaats van de materie.’ (Augusto Righi, *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen*, Leipzig 1905, blz. 131. Er is een Russische vertaling.) Deze woorden citerend (blz. 64), roept de heer Walentinow uit:

‘Hoe komt Augusto Righi er toe de heilige materie deze belediging naar het hoofd te slingeren? Wellicht omdat hij een solipsist, een idealist, een burgerlijke criticus, de een of andere empiriomonist of zelfs nog erger is?’

Deze opmerking tegen de materialisten, die de heer Walentinow als dodelijk giftig voor de materialisten

voorkomt, laat heel zijn maagdelijke onschuld ten aanzien van het vraagstuk van het filosofische materialisme zien. Waarin het *werkelijke* verband van het filosofische idealisme met het ‘verdwijnen van de materie’ is gelegen, dat heeft de heer Walentinow absoluut niet begrepen. Daarentegen heeft *het* ‘verdwijnen van de materie’, waarover hij in het gevolg van de moderne fysici spreekt, absoluut niets te maken met de kennistheoretische onderscheiding van materialisme en idealisme. Om dat te verklaren zullen wij een van de meest consequente en duidelijke machisten, Karl Pearson, erbij nemen. De fysieke wereld bestaat voor hem uit groepen zintuiglijke waarnemingen. ‘Ons kennismodel van de fysieke wereld’ illustreert hij met het volgende diagram, onder het voorbehoud dat de verhoudingen van de afmetingen in dit diagram niet in aanmerking zijn genomen (blz. 282, *The Grammar of Science*):



Ter vereenvoudiging van dit diagram liet K. Pearson de kwestie van de verhouding tussen ether en elektriciteit of tussen de positieve en negatieve elektronen geheel buiten beschouwing. Maar dat is niet van belang. Van belang is het feit dat het idealistische standpunt van Pearson de ‘lichamen’ als zintuiglijke waarnemingen ziet; de samenstelling van deze lichamen uit deeltjes en van deze deeltjes uit moleculen enz. betreft daarentegen al de wijzigingen in het model van de fysieke wereld, in geen geval echter de vraag of de lichamen symbolen van de gevoelens dan wel de gevoelens afbeeldingen van de lichamen zijn. Materialisme en idealisme onderscheiden zich door de een of andere oplossing van het vraagstuk van de bron van onze kennis, van de verhouding van de kennis (en van het ‘psychische’ in het algemeen) tot de *fysieke* wereld, maar het vraagstuk van de structuur van de materie, van de atomen en elektronen is een vraagstuk dat alleen deze ‘fysieke wereld’ betreft. Wanneer de fysici zeggen ‘de materie verdwijnt’, dan willen zij daarmee zeggen dat de natuurwetenschap tot nu toe heel haar onderzoek van de fysieke wereld heeft teruggebracht tot de drie laatste begrippen: materie, elektriciteit en ether. Thans blijven echter *alleen* de twee laatste over, want het is gelukt de materie op de elektriciteit terug te brengen, het gelukt het atoom voor een soort van oneindig klein zonnestelsel te verklaren, waarbinnen zich om het positieve elektron meteen bepaalde (en zoals wij hebben gezien onmetelijk grote) snelheid de negatieve elektronen bewegen. Het gelukt dus de fysieke wereld in plaats van tot tientallen elementen tot twee of drie elementen terug te brengen (voorzover het positieve en het negatieve elektron ‘twee essentieel

verschillende stoffen' vormen, zoals de fysicus W. Pellat meent — Rey, t.a.p., blz. 294 — 295). De natuurwetenschap leidt dus naar de 'eenheid van de materie' (terzelfder plaatse)[105b], zegt Rey, dat is de werkelijke inhoud van de frase over het verdwijnen van de materie, over de vervanging van de materie door de elektriciteit enz., die zoveel mensen in verwarring brengt. 'De materie verdwijnt' betekent: de grens verdwijnt tot waartoe wij tot nu toe de materie kenden, dat betekent: onze kennis reikt dieper, er verdwijnen zulke eigenschappen van de materie die vroeger voor absoluut, voor onveranderlijk en oorspronkelijk hebben gegolden (de ondoordringbaarheid, de traagheid, de massa enz.) en die zich thans als betrekkelijk, als alleen aan enkele toestanden van de materie eigen zijnde openbaren. Want de enige 'eigenschap' van de materie aan de erkenning waarvan het filosofische materialisme is gebonden is de eigenschap *objectieve realiteit te zijn*, buiten ons bewustzijn te bestaan.

De fout van het machisme in het algemeen en van de machistische nieuwe fysica bestaat hierin, dat deze grondslag van het filosofische materialisme en het verschil tussen het metafysische en het dialectische materialisme genegeerd worden. Het aannemen van onveranderlijke elementen - welke dan ook - van een 'onveranderlijk wezen van de dingen' enz. is geen materialisme, maar is *metafysisch*, d.w.z. anti-dialectisch materialisme. Daarom heeft J. Dietzgen er de nadruk op gelegd dat 'het object van de wetenschap oneindig is', dat niet alleen het oneindige onmetelijk, niet tot het einde toe kenbaar, *onuitputtelijk* is, maar ook 'het kleinste atoom, want 'de natuur is zowel in haar geheel als in al haar delen zonder begin en zonder einde'. (*Kleinere filosofische Schriften*, blz. 229/230.) Om die reden heeft ook Engels zijn voorbeeld van de ontdekking van alizarine in de koolteer aangevoerd en het *mechanische* materialisme gekritiseerd. Om het vraagstuk van het juiste standpunt, d.w.z. van het dialectisch-materialistische standpunt, te stellen moet men vragen: bestaan de elektronen, de ether *enzovoorts* buiten het menselijke bewustzijn, als objectieve realiteit of niet? Op deze vraag moeten de natuuronderzoekers zonder aarzelen antwoorden en zij antwoorden steeds met *ja*, evenals zij ook zonder aarzelen het bestaan van de natuur vóór de mens en vóór de organische materie erkennen. En hiermede wordt het vraagstuk ten gunste van het materialisme opgelost, want het begrip van de materie betekent, zoals wij reeds hebben gezegd, kennistheoretisch *niets anders* dan: de objectieve realiteit, die onafhankelijk van het menselijke bewustzijn bestaat en daardoor wordt afgebeeld.

Maar het dialectische materialisme legt de nadruk op het benaderende, relatieve karakter van iedere wetenschappelijke stelling over de structuur van de materie en haar eigenschappen, op het ontbreken van absolute grenzen in de natuur, op het veranderen van de zich bewegende materie uit de ene toestand in de andere, die vanuit ons standpunt daarmee schijnbaar onverenigbaar is enz. Moge vanuit het standpunt van het 'gezonde verstand' de verandering van de onweegbare ether in weegbare materie en omgekeerd nog zo verwonderlijk en het ontbreken van elke andere dan de elektromagnetische massa bij het elektron ook

nog zo ‘vreemd’ lijken, en moge de beperking van de mechanische wetten van de beweging slechts tot één gebied van de natuurverschijnselen en hun ondergeschiktheid aan diepere wetten van de elektromagnetische verschijnselen ook nog zo ongewoon zijn enz. - dat alles is alleen maar een verdere bevestiging van het dialectische materialisme. De nieuwe fysica is juist daarom bij het idealisme aangeland omdat de fysici de dialectiek niet kenden. Zij stredden tegen het metafysische materialisme (in de zin van Engels, niet in de positivistische zin van het woord, dus niet als Hume), tegen zijn ‘mechanische’ eenzijdigheid en gooiden daarmee het kind met het badwater weg. Door de onveranderlijkheid van de tot nu toe bekende elementen en eigenschappen van de materie te ontkennen kwamen zij tot de ontkenning van de materie zelf, d.w.z. van de objectieve realiteit van de fysieke wereld. Door het absolute karakter van de belangrijkste en fundamenteelste wetten te ontkennen kwamen zij ertoe iedere wetmatigheid in de natuur te ontkennen en de wetten van de natuur uit te geven voor een conventie zonder meer, voor ‘verwachtingsbeperkingen’, voor een ‘logische noodzakelijkheid’ enz. Door de nadruk te leggen op het benaderende, betrekkelijke karakter van onze kennis kwamen zij tot de ontkenning van het van onze kennis onafhankelijke object, dat bij benadering nauwkeurig en relatief juist door onze kennis wordt weerspiegeld; enz. enz. tot in het oneindige.

De beschouwingen van Bogdanow in 1899 over het ‘onveranderlijke wezen van de dingen’, de beschouwingen van Walentinow en Joesjkewitsj over de ‘substantie’ enz. zijn alle eveneens producten van het niet-kennen van de dialectiek. Onveranderlijk is vanuit het standpunt van Engels alleen dit ene: de weerspiegeling in het menselijke bewustzijn (wanneer het menselijke bewustzijn bestaat) van de onafhankelijk daarvan bestaande en zich ontwikkelende buitenwereld. Een andere ‘onveranderlijkheid’, een ander ‘wezen’, een ‘absolute substantie’ in de zin waarin de nutteloze professorenfilosofie deze begrippen schetste bestaat er voor Marx en Engels eenvoudig niet. Het ‘wezen’ van de dingen of de ‘substantie’ is *ook* relatief en brengt alleen de verdieping van de menselijke kennis van de objecten tot uitdrukking; en wanneer gisteren deze verdieping niet verder ging dan het atoom en vandaag niet verder dan het elektron en de ether, dan volhardt het dialectische materialisme bij het tijdelijke, relatieve, benaderende karakter van al deze *mijlpalen* van de kennis der natuur door de progressieve wetenschap van de mens. Het elektron is even *onuitputtelijk* als het atoom, de natuur is oneindig, maar zij *bestaat* oneindig en’ juist door deze even categorische als onvoorwaardelijke erkenning van haar *bestaan* buiten het bewustzijn en buiten de gewaarwording van de mens onderscheidt het dialectische materialisme zich van het relativistische agnosticisme en van het idealisme.

Wij zullen twee voorbeelden aanhalen om te laten zien hoe de nieuwe fysica onbewust en instinctief weifelt tussen het dialectische materialisme, dat voor de burgerlijke geleerden een gesloten boek blijft, en het ‘fenomenalisme’ met zijn onvermijdelijke subjectivistische (en soms ook rechtstreeks fideïstische)

consequenties.

Dezelfde Augusto Righi, bij wie de heer Walentinow *niet vermocht* te rade te gaan over het hem interesserende vraagstuk van het materialisme, schrijft in de inleiding tot zijn boek: ‘Wat eigenlijk de elektronen of elektronische atomen zijn, dat blijft ook thans nog een geheim maar toch is het de nieuwe theorie misschien gegeven ook een niet geringe filosofische betekenis te krijgen, in zoverre zij ten aanzien van de structuur van de weegbare materie tot geheel nieuwe veronderstellingen komt en ernaar streeft alle verschijnselen van de buitenwereld tot één gemeenschappelijke oorsprong te herleiden.

Voor de positivistische en utilitaristische tendensen van onze tijd moge een dergelijk voordeel niet veel betekenen en moge een theorie in de eerste plaats alleen als een middel gelden om de feiten op gemakkelijke wijze te ordenen en samen te stellen en om bij het zoeken naar verdere verschijnselen als leidraad te dienen. Maar wanneer vroegere tijden misschien een al te groot vertrouwen stelden in de bekwaamheden van de menselijke geest en al te gemakkelijk de laatste oorzaken van alle dingen al met hun handen meenden te grijpen, dan is men heden ten dage geneigd in de daaraan tegenovergestelde fout te vervallen.’ (t. a. p., blz. 3)

Waarom bakent Righi zich hier van de positivistische en utilitaristische stromingen af? Omdat hij klaarblijkelijk geen vastomlijnd filosofisch standpunt heeft en spontaan vasthoudt aan de realiteit van de buitenwereld en in de nieuwe theorie niet alleen een ‘gemak’ (Poincaré) ziet, niet alleen een ‘empiriosymbool’ (Joesjkewitsj), niet alleen ‘harmonisering van de ervaring’ (Bogdanow) en hoe dergelijke subjectivistische grillen nog verder mogen heten, maar ze als een verdere stap in de kennis van de objectieve realiteit erkent. Als deze fysicus met het *dialectische* materialisme bekend was geweest, dan was zijn oordeel over de oude, aan het metafysische materialisme tegenovergestelde fout misschien het uitgangspunt van een juiste filosofie geworden. Maar heel het milieu waarin deze mensen leven stoot hen van Marx en Engels af en drijft hen in de armen van de laffe officiële filosofie.

Rey is eveneens absoluut onbekend met de dialectiek. Maar ook hij is genoopt te constateren, dat er onder de nieuwste fysici voortzetters van de traditie van het ‘mechanisme’ (d.w.z. het materialisme) zijn. De weg van het ‘mechanisme’ zegt hij, volgen niet alleen Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz en Lord Kelvin. ‘Zuivere mechanisten en vanuit een zeker standpunt bezien mechanistischer dan alle andere representanten van het laatste woord (l’aboutissant) van het mechanisme zijn zij, die met Lorentz en Larmor een elektrische theorie van de materie formuleren en tot de ontkenning van het behoud van de massa komen door daarvan een functie van de beweging te maken. *Zij allen zijn mechanisten omdat zij reële bewegingen tot uitgangspunt nemen*’ (curs. van Rey blz. 290/291).

‘...Zouden bijvoorbeeld de nieuwe hypothesen van Lorentz, Larmor en Langevin dank zij een zekere

experimentele overeenstemming een basis krijgen, die stevig genoeg is voor de systematisering van de fysica dan zou het zeker zijn dat de wetten van de huidige mechanica van de wetten van het elektromagnetisme zouden afhangen; de wetten van de mechanica zouden een bijzonder geval vormen en tot strikt bepaalde grenzen worden beperkt. Het behoud van de massa en ons beginsel van de traagheid zouden dan alleen voor de gemiddelde snelheden van de lichamen gelden, waarbij de uitdrukking “gemiddelde” moet worden opgevat in verhouding tot onze zintuigen en tot de verschijnselen die onze gewone ervaring vormen. Een algemene omwerking van de mechanica zou noodzakelijk zijn en dus ook een algemene omwerking van de systematisering der fysica.

Zou dit het opgeven van het mechanisme betekenen? Geenszins. De zuiver mechanistische traditie zou blijvend worden gevolgd en het mechanisme zou de normale wegen van zijn ontwikkeling volgen.’ (295.)

‘De elektronenfysica, die gerangschikt moet worden onder de theorieën die volgens hun algemene geest mechanistisch zijn, heeft de tendens haar systematisering tot de fysica uit te breiden. Haar geest is een mechanistische, hoewel de grondbeginselen van de fysica niet meer door de mechanica, maar door de experimentele gegevens van de elektriciteitstheorie worden geleverd, want 1) zij gebruikt *aanschouwelijke* (figurés), *materiële* elementen om de fysieke eigenschappen en hun wetten voor te stellen; zij drukt zich in termen van waarneming uit. 2) Zij beschouwt de natuurkundige verschijnselen wel niet meer als op zichzelf staande gevallen van de mechanische verschijnselen, maar beschouwt toch de mechanische verschijnselen als een afzonderlijk geval van de natuurkundige. De wetten van de mechanica blijven dus *in rechtstreekse samenhang* met de wetten van de fysica; de begrippen van de mechanica blijven begrippen van dezelfde orde als de fysico-chemische begrippen. In het traditionele mechanisme waren het de bewegingen die afdrukken (calqués) van *relatief langzame* bewegingen waren, die, omdat zij alleen bekend en voor directe waarneming toegankelijk waren..., als de voorbeelden van alle mogelijke bewegingen werden beschouwd. *De nieuwe experimenten* hebben daarentegen aangetoond, dat onze voorstelling van de mogelijke bewegingen moet worden *verruimd*. De traditionele mechanica blijft in haar geheel onaangetast, maar zij is nu alleen van toepassing op de *relatief langzame* bewegingen... Voor grote snelheden zijn de wetten van de beweging anders. De materie schijnt tot elektrische deeltjes, tot de laatste elementen van het atoom te worden herleid... 3) De beweging, de verandering van plaats, blijft het enige *aanschouwelijke* (figuratief) element van de fysische theorie. 4) Ten slotte - en vanuit het gezichtspunt van de algemene geest van de fysica staat deze overweging hoger dan de andere - blijft de opvatting van de fysica, van haar methoden, haar theorieën en haar verhouding tot de ervaring *absoluut gelijk* aan die van het mechanisme, aan de opvatting van de fysica sinds de Renaissance.’ (46/47).

Ik heb deze lange uittreksels uit Rey in hun geheel aangehaald, omdat het anders, gezien zijn voortdurend angstig pogen de ‘materialistische metafysica’ uit de weg te gaan, niet mogelijk zou zijn geweest zijn beweringen uiteen te zetten. Maar hoezeer Rey en de fysici over wie hij spreekt het materialisme ook mogen afzweren, toch blijkt zonneklaar dat de mechanica een weergave van de langzame reële beweging was, terwijl de nieuwe fysica een weergave van de enorm snelle reële beweging is. De erkenning van de theorie als een weergave, als een kopie bij benadering van de objectieve realiteit, daarin bestaat juist het materialisme. Wanneer Rey zegt dat er onder de nieuwe fysici een ‘reactie tegen de conceptualistische’ (machistische) ‘en energetische school’ bestaat, en wanneer hij tot de vertegenwoordigers van deze reactie de fysici van de elektronentheorie rekent (blz. 46), dan kunnen wij ons geen betere bevestiging wensen van het feit dat er in wezen een strijd tussen de materialistische en idealistische stromingen plaats heeft. Men mag evenwel niet vergeten dat zich bij de uitnemende theoretici, naast de algemene vooroordelen van de gehele ontwikkelde kleine burgerij tegen het materialisme, ook een volledig gebrek aan kennis van de dialectiek doet gelden.

3. Is beweging zonder materie denkbaar?

Het uitbuiten van de nieuwe fysica door het filosofische idealisme of de idealistische gevolgtrekkingen daaruit worden niet veroorzaakt doordat er nieuwe soorten stof en kracht, materie en beweging worden ontdekt, maar doordat er een poging wordt gedaan de beweging zonder materie te denken. Juist deze poging laten onze machisten in het wezen van de zaak buiten beschouwing. Tegen de bewering van Engels dat ‘er *geen* beweging zonder materie *denkbaar* is’ wensen zij de strijd niet op te nemen. J. Dietzgen heeft al in 1869 in zijn *Wezen van de menselijke hoofdarbeid* dezelfde gedachte als Engels uitgesproken, weliswaar niet zonder zijn gewone verwarde pogingen om het materialisme met het idealisme te ‘verzoenen’. Laten wij deze pogingen, die voor een groot deel verklaard kunnen worden door het feit dat Dietzgen polemiseert tegen het materialisme van Büchner, aan wie de dialectiek vreemd was, ter zijde en laten wij eens kijken naar de eigen verklaringen van Dietzgen in het vraagstuk dat ons hier interesseert. ‘Zij’ (de idealisten) ‘willen’, zegt Dietzgen, ‘het algemene zonder het bijzondere, de geest zonder de materie, kracht zonder stof, wetenschap zonder ervaring of materiaal, het absolute zonder het relatieve.’ (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, blz. 108.) Het streven om de beweging van de materie, de kracht van de stof te scheiden, verbindt Dietzgen dus met het idealisme, stelt hij op één lijn met het streven om het denken van de hersenen te scheiden. ‘Liebig’, zo vervolgt Dietzgen, ‘die er bijzonder van houdt om van inductieve wetenschap naar de speculatie af te dwalen, zegt in de geest van het idealisme: “De kracht kan men niet zien”.’ (109) ‘De spiritualist of idealist *gelooft* in een geestelijk, d.w.z. spookachtig, onverklaarbaar wezen van de kracht. (110) ‘De tegenstelling tussen kracht en stof is zo oud als de tegenstelling tussen idealisme en materialisme.’ (111) ‘Zeker, geen kracht zonder stof, geen

stof zonder kracht. Krachtloze stoffen en stofloze krachten zijn ondingen. Wanneer idealistische natuuronderzoekers in een immaterieel bestaan van krachten geloven, dan zijn zij op dit punt nu eenmaal geen natuuronderzoekers, maar... geestenzieners.' (114.)

Wij zien hieruit, dat er veertig jaar geleden ook al natuuronderzoekers waren die bereid waren aan te nemen dat beweging zonder materie denkbaar was, en dat Dietzgen hen 'op dit punt' geestenzieners noemde. Waarin bestaat nu de samenhang van het filosofische idealisme met de tendens de materie te scheiden van de beweging en de stof los te maken van de kracht? Zou het inderdaad niet 'economischer' zijn de beweging zonder materie te denken?

Laten wij ons een consequente idealist voorstellen die, veronderstellen wij, op het standpunt staat dat de hele wereld mijn gewaarwording of mijn voorstelling enz. is (neemt men de gewaarwording of voorstelling van een 'niemand', dan verandert daardoor alleen de variëteit van het filosofische idealisme en niet het wezen ervan). De idealist kan het feit niet ontkennen dat de wereld beweging is, en wel: de beweging van mijn gedachten, voorstellingen, gevoelens. De vraag *wat* zich beweegt zal de idealist verwerpen en voor onzinnig houden: er vindt een wisseling van mijn gevoelens plaats, er verdwijnen en verschijnen voorstellingen, meer niet. Buiten mij bestaat er niets. 'Er beweegt zich iets', daarmee uit! Men kan zich geen 'economischer' denken voorstellen. En men kan de solipsist door geen bewijzen, syllogismen en definities weerleggen wanneer hij zijn opvattingen consequent doorzet.

Het fundamentele onderscheid tussen de materialist en de aanhanger van de idealistische filosofie bestaat hierin, dat de materialist het gevoel, de gewaarwording, de voorstelling en in het algemeen het bewustzijn van de mens als afbeelding van de objectieve realiteit beschouwt. De wereld is de beweging van de objectieve realiteit, die in ons bewustzijn wordt weerspiegeld. Aan de beweging van de voorstellingen, waarnemingen enz. beantwoordt de beweging van de materie buiten mij. Het begrip materie drukt niets anders uit dan de objectieve realiteit die ons in de gewaarwording is gegeven. Derhalve is het scheiden van de beweging van de materie hetzelfde als het scheiden van het denken van de objectieve realiteit, hetzelfde als het scheiden van mijn gevoelens van de buitenwereld, d.w.z. hetzelfde als het overlopen naar de kant van het idealisme. De kunstgreep die gewoonlijk met het ontkennen van de materie, met het aannemen van de beweging zonder materie wordt verricht, bestaat hierin dat men over de betrekking van de materie tot de gedachte zwijgt. Men stelt de zaak zo voor alsof deze betrekking niet bestaat, terwijl men ze in werkelijkheid heimelijk binnensmokkelt; ze blijft aan het begin van de beschouwing onuitgesproken, maar duikt later min of meer onmerkbaar op.

De materie is verdwenen, zegt men ons met de bedoeling daaruit kennistheoretische conclusies te trekken. En is het denken gebleven? - vragen wij. Als dat niet het geval is, als met het verdwijnen van de materie

ook de gedachte is verdwenen, als met het verdwijnen van de hersenen en van het zenuwstelsel ook de voorstellingen en de gevoelens zijn verdwenen, dan is dus alles verdwenen dan is ook uw beschouwing als de uitdrukking van een of andere 'gedachte' (of gedachteloosheid) verdwenen! Maar ja, als nu bij het verdwijnen van de materie de gedachte (voorstelling, gewaarwording enz.) verondersteld wordt niet verdwenen te zijn, dan bent u dus heimelijk naar het standpunt van het filosofische idealisme overgegaan. Dat is dan ook steeds het geval met mensen die uit 'economie' de beweging zonder materie willen denken, want *stilzwijgend*, alleen al doordat zij hun beschouwingen voortzetten, spreken zij zich immers uit voor het bestaan van de gedachte na het verdwijnen van de materie. Dat betekent echter dat men een zeer eenvoudig of een zeer gecompliceerd filosofisch idealisme tot grondslag neemt: een zeer eenvoudig, wanneer de zaak openlijk op het solipsisme neerkomt (*ik* besta, de hele wereld is alleen *mijn* gewaarwording); een zeer gecompliceerd, wanneer men in plaats van de gedachte, de voorstelling, de gewaarwording van de levende mens een dode abstractie neemt: niemands gedachte, niemands voorstelling, niemands gewaarwording, de gedachte zonder meer (de absolute idee, de universele wil enz.), de gewaarwording als een onbepaald 'element', als het psychische', dat in plaats van de hele fysieke natuur wordt gezet enz. enz. Er zijn onder de variëteiten van het filosofische idealisme duizenderlei schakeringen mogelijk en men kan te allen tijde de duizend-en-eerste schakering scheppen. De auteur van dit duizend-en-eerste systeem (b.v. van het empiriomonisme) moge het verschil ervan met de andere belangrijk voorkomen, vanuit het standpunt van het materialisme zijn deze verschillen echter totaal onbelangrijk. Belangrijk is het uitgangspunt. Belangrijk is het feit dat de poging beweging zonder materie te *denken* de van de materie gescheiden *gedachte* binnensmokkelt - en dat nu is filosofisch idealisme.

Daarom begint bijvoorbeeld de Engelse machist Karl Pearson, de helderste, meest consequente, van alle uitvluchten met woorden meest afkerige machist het zevende, aan de 'materie' gewijde hoofdstuk van zijn boek direct met een paragraaf, die de karakteristieke titel draagt: '*Alle dingen bewegen zich - maar alleen in het begrip*' ('All things move - but only in conception'). 'Ten aanzien van de waarnemingen is het nutteloos te vragen (it is idle to ask) wat zich beweegt en waarom het zich beweegt.' (*The Grammar of Science*, blz. 243.)

Daarom begon ook bij Bogdanow de filosofische tegenspoed eigenlijk al voor zijn kennismaking met Mach, die begon in de tijd toen hij de grote chemicus, maar kleine filosoof Ostwald geloofde dat men beweging zonder materie zou kunnen denken. Het is des te meer op zijn plaats bij deze al lang vervlogen episode in de filosofische ontwikkeling van Bogdanow te blijven stilstaan, omdat het niet mogelijk is Ostwalds 'energetica' buiten beschouwing te laten wanneer men spreekt over het verband tussen het filosofische idealisme en bepaalde stromingen in de nieuwe fysica.

‘Wij hebben al gezegd’, schreef Bogdanow in 1899, ‘dat het de negentiende eeuw niet is gelukt het vraagstuk van het “onveranderlijke wezen van de dingen” definitief op te lossen. Dit wezen speelt zelfs een belangrijke rol in de wereldbeschouwing van de meest op de voorgrond staande denkers van de eeuw onder de naam van “materie” (*De grondelementen van de historische opvatting van de natuur*, blz. 38.)

Wij zeiden al dat dit verwardheid is. Hier wordt de erkenning van de objectieve realiteit van de buitenwereld, de erkenning van een zich buiten ons bewustzijn eeuwig bewegende en eeuwig veranderende materie door elkaar gehaald met de erkenning van het onveranderlijke wezen van de dingen. Men kan onmogelijk aannemen dat Bogdanow in 1899 Marx en Engels niet tot de ‘het meest op de voorgrond staande denkers’ zou hebben gerekend. Maar hij had het dialectische materialisme blijkbaar niet begrepen.

‘...Nog steeds onderscheidt men gewoonlijk twee kanten aan de natuurverschijnselen: de materie en haar beweging. Men kan niet zeggen dat het begrip materie zich door een grote klaarheid onderscheidt. Men kan op de vraag wat nu eigenlijk materie is niet gemakkelijk een bevredigend antwoord geven. Men definieert haar als de “oorzaak van de gevoelens” of als de “bestendige mogelijkheid van de gevoelens”, maar het is duidelijk dat de materie hier met de beweging wordt verwisseld...’

Het is duidelijk dat Bogdanow onjuist argumenteert. Het is niet alleen dat hij de materialistische erkenning van de objectieve bron van de gevoelens (niet helder geformuleerd in de woorden oorzaak van de gevoelens) verwisselt met de agnostische definitie van Mill over de materie als de bestendige *mogelijkheid* van de gevoelens. De fundamentele fout is hier dat de schrijver, nadat hij dicht bij het vraagstuk van het bestaan of niet-bestaan van een objectieve bron van gevoelens is gekomen dit vraagstuk halverwege laat rusten en op het andere vraagstuk overspringt, nl. dat van het bestaan of niet-bestaan van materie zonder beweging. De idealist kan de wereld als de *beweging* van onze gevoelens beschouwen (mogen zij dan ook ‘sociaal georganiseerd’ en in de hoogste mate ‘geharmoniseerd’ zijn); de materialist beschouwt haar als de beweging van de objectieve bron, van het objectieve model van onze gevoelens. De metafysische, d.w.z. de anti-dialectische materialist kan het bestaan van materie zonder beweging aannemen (zij het dan ook alleen tijdelijk, vóór de ‘eerste stoot’ enz.). De dialectische materialist beschouwt de beweging niet alleen als een onafscheidelijke eigenschap van de materie, maar hij verwerpt ook een vereenvoudigde opvatting van de beweging enz.

‘...Het nauwkeurigste is wellicht de volgende definitie: “Materie is dat wat zich beweegt”. Maar dit zou even inhoudloos zijn als wanneer we zouden zeggen: materie is het onderwerp van een zin, waarvan het gezegde “zich beweegt” is. Overigens komt de zaak wellicht hier op neer, dat de mensen in het tijdperk van de statica zich hebben aangewend in de rol van het onderwerp beslist iets massiefs, een of ander

“voorwerp” te zien, maar een voor het statische denken zo vervelend ding als de “beweging” willen zij alleen dulden in de eigenschap van gezegde, als een van de attributen van de “materie”. ’

Dat doet al helemaal denken aan de beschuldiging van Akimow aan het adres van de Iskristen, dat in hun program het woord proletariaat nooit in de eerste naamval voorkomt! Of wij nu zeggen: de wereld is de zich bewegende materie, of de wereld is de materiële beweging, de zaak verandert daardoor niet.

‘ “De energie moet immers een drager hebben!” zeggen de aanhangers van de materie. “En waarom?” vraagt Ostwald terecht. “Is de natuur soms verplicht uit een onderwerp en een gezegde te bestaan?”.’ (Blz. 39.)

Het antwoord van Ostwald, dat in 1899 bij Bogdanow zo zeer in de smaak viel, is eenvoudig een sofisme. Zijn soms, zo zou men Ostwald kunnen antwoorden, onze oordelen verplicht uit elektronen en ether te bestaan? Inderdaad betekent het in de gedachte verwijderen van de materie als het ‘onderwerp’ uit ‘de natuur’ het stilzwijgend opnemen van de *gedachte* als ‘onderwerp’ (d.w.z. als iets oorspronkelijks, het uitgangspunt vormende, als iets van de materie onafhankelijks) in de filosofie. Niet het onderwerp wordt dus verwijderd, maar de objectieve bron van de gewaarwording, en de *gewaarwording* wordt ‘onderwerp’, d.w.z. de filosofie wordt berkeleyaans, al mag men later het woord gewaarwording camoufleren zoals men wil. Ostwald poogde dit onvermijdelijke filosofische alternatief (materialisme of idealisme) te omzeilen door middel van een onbepaalde toepassing van het woord ‘energie’, maar juist deze poging toont weer eens de nutteloosheid van dergelijke kunstgrepen aan. Wanneer energie beweging is, dan hebt u de moeilijkheid alleen verschoven van het onderwerp naar het gezegde, dan hebt u de vraag of de materie zich beweegt alleen maar omgezet in de vraag of de energie materieel is. Heeft de omzetting van de energie plaats buiten mijn bewustzijn, onafhankelijk van de mens of van de mensheid, of zijn dat alleen maar ideeën, symbolen, overeengekomen tekens enz.? Over deze vraag heeft ook de ‘energetische’ filosofie, deze poging door een ‘nieuwe’ terminologie de oude kennistheoretische fouten te verdoezelen, haar nek gebroken.

Hier volgen enige voorbeelden hoe de energeticus Ostwald in de war is geraakt. In het voorwoord bij zijn *Voordrachten over natuurfilosofie* [106] verklaart hij dat hem ‘de eenvoudige en natuurlijke opheffing van de oude moeilijkheden, die de vereniging van de begrippen materie en geest in de weg staan, door beide ondergeschikt te maken aan het begrip van de energie, als een grote winst voorkomt’. Dat is geen winst, maar een verlies, want de vraag of het kennistheoretische onderzoek (Ostwald is er zich niet helder van bewust dat hij juist een kennistheoretische en geen chemische vraag stelt!) in materialistische of in idealistische richting zal worden verricht, wordt door het willekeurige gebruik van het woord ‘energie’ niet beantwoord, maar verward. Zeker, wanneer men aan dit begrip zowel de geest als de materie

‘ondergeschikt maakt’, dan is de tegenstelling ongetwijfeld *met het woord* opgeheven, maar de ongerijmdheid van de leer van bos- en huisgeesten zal immers niet verdwijnen wanneer wij haar ‘energetisch’ noemen. Op blz. 394 van Ostwalds ‘Voordrachten’ lezen wij: ‘Dat uiterlijke gebeurtenissen nu als processen tussen energieën kunnen worden uitgebeeld, wordt op de eenvoudigste wijze verklaard, wanneer juist de processen in ons bewustzijn zelf energetische processen zijn, die hun aard aan alle uiterlijke verschijnselen inprenten (aufprägen).’ Dat is het zuiverste idealisme: niet ons denken weerspiegelt de omzetting van de energie in de buitenwereld, maar de buitenwereld weerspiegelt de ‘aard’ van ons bewustzijn! De Amerikaanse filosoof Hibben zegt zeer treffend, terwijl hij op deze en op andere passages in de voordrachten van Ostwald wijst, dat Ostwald hier ‘in de vermomming van het kantianisme optreedt’: de verklaarbaarheid van de verschijnselen van de buitenwereld wordt uit de eigenschappen van onze geest afgeleid!^[107] ‘Het is duidelijk’, zegt Ribben, ‘dat, wanneer wij het oorspronkelijke begrip van de energie zo definiëren dat het ook psychische verschijnselen insluit, het dan al niet meer het eenvoudige begrip van de energie zal zijn zoals dat in wetenschappelijke kringen en zelfs door de energetici zelf wordt opgevat.’ De omzetting van de energie wordt door de natuurwetenschap als een objectief, van het bewustzijn van de mens en van de ervaring van de mensheid onafhankelijk proces beschouwd, d.w.z. zij wordt materialistisch beschouwd. Ook bij Ostwald zelf wordt in een massa gevallen, waarschijnlijk zelfs in de grote meerderheid van de gevallen, onder energie de *materiële* beweging verstaan.

Daarom heeft zich dan ook het originele verschijnsel voorgedaan dat Ostwalds leerling Bogdanow, toen hij een leerling van Mach was geworden, Ostwald verwijten begon te maken, niet dat deze de materialistische opvatting van de energie niet consequent doorzet, maar een materialistische opvatting van de energie toelaat (haar zelfs menigmaal als grondslag neemt). De materialisten kritiseren Ostwald omdat hij tot idealisme vervalt, omdat hij het materialisme met het idealisme probeert te verzoenen. Bogdanow kritiseert Ostwald vanuit een *idealistisch* standpunt. ‘...De aan het atomisme vijandige, overigens echter aan het oude materialisme nauw verwante energetica van Ostwald’, schrijft Bogdanow in 1906, ‘had mijn warmste sympathie gewekt. Spoedig echter merkte ik een belangrijke tegenstrijdigheid in zijn natuurfilosofie op: hoewel hij vele malen de nadruk legt op de *zuiver methodologische* betekenis van het begrip energie, heeft hij zich in een groot aantal gevallen zelf daar niet aan gehouden. De energie verandert bij hem van een zuiver symbool van de wederzijdse betrekkingen tussen ervaringsfeiten voortdurend in de *substantie* van de ervaring, in de wereldmaterie...’ (*Empiriomonisme*, boek III, blz. XVI/XVII.)

De energie een zuiver symbool! Bogdanow kan hierna met de ‘empiriosymbolist’ Joesjkewitsj, met de ‘zuivere machisten’, met de empiriocritici enz. polemiseren zoveel hij wil - van materialistisch standpunt bezien zal dat een discussie zijn tussen iemand die aan een gele duivel en iemand die aan een groene

duivel gelooft. Want niet de verschillen tussen Bogdanow en de andere machisten zijn van belang, maar van belang is wat zij allen gemeen hebben: de *idealistische* interpretatie van de 'ervaring' en van de 'energie', de ontkenning van de objectieve realiteit, terwijl toch in de aanpassing daaraan de menselijke ervaring is gelegen en in de afbeelding ervan de enig wetenschappelijke 'methodologie' en wetenschappelijke 'energetica'.

'Haar' (de energetica van Ostwald) is het materiaal van de wereld onverschillig; met haar is zowel het oude materialisme als ook het panpsychisme' (XVII) - d.w.z. het filosofische idealisme? - 'volkomen verenigbaar'. En *vanaf* de verwarde energetica kwam Bogdanow *niet* op het materialistische, *maar op het idealistische* pad terecht... 'Wanneer men de energie als substantie voorstelt, dan is dat niets anders dan het oude materialisme onder aftrek van de absolute atomen - materialisme met een correctie in de zin van de *continuïteit* van het zijnde.' (T.a.p.) Ja, van het 'oude' materialisme, d.w.z. van het metafysische materialisme van de natuuronderzoekers, is Bogdanow niet naar het *dialectische* materialisme gegaan, dat hij in het jaar 1906 evenmin begreep als in het jaar 1899, maar naar het idealisme en fideïsme, want tegen het 'methodologische' begrip van de energie, tegen de interpretatie ervan als een 'zuiver symbool van de wederzijdse betrekkingen tussen ervaringsfeiten' zal geen enkele beschaafde vertegenwoordiger van het moderne fideïsme, geen enkele immanentiefilosof, geen enkele 'neo-criticist' enz. bezwaar hebben. Men neme P. Carus, wiens fysionomie wij al voldoende hebben leren kennen, en men zal zien dat deze machist Ostwald *geheel en al op de wijze van Bogdanow* kritiseert. 'Materialisme en energetica', schreef Carus, 'behoren ongetwijfeld tot dezelfde categorie.' (*The Monist*, dl. XVII, 1907, nr. 4, blz. 536.) 'Het helpt ons zeer weinig wanneer het materialisme ons vertelt dat alles materie is, dat de lichamen materie zijn en dat het denken alleen een functie van de materie is; en de energetica van professor Ostwald is geen haar beter wanneer zij ons zegt dat de materie energie is en dat de ziel ook slechts een factor van de energie is. (533).

Ostwalds energetica is er een goed voorbeeld van hoe snel een 'nieuwe' terminologie mode wordt en hoe snel blijkt dat een iets veranderde manier van uitdrukken de fundamentele filosofische vraagstukken en de fundamentele filosofische stromingen niet in het minst uit de weg ruimt. Met de termen van de 'energetica' kan men (natuurlijk meer of minder consequent) het materialisme en het idealisme even goed uitdrukken als in de termen van de 'ervaring' enz. De energetische fysica is een bron van nieuwe idealistische pogingen om de beweging zonder materie voor te stellen, dit naar aanleiding van het ontleden van tot nu toe voor onontleedbaar gehouden deeltjes van de materie en van het ontdekken van tot nu toe onbekende vormen van de materiële beweging.

4. De twee richtingen in de moderne fysica en het Engelse spiritualisme

Om concreet de filosofische strijd te demonstreren die in de moderne literatuur is ontbrand over de vraag welke conclusies uit de nieuwe fysica moeten worden getrokken, geven wij het woord aan de directe deelnemers aan de 'slag' en beginnen wij met de Engelsen. De fysicus Arthur W. Rücker verdedigt de ene richting vanuit het standpunt van de natuuronderzoeker; de filosoof James Ward de andere richting vanuit het standpunt van de kennistheorie.

Op het congres van de Engelse natuuronderzoekers, in 1901 in Glasgow gehouden, koos de voorzitter van de natuurkundige sectie, A. W. Rücker, als thema voor zijn redevoering de waarde van de fysische theorie en de twijfels waaraan het bestaan van de atomen en speciaal van de ether werd onderworpen. De spreker verwees naar de fysici Poincaré en Poynting (een Engelse geestverwant van de symbolisten of machisten), die dit vraagstuk aan de orde hadden gesteld, naar de filosoof Ward en naar het bekende boek van E. Haeckel, waarbij hij poogde een uiteenzetting van zijn eigen opvatting te geven [\[108\]](#).

'Waar het om gaat is', zei Rücker, 'of de hypothesen, die aan de meest verbreide wetenschappelijke theorieën ten grondslag liggen, moeten worden beschouwd als een nauwkeurige beschrijving van de structuur van de ons omringende wereld, dan wel alleen maar als geriefelijke ficties.' (Uitgedrukt in de termen van onze strijd tegen Bogdanow, Joesjkewitsj en co.: zijn ze kopieën van de objectieve realiteit, van de zich bewegende materie, of zijn ze niets anders dan 'methodologie', 'zuiver symbool' of 'vormen van de organisatie van de ervaring'?) Rücker is het ermee eens dat er in de praktijk geen verschil tussen beide theorieën kan blijken te bestaan: de richting van een rivier kan evengoed door degene worden bepaald die alleen een blauwe streep op een kaart of op een diagram bekijkt, als door degene die weet dat deze streep een werkelijke rivier voorstelt. Vanuit het standpunt van de geriefelijke fictie is de theorie een 'faciliteit voor het geheugen' het 'brengen van orde' in onze beschouwingen, hun inschakeling in een bepaald kunstmatig systeem, een 'regulering van onze kennis', het reduceren ervan tot vergelijkingen enz. Men kan er zich bijvoorbeeld toe beperken, dat de warmte een vorm van de beweging of van de energie is, 'waarbij men op deze wijze het levende beeld van de zich bewegende atomen vervangt door een matte (colourless) verklaring over de warmte-energie, waarvan wij de reële aard niet verder trachten vast te stellen'. Rücker erkent volledig de mogelijkheid van grote wetenschappelijke successen langs deze weg en 'verstout zich te beweren, dat men zo'n systeem van tactiek niet als het laatste woord van de wetenschap in de strijd om de waarheid kan beschouwen'. De vraag blijft van kracht: 'Kunnen wij uit de verschijnselen van de materie conclusies trekken over de structuur van de materie zelf?'; 'hebben wij enige redenen aan te nemen dat de schets van de theorie die de wetenschap al heeft gegeven tot op zekere

hoogte een kopie en niet een eenvoudig diagram van de waarheid is? ’

Bij het onderzoek van het vraagstuk van de structuur van de materie neemt Rucker de lucht als voorbeeld. Hij zegt dat de lucht uit gassen bestaat en dat de wetenschap ‘ieder elementair gas in een mengsel van atomen en ether ontleedt’. Hier nu - vervolgt hij - roept men ons een ‘halt!’ toe. Moleculen en atomen kan men niet zien; zij kunnen wel bruikbaar zijn als ‘begrippen zonder meer’ (mere conceptions), ‘men kan ze echter niet als realiteiten beschouwen’. Rucker ruimt deze tegenwerping uit de weg door op een van de talrijke gevallen in de ontwikkeling van de wetenschap te wijzen: de ringen van Saturnus lijken door de telescoop een compacte massa. De mathematici leverden via berekeningen het bewijs dat dit onmogelijk is en de spectraalanalyse bevestigde de conclusies die op grond van de berekeningen waren getrokken. Een andere tegenwerping: er worden aan de atomen en aan de ether eigenschappen toegeschreven die onze zintuigen ons bij de gewone materie niet aantonen. Rucker ruimt ook deze tegenwerping uit de weg door op voorbeelden te wijzen, zoals de diffusie van gassen en vloeistoffen enz. Een reeks van feiten, waarnemingen en proeven bewijst, aldus Rucker, dat de materie uit afzonderlijke deeltjes of kernen bestaat. De vraag of deze deeltjes, de atomen, zich van het ‘oermedium’, van het ‘grondmedium’ (de ether), die hen omsluit, onderscheiden of dat zij alleen deeltjes van dit medium zijn, die zich in een bijzondere toestand bevinden, blijft voorlopig open zonder dat daardoor de theorie van het bestaan van de atomen zelf wordt aangeroerd. Er is geen grond om a priori, tegen de aanwijzingen van de ervaring in, het bestaan te loochenen van ‘quasi-materiële substanties’, die van de gewone materie (van de atomen en de ether) verschillen. Fouten in details zijn hier onvermijdelijk, maar het totaal van de wetenschappelijke gegevens laat geen ruimte over voor twijfel ten aanzien van het bestaan van atomen en moleculen.

Rucker verwijst dan naar de nieuwe gegevens over de opbouw van de atomen uit corpuscula (kleine lichamen, elektronen), geladen met negatieve elektriciteit, en stelt de overeenkomst vast tussen de resultaten van de verschillende experimenten en berekeningen over de grootte van de moleculen: de ‘eerste benadering’ geeft een diameter van ongeveer 100 millimikronen (een miljoenste deel van een millimeter). Wij laten de details die Rucker geeft en ook zijn kritiek op het neovitalisme buiten beschouwing en halen zijn conclusies aan:

‘Zij, die de betekenis van de ideeën die tot nu toe bepalend zijn voor de vooruitgang van de wetenschappelijke theorie verkleinen, nemen te vaak aan dat er geen andere keus bestaat dan die tussen de twee aan elkaar tegenovergestelde beweringen, n.l. dat het atoom en de ether zonder meer ficties van de wetenschappelijke verbeelding zijn of dat de mechanische theorie van de atomen en de ether - die nu nog onvoltooid is, maar voor het geval dat zij zou kunnen worden voltooid - ons een volledige en ideaal-nauwkeurige voorstelling van de realiteit zou geven. Mijns inziens bestaat er een middenweg.’ Een mens

in een donkere kamer kan de voorwerpen slechts zeer onduidelijk onderscheiden, maar wanneer hij zich niet aan de meubelen stoot en niet tegen de spiegel loopt, doordat hij die voor een deur aanziet, dan betekent dit dat hij het een en ander juist ziet. Wij hoeven dus noch afstand te doen van de aanspraak om verder dan tot aan de oppervlakte in de natuur door te dringen, noch te pretenderen dat wij alle sluiers van het geheim van de ons omringende wereld al hebben verscheurd. 'Men kan zonder meer toegeven dat wij ons nog geen afgerond beeld van de aard van de atomen, noch van die van de ether, waarin deze bestaan, hebben gevormd; ik heb echter gepoogd aan te tonen dat ondanks het bij benadering juiste (tentatieve, woordelijk: tastende) karakter van enkele van onze theorieën, ondanks vele partiële moeilijkheden de theorie van de atomen... wat haar fundamentele grondslagen betreft juist is; dat de atomen niet enkel hulpbegrippen (aids) voor de mathematici (puzzled mathematicians) zijn, maar fysieke realiteiten'.

Zo eindigde Rucker zijn redevoering. De lezer ziet dat de spreker zich niet met de kennistheorie heeft beziggehouden, maar, wat het wezen van de zaak betreft, een spontaan-materialistisch standpunt heeft verdedigd, ongetwijfeld in naam van de massa van de natuuronderzoekers. Het wezen van zijn standpunt komt op het volgende neer: de theorie van de fysica is een (steeds nauwkeuriger wordende) afdruk van de objectieve realiteit. De wereld is materie in beweging, die wij steeds dieper kennen. De onnauwkeurigheden in de filosofie van Rucker vloeien voort uit een onnodige verdediging van de 'mechanische' (waarom niet elektromagnetische?) theorie van de bewegingen van de ether en uit het niet begrijpen van de verhouding tussen relatieve en absolute waarheid. Aan deze fysicus ontbreekt *alleen* de kennis van het *dialectische* materialisme (afgezien natuurlijk van de zeer belangrijke aardse overwegingen, die de Engelse professoren nopen zich 'agnostici' te noemen).

Laten we nu bekijken hoe de spiritualist James Ward deze filosofie heeft gekritiseerd'. '...Het naturalisme is geen wetenschap - schreef hij - en de daaraan tot grondslag dienende mechanische theorie van de natuur is ook geen wetenschap... Maar hoewel naturalisme en natuurwetenschap, de mechanische theorie van de wereld en de mechanica als wetenschap logisch zeer verschillende dingen zijn, lijken zij toch op het eerste gezicht veel op elkaar en zijn zij historisch zeer nauw met elkaar verbonden. Er bestaat geen gevaar dat de natuurwetenschap met een filosofie van idealistische richting wordt verward, want zo'n filosofie sluit noodzakelijkerwijze een kritiek in op de kennistheoretische stellingen die de wetenschap onbewust maakt'...[\[109\]](#) Juist! De natuurwetenschap neemt *onbewust* aan, dat haar leer de objectieve realiteit weerspiegelt, en *slechts* zulk een filosofie is met de natuurwetenschap verenigbaar! '...Anders staat de zaak met het naturalisme, dat ten aanzien van de kennistheorie even onschuldig is als de wetenschap zelf. Naturalisme is - evenals materialisme - in feite eenvoudig fysica, die als metafysica wordt behandeld... Het naturalisme is ongetwijfeld minder dogmatisch dan het materialisme, want het maakt agnostische

voorbehouden ten aanzien van de aard van de laatste realiteit; het volhardt echter zeer beslist bij de prioriteit van de materiële kant van dit “Onkenbare”... ’

De materialist die de fysica als metafysica behandelt. Een bekend argument! De erkenning van de objectieve realiteit buiten de mens wordt metafysica genoemd: de spiritualisten zijn het, wat deze verwijten aan het adres van het materialisme betreft, met de kantianen en humeïsten eens. Dat is ook begrijpelijk: zonder de *objectieve* realiteit van de aan iedereen bekende dingen, lichamen, voorwerpen te hebben opgeheven is het niet mogelijk de weg vrij te maken voor ‘reële begrippen’ in de geest van Rehmke!...

‘...Wanneer de in wezen filosofische vraag rijst hoe de ervaring als geheel het best kan worden gesystematiseerd, (plagiaat ten aanzien van Bogdanow, meneer Ward!), ‘dan beweert de naturalist dat wij van de fysieke kant moeten beginnen. Alleen die feiten zijn exact, bepaald en hecht met elkaar verbonden; iedere gedachte, die ooit het hart van de mens bewoog,... kan men - zo zegt men ons - op een volkomen exacte hergroepering van de materie en de beweging terugbrengen... Dat beweringen van een dergelijke filosofische betekenis en draagwijdte wetmatige conclusies uit de fysische wetenschap’ (d.w.z. uit de natuurwetenschap) ‘zijn, dat wagen ook de moderne fysici niet openlijk te beweren. Maar velen van hen zijn de mening toegedaan dat degenen, die er naar streven de geheime metafysica aan het licht te brengen en het fysische realisme waarop de mechanische theorie van de wereld berust te onthullen, de betekenis van de wetenschap ondermijnen...’ Ook Rücker heeft Wards filosofie zo opgevat... ‘In werkelijkheid berust mijn kritiek’ (op deze ‘metafysica’, die ook bij alle machisten gehaat is) ‘echter volkomen op de resultaten van een school van fysici, als men haar zo mag noemen, een wat getalsterkte betreft steeds groeiende en aan invloed winnende school, die dit bijna middeleeuwse realisme verwerpt... Dit realisme is al zo lang niet op tegenwerpingen gestuit, dat het verzet ertegen gelijkgesteld wordt aan het proclameren van wetenschappelijke anarchie. Intussen zou het werkelijk buitensporig zijn mannen als bijvoorbeeld Kirchhoff en Poincaré - ik noem alleen twee grote namen onder vele - aan te wrijven dat zij “de betekenis van de wetenschap willen ondermijnen”... Om hen van de oude school - die wij terecht die van de fysische realisten kunnen noemen - te scheiden, zouden wij de nieuwe school die van de fysische symbolisten kunnen noemen. Deze uitdrukking is niet erg gelukkig, maar legt tenminste de nadruk op een essentieel verschil tussen deze beide scholen, dat ons op het ogenblik speciaal interesseert. Het twistpunt ligt zeer simpel. Beide scholen gaan natuurlijk van dezelfde zintuiglijke (perceptual) ervaring uit; beide passen een abstract systeem van begrippen toe, dat in details verschillend, maar in wezen van de zaak gelijk is, en beide grijpen naar dezelfde methoden om theorieën te toetsen. Alleen neemt de ene aan dat zij steeds dichterbij de laatste realiteit komt en louter schijnbaarheden achter zich laat. De andere meent dat zij slechts de gegeneraliseerde, beschrijvende schema’s, die voor de intellectuele operaties worden

gebruikt, voor de gecompliceerde concrete feiten substitueert (is substituting)... Noch van de ene, noch van de andere kant wordt de waarde van de fysica als systematisch weten *van*' (cursief van Ward) 'de dingen aangerod; de mogelijkheid van de verdere ontwikkeling in de fysica en van praktische toepassing ervan bestaat in gelijke mate zowel in het ene als in het andere geval, maar het filosofische (speculative) verschil tussen beide scholen is zeer groot en in dit opzicht wordt de vraag belangrijk wie van beide gelijk heeft...'

De manier waarop het vraagstuk door de openhartige en consequente spiritualist wordt gesteld is duidelijk en helder. Het verschil tussen de beide scholen in de moderne fysica is in feite *alleen* maar een filosofisch, alleen maar een kennistheoretisch verschil. Het fundamentele verschil bestaat in feite *alleen* hierin dat de ene de 'laatste' (men zou moeten zeggen: objectieve) realiteit erkent, die door onze theorie wordt weerspiegeld, terwijl de andere deze ontkent, doordat zij de theorie alleen als een systematisering van de ervaring, als een systeem van empiriosymbolen enz. enz. beschouwt. De nieuwe fysica, die nieuwe soorten van materie en nieuwe vormen van beweging daarvan heeft ontdekt, heeft naar aanleiding van de ineensstorting van de oude fysische begrippen de oude filosofische problemen aan de orde gesteld. Wanneer de mensen van de 'gemiddelde' filosofische richtingen (de 'positivisten', humeïsten, machisten) het twistpunt al niet duidelijk weten te stellen, dan heeft de openhartige idealist Ward nu wel alle sluiers verscheurd.

'...Rücker heeft zijn inaugurele rede gewijd aan de verdediging van het fysische realisme tegen de symbolische interpretatie, die in de laatste tijd door de professoren Poincaré en Poynting en door mij werd verdedigd' (blz. 305-306; in andere passages van zijn boek voegt Ward aan deze lijst Duhem, Pearson en Mach toe, zie deel II, blz. 161, 63, 57, 75, 83 e.a.).

'...Rücker spreekt voortdurend over "gedachtebeelden" en daarbij verklaart hij steeds dat het atoom en de ether iets meer dan gedachtebeelden zijn. Zo'n wijze van beoordelen komt in werkelijkheid op het volgende neer: in dit of dat geval kan ik geen ander beeld vormen en dus moet de realiteit daarop lijken... Professor Rücker erkent de abstracte mogelijkheid van een ander gedachtebeeld... Hij geeft zelfs het bij "benadering juiste" (tentative) karakter van enige van onze theorieën en van vele "partiële moeilijkheden" toe. Tenslotte verdedigt hij alleen een werkhypothese (a working hypothesis), en bovendien een werkhypothese die in de laatste helft van de eeuw in aanmerkelijke mate aan prestige heeft ingeboet. Maar wanneer de atomistische en ook de andere theorieën van de structuur van de materie alleen maar werkhypothesen zijn, en nog wel hypothesen die door de fysische verschijnselen streng beperkt worden, dan kan door niets de theorie worden gerechtvaardigd die beweert dat het mechanisme de grondslag van alles is en dat het de feiten van het leven en van de geest tot epifenomena terugbrengt, d.w.z. dat het hen

in zekere mate een graad meer fenomenaal en een graad minder reëel maakt dan de materie en de beweging. Dat is de mechanische theorie van de wereld, en wanneer professor Rücker niet geneigd is daaraan vast te houden, dan bestaan er tussen ons geen twistpunten' (blz. 314-315).

Het is natuurlijk klinkklare nonsens het zo voor te stellen alsof het materialisme het bewustzijn een 'geringere' realiteit toekent of onvoorwaardelijk een 'mechanisch' beeld van de wereld als de *zich bewegende materie* verdedigt en niet een elektromagnetisch of een ander nog veel gecompliceerder beeld van de wereld! Maar met een letterlijk verbluffende handigheid, veel beter dan onze machisten (d.w.z. de verwarde idealisten), *zoekt* de eerlijke en openhartige idealist Ward de zwakke plekken van het 'spontane' natuurhistorische materialisme *op*, bijvoorbeeld het onvermogen om de verhouding tussen relatieve en absolute waarheid uiteen te zetten. Ward maakt een paar buitelingen en verklaart dat de waarheid, omdat zij relatief, bij benadering juist is, alleen maar naar het wezen van de zaak 'tast', dus de realiteit niet kan afbeelden! Buitengewoon juist stelt onze spiritualist daarentegen de kwestie van de atomen e.d. als 'werkhypothese'. Het moderne, gecultiveerde fideïsme (dat Ward openlijk uit zijn spiritualisme concludeert) *denkt er niet over meer te verlangen* dan dat de natuurwetenschappelijke begrippen tot 'werkhypothesen' worden verklaard. Wij laten de wetenschap aan u over, heren natuuronderzoekers, laat u dan de kennistheorie, de filosofie aan ons over - dat is de voorwaarde voor het samenleven van theologen en professoren in de 'vooraanstaande' kapitalistische landen.

Wat de andere punten van Wards kennistheorie, die hij met de 'nieuwe' fysica in verband brengt, betreft: daartoe behoort ook nog zijn vastberaden strijd *tegen de materie*. Wat is materie, wat is energie, vraagt Ward, terwijl hij de spot drijft met de veelheid van met elkaar strijdige hypothesen. Ether of verschillende soorten ether? De een of andere nieuwe 'volmaakte vloeistof', die men willekeurig met nieuwe en onwaarschijnlijke eigenschappen toerust! En de conclusie van Ward is: 'Wij vinden niets bepaalds behalve de beweging. De warmte is een soort van beweging, de elasticiteit is een soort van beweging, het licht en het magnetisme zijn soorten van beweging. Zelfs de massa zelf blijkt tenslotte, naar men aanneemt, een soort van beweging te zijn - beweging van iets dat noch een vast lichaam, noch een vloeistof, noch een gas is, dat zelfs noch een lichaam, noch een aggregaat van lichamen is, dat geen fenomeen is en geen noumenon behoeft te zijn, een waar apeiron' (een term uit de Griekse filosofie = iets dat oneindig, grenzeloos is), 'waarop wij onze eigen karakteristieken kunnen toepassen.' (I, 140.)

De spiritualist blijft zichzelf trouw doordat hij de beweging van de materie scheidt. De beweging van de lichamen wordt in de natuur een beweging van iets dat geen lichaam met een bestendige massa is, een beweging van iets dat een onbekende lading van een onbekende elektriciteit in een onbekende ether is - deze dialectiek van de *materiële* veranderingen, die in het laboratorium of in de fabriek tot stand worden

gebracht, geldt in de ogen van de idealist (net als in de ogen van het grote publiek en van de machisten) niet als een bevestiging van de materialistische dialectiek, maar als een argument tegen het materialisme. ‘...De mechanische theorie als een zogenaamde (professed) verklaring van de wereld krijgt een dodelijke slag door de vooruitgang van de mechanische fysica zelf... (143.) De wereld is zich bewegende materie, antwoorden wij, en de bewegingswetten van deze materie worden wat de langzame bewegingen betreft door de mechanica en wat de snelle bewegingen betreft door de elektromagnetische theorie weerspiegeld... ‘Het uitgebreide, vaste, onverwoestbare atoom is steeds een houvast van de materialistische wereldbeschouwing geweest. Maar ongelukkig genoeg voor deze opvatting beantwoordde het uitgebreide atoom niet aan de eisen (was not equal to the demands) die de groeiende kennis daaraan stelde’ (blz. 144). De verwoestbaarheid van het atoom, zijn onuitputtelijkheid, de veranderlijkheid van alle vormen, van de materie en van haar beweging zijn steeds het houvast van het dialectische materialisme geweest. Alle grenzen in de natuur zijn voorwaardelijk, relatief, beweeglijk en drukken uit, dat onze geest de kennis van de materie meer en meer benadert - wat echter niet in het minst bewijst dat de natuur, de materie zelf, alleen een symbool, een overeengekomen teken, d.w.z. een product van onze geest is. Het elektron verhoudt zich tot het atoom als een punt in dit boek tot de omvang van een gebouw waarvan de lengte 30, de breedte 15 en de hoogte 7,5 vadem bedraagt (Lodge), het beweegt zich met een snelheid van zo’n 270.000 kilometer per seconde, zijn massa verandert zich met zijn snelheid, het maakt 500 triljoen omwentelingen per seconde - dat alles is veel verbazingwekkender dan de oude mechanica, maar toch is het de beweging van de materie in ruimte en tijd. De geest van de mens heeft al veel verwonderlijks in de natuur ontdekt en zal nog meer verwonderlijks ontdekken en daardoor zijn macht over de natuur uitbreiden; maar dat betekent niet dat de natuur de schepping is van onze geest of van een abstracte geest, d.w.z. van de god van Ward of van de ‘substitutie’ van Bogdanow enz.

‘...Streng (rigorously) doorgevoerd als theorie van de reële wereld, brengt dit ideaal’ (het ideaal van het “mechanisme”) ‘ons tot nihilisme: alle veranderingen zijn bewegingen, want de bewegingen zijn de enige veranderingen die wij kunnen kennen; datgene wat zich beweegt moet dus weer beweging zijn om door ons te worden gekend...’ (blz. 166). ‘Zoals ik gepoogd heb aan te tonen blijkt de vooruitgang van de fysica juist het machtigste strijdmiddel te zijn tegen het onwetende geloof aan de materie en de beweging, tegen de erkenning daarvan als laatste (in-most) substantie en niet als het meest abstracte symbool van de som van het bestaan... Door het mechanisme zonder meer zullen wij nooit tot God komen...’ (blz. 180).

Wel, dat is al helemaal op de manier van de *Bijdragen “tot” de filosofie van het marxisme!* U zou toch eens moeten proberen ginds aan te kloppen, meneer Ward, bij Loenatsjarski en Joesjkewitsj, bij Bazarow en Bogdanow: zij zijn weliswaar wat ‘beschaamder’ dan u, maar zij preken precies hetzelfde.

5. De twee richtingen in de moderne fysica en het Duitse idealisme

In 1896 kwam de bekende kantiaan en idealist Hermann Cohen buitengewoon plechtig en jubelend naar voren in de inleiding bij de 5de druk van de door Fr. Albert Lange vervalste *Geschiedenis van het materialisme*. ‘Het theoretische idealisme - riep H. Cohen uit (blz. XXVI) - is al begonnen het materialisme van de natuuronderzoekers aan het wankelen te brengen en wat deze fundamentele kwesties betreft zal er wel nog maar een korte tijd nodig zijn om het definitief te overwinnen...’ ‘Het idealisme werkt door in de nieuwe fysica’ (Durchwirkung)... ‘Het atomisme moest voor de dynamica wijken.’ ‘Het is een wonderbaarlijke wending dat het teruggaan op de chemische problemen van de stof moest leiden tot de principiële overwinning op de materialistische opvatting van de materie. Zoals Thales de eerste abstractie van de stof voltrok, daarmee echter speculaties over het elektron verbond, zo was het aan de leer van de elektriciteit beschoren de grootste verandering in de opvatting van de materie en door de verandering van de materie in de kracht de overwinning van het idealisme tot stand te brengen’ (blz. XXIX).

Net als J. Ward stelt ook H. Cohen duidelijk en beslist de *fundamentele* filosofische richtingen vast, zonder in de kleine verscheidenheden van het een of andere energetische, symbolische, empiriokritische, empiriomonistische enz. idealisme te verdwalen (zoals onze machisten dat doen). Cohen neemt de fundamentele filosofische tendens van de fysische school, die met de naam van Mach, Poincaré e.a. is verbonden, terwijl hij op de juiste wijze deze tendens als *idealistisch* kenmerkt. ‘De verandering van de materie in de kracht’ schijnt voor Cohen het voornaamste succes van het idealisme te zijn, net als voor de natuuronderzoekende ‘geestenzieners’ die J. Dietzgen in 1869 ontmaskerde. De elektriciteit wordt tot medewerker van het idealisme verklaard, want ze heeft de oude theorie over de structuur van de materie verwoest, de atomen ontleed, nieuwe vormen van de materiële beweging ontdekt, die zo weinig op de oude lijken, nog zo weinig onderzocht en bestudeerd en zo ongewoon en ‘wonderlijk’ zijn, dat de mogelijkheid ontstaat een interpretatie van de natuur als een *immateriële* (dus geestelijke, in gedachten bestaande, psychische) beweging binnen te smokkelen. De grens van gisteren aan onze kennis over de oneindig kleine deeltjes van de materie is verdwenen en dus, concludeert de idealistische filosoof, is ook de materie verdwenen (maar de gedachte is gebleven). Iedere fysicus en iedere ingenieur weet dat elektriciteit (materiële) beweging is, maar niemand weet precies *wat* zich hier beweegt en dus concludeert de idealistische filosoof, kan men de filosofisch niet geschoolde mensen met een verleidelijk ‘economisch’ voorstel om de tuin leiden: laten we de beweging *zonder materie denken*...

H. Cohen poogt de beroemde fysicus Heinrich Hertz als bondgenoot aan te werven: Hertz is een van de onzen, hij is kantiaan, bij hem vindt men de stelling van het a priori! Hertz is een van de onzen, hij is

machist, repliceert de machist Kleinpeter, want Hertz ‘verkondigt dezelfde subjectivistische opvatting van het wezen van onze begrippen als Mach’ [110]. Deze merkwaardige twist over de vraag *bij wie* Hertz eigenlijk behoort levert een goed staaltje van de manier waarop de idealistische filosofen de kleinste fout en de kleinste onduidelijkheid in de manier van uitdrukken bij de beroemde natuuronderzoekers opvissen om hun eigen halfslachtige verdediging van het fideïsme te kunnen rechtvaardigen. In werkelijkheid toont de filosofische inleiding van H. Hertz bij zijn *Mechanika* [111] het gewone standpunt van de natuuronderzoeker, die door het gehuil van de professoren tegen de ‘metafysica’ van het materialisme geïntimideerd is, maar die toch de spontane overtuiging over de realiteit van de buitenwereld niet te boven kan komen. Dat geeft Kleinpeter zelf toe, die enerzijds een breed lezerspubliek vergast op door en door leugenachtige populaire brochures over de kennistheorie van de *natuurwetenschap*, waarin Mach naast Hertz figureert, en anderzijds in vakfilosofische artikelen erkent dat ‘Hertz in tegenstelling tot Mach en Pearson nog aan het vooroordeel vasthoudt de hele fysica mechanistisch te kunnen verklaren’ [112], dat hij vasthoudt aan het begrip van het ding op zichzelf en aan ‘het gewone standpunt van de fysici’, dat Hertz ‘toch nog altijd aan het bestaan van de wereld op zichzelf vasthoudt’ [113] enz.

Het is interessant gewag te maken van de opvatting van Hertz over de energetica. ‘Vragen wij - schreef hij - naar de eigenlijke redenen waarom de hedendaagse fysica ervan houdt voor haar beschouwingen de wijze van uitdrukken van de energieer te gebruiken, dan mogen wij antwoorden: omdat zij het op deze manier het best vermijdt over dingen te spreken waarvan zij zeer weinig weet... Nu zijn wij er weliswaar tegenwoordig van overtuigd dat de weegbare materie uit atomen bestaat; ook hebben wij van de grootte van deze atomen en van hun bewegingen in bepaalde gevallen enigszins duidelijke voorstellingen. Maar de gestalte van de atomen, hun samenhang, hun bewegingen in de meeste gevallen, dat alles is totaal voor ons verborgen... Onze voorstelling van de atomen is dus zelf een belangrijk en interessant doel van het verdere onderzoek, zij is echter bepaald niet bijzonder geschikt om als erkende en vaste grondslag voor wiskundige theorieën te dienen’ (l.c., III, 21). Hertz verwachtte van het verdere onderzoek van de ether de verklaring ‘van het wezen van de oude materie, van haar traagheid en haar zwaartekracht’ (I, 354).

Hieruit is te zien dat Hertz niet eens denkt aan de mogelijkheid van een niet-materialistische opvatting van de energie. Voor de filosofen was de energetica een aanleiding om van het materialisme naar het idealisme te vluchten. De natuuronderzoeker beschouwt de energetica als een geriefelijk middel om de wetten van de materiële beweging uit te beelden in een tijd dat de fysici, als men zich zo mag uitdrukken, zich van het atoom hebben verwijderd, maar nog niet aan het elektron zijn toegekomen. Deze tijd duurt in aanzienlijke mate ook nu nog voort, de ene hypothese lost de andere af; van het positieve elektron weet men in het geheel niets, pas drie maanden geleden (22 juni 1908) deelde Jean Becquerel de Franse Academie van Wetenschappen mee, dat het hem was gelukt dit ‘nieuwe bestanddeel van de materie’ te

ontdekken (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, blz. 1311). Kan men soms verwachten dat de idealistische filosofie niet de gunstige omstandigheid tracht uit te buiten, dat de 'materie' door de menselijke geest eerst nog 'gezocht' wordt - en dat zij dus verder niets anders dan een 'symbool' is enz.?

Een andere Duitse idealist, nog veel meer reactionair dan Cohen, Eduard von Hartmann, heeft een heel boek aan de *Wereldbeschouwing van de moderne fysica* gewijd (*Die Weltanschauung der modernen Physik*, Leipzig 1902). De speciale beschouwingen van de schrijver over de door hem vertegenwoordigde variëteit van het idealisme interesseren ons natuurlijk niet. Het is voor ons alleen van belang erop te wijzen dat ook deze idealist dezelfde verschijnselen vaststelt, die zowel door Rey als door Ward en Cohen werden geconstateerd. 'De moderne fysica was op een *realistische* bodem opgegroeid - zegt E. Hartmann - en liet zich alleen door de neokantiaanse en agnostische stroming van de tijd verleiden om haar resultaten in idealistische zin een andere betekenis te geven' (218). Volgens E. Hartmann liggen er aan de moderne fysica drie kennistheoretische systemen ten grondslag: de hylokinetika (van het Griekse woord: hyle = materie, kinesis = beweging, d.w.z. de erkenning van de fysische verschijnselen als beweging van de materie), de energetica en het dynamisme (d.w.z. de erkenning van een kracht zonder stof). Het spreekt vanzelf dat de idealist Hartmann het 'dynamisme' verdedigt; hij concludeert hieruit dat de natuurwetten wereldgedachten zijn, in één woord: hij 'substitueert' het psychische voor de fysische natuur. Hij moet echter erkennen dat de meerderheid van de fysici aan de kant van de hylokinetika staat en dat dit 'het meest gebruikte' systeem is (blz. 190), dat een ernstig gebrek heeft, en wel het 'van de kant van de zuivere hylokinetika dreigende materialisme en atheïsme' (189). De energetica beschouwt de schrijver zeer juist als een tussensysteem en hij noemt haar agnosticisme (136). Zij is weliswaar een 'bondgenoot van het zuivere dynamisme, want zij onttroont de stof' (blz. VI en 192), maar haar agnosticisme mishaaft Hartmann als een zekere 'anglomanie', die in strijd is met het echte idealisme van een echte Duitse aartsreactionair.

Het is buitengewoon leerzaam te zien hoe deze partijdig-onverzoenlijke idealist (de partijloze mensen zijn in de filosofie even hopeloze stompzinnige lieden als in de politiek) de fysici uiteenzet wat het eigenlijk betekent de ene of de andere kennistheoretische lijn te volgen. 'Slechts een zeer klein gedeelte van de fysici die aan zo'n mode hebben meegedaan - schrijft Hartmann over de idealistische interpretatie van de jongste resultaten van de fysica - zal zich ten volle bewust zijn geweest van de draagwijdte en de consequenties ervan. Zij hebben ook niet gemerkt dat de fysica met al haar wetten alleen nog in zoverre zin had als zij, ondanks haar idealisme, vasthield aan *realistische* grondgedachten, namelijk aan het bestaan van dingen op zichzelf, aan de reële, in de tijd gelegen veranderingen ervan en aan de reële causaliteit... Alleen onder deze realistische voorwaarden (transcendentale geldigheid van de causaliteit,

van de tijd en de driedimensionale ruimte), dus alleen bij gelijkstelling van de natuur, over welke wetten de fysica spreekt, met een... rijk van de dingen op zichzelf, kan er sprake zijn van natuurwetten *ter onderscheiding van* psychologische wetten. Alleen wanneer de natuurwetten zich afspelen in een van ons denken onafhankelijk gebied, alleen dan kunnen zij ter verklaring dienen van het feit dat de denknoodzakelijke gevolgen van onze beelden steeds weer de beelden zijn van de natuurnoodzakelijke gevolgen van het onbekende dat zij in ons bewustzijn afbeelden of symboliseren' (218-219).

Hartmann voelt heel juist aan dat het idealisme van de nieuwe fysica inderdaad een *mode* is en geen ernstig filosofisch zich afwenden van het natuurwetenschappelijke materialisme, en hij verklaart de fysici dan ook heel juist dat men, wil men van de 'mode' een consequent, afgerond filosofisch idealisme maken, de leer van de objectieve realiteit van de tijd, de ruimte, de causaliteit en de natuurwetten radicaal moet herscheppen. Men kan de atomen, de elektronen en de ether niet alleen maar als een eenvoudig symbool, als een eenvoudige 'werkhypothese' beschouwen, men moet de tijd en de ruimte, de natuurwetten en de hele buitenwereld tot een 'werkhypothese' verklaren. Ofwel materialisme, ofwel universele substitutie van het psychische voor de gehele fysieke natuur; er zijn tal van mensen die ervan houden deze twee zaken door elkaar te halen, maar Bogdanow en ik behoren daar niet toe.

Van de Duitse fysici streed de in 1906 overleden Ludwig Boltzmann stelselmatig tegen de machistische stroming. We hebben er al op gewezen dat hij hen, die 'door de nieuwe kennistheoretische dogma's worden meegesleept', eenvoudig en duidelijk voorhield dat het machisme op solipsisme uitloopt (zie hierboven, hoofdstuk I, paragraaf 6). Boltzmann is natuurlijk bang zichzelf een materialist te noemen en verklaart zelfs uitdrukkelijk dat hij helemaal niet tegen het bestaan van God is [114]. Maar zijn kennistheorie is in wezen materialistisch en hij brengt, zoals de historicus van de natuurwetenschappen in de negentiende eeuw S. Günther [115] erkent, de mening van de meerderheid van de natuuronderzoekers tot uitdrukking. 'Wij concluderen het bestaan van alle dingen - zegt Boltzmann - alleen uit de indrukken die zij op onze zintuigen maken' (l.c., blz. 29). De theorie is een 'afbeelding' (of een afdruk) van de natuur, van de buitenwereld (77). Degenen die zeggen dat de materie alleen maar een complex van zintuiglijke gewaarwordingen is, wijst Boltzmann op het feit dat dan ook de overige mensen alleen maar gewaarwordingen van de spreker zijn (168). Deze 'ideologen', zoals Boltzmann de filosofische idealisten soms noemt, schetsen ons een 'subjectief beeld van de wereld' (176), hij daarentegen geeft de voorkeur aan een 'eenvoudiger objectief beeld van de wereld'. 'De idealist vergelijkt de bewering, dat de materie evenals onze gevoelens bestaat, met de mening van het kind, dat de geslagen steen pijn ondervindt; de realist vergelijkt de bewering, dat men zich nooit kan voorstellen hoe het psychische door het materiële of zelfs door een spel van atomen kan worden uitgebeeld, met die van een ongeletterde die beweert, dat de zon geen 20 miljoen mijlen van de aarde verwijderd kan zijn omdat hij zich dat niet kan voorstellen'

(186). Boltzmann wil geen afstand doen van het ideaal van de wetenschap om geest en wil als ‘gecompliceerde werkingen van delen van de materie’ uit te beelden (396).

Tegen de energetica van Ostwald polemiseerde L. Boltzmann herhaaldelijk vanuit het standpunt van de fysicus. Hij bewees dat Ostwald de formule van de kinetische energie (het halve product van de massa en het kwadraat van de snelheid) noch kan weerleggen, noch kan opheffen en dat hij zich in een vicieuze cirkel beweegt, doordat hij eerst de energie uit de massa afleidt (hij accepteert de formule van de kinetische energie) en dan weer de massa als energie definieert (blz. 112, 139). Naar aanleiding hiervan herinner ik mij het citaat uit Mach door Bogdanow in het derde boek van het *Empiriomonisme*. ‘In de wetenschap’, schrijft Bogdanow met een beroep op Machs *Mechanika*, ‘wordt het begrip van de materie teruggebracht tot de in de vergelijkingen van de mechanica naar voren komende coëfficiënten van de massa. Bij een nauwkeurige analyse blijkt deze laatste echter de omgekeerde grootte te zijn van de versnelling bij het op elkaar inwerken van twee fysische complexen van lichamen’ (blz. 146). Natuurlijk, wanneer men het een of andere *lichaam* als eenheid neemt, kan men de (mechanische) beweging van alle andere lichamen uitdrukken door een eenvoudige verhouding van de versnelling. Maar daarom verdwijnen de ‘lichamen’ (d.w.z. de materie) volstrekt nog niet en evenmin houden zij op onafhankelijk van ons bewustzijn te bestaan. Wanneer de hele wereld tot de beweging van de elektronen zal zijn teruggebracht, zal het mogelijk zijn het elektron uit alle vergelijkingen te verwijderen juist omdat het er overal bij inbegrepen wordt gedacht, en dan wordt de verhouding van de groepen of aggregaten van elektronen tot hun wederzijdse versnelling teruggebracht; dit, wanneer de vormen van de beweging even eenvoudig zouden zijn als in de mechanica.

Terwijl hij tegen de ‘fenomenologische’ fysica van Mach en co. streed, beweerde Boltzmann dat ‘degene, die de atomistiek door differentiaalvergelijkingen meent op te heffen, door de bomen het bos niet ziet’ (144). ‘Wanneer men zich geen illusie wil maken over de betekenis van een differentiaalvergelijking, dan kan men er niet aan twijfelen dat dit beeld van de wereld’ (door differentiaalvergelijkingen) ‘in wezen weer een atomistisch beeld moet zijn, d.w.z. een voorschrift om de veranderingen in de tijd van een zeer groot aantal van in een veelvoud van drie dimensies geordende dingen volgens bepaalde regels te denken. De dingen kunnen natuurlijk gelijksoortig, van verschillende soort, onveranderlijk of veranderlijk zijn’ enz. (156). ‘Wanneer men er zich volkomen van bewust is’, zegt Boltzmann in 1899 in een voordracht, gehouden op een bijeenkomst van natuuronderzoekers in München, ‘dat de fenomenologen, verborgen in het gewaad van de differentiaalvergelijkingen, eveneens uitgaan van atoomachtige afzonderlijke wezens (Einzelswesen), die zij weliswaar voor iedere groep van verschijnselen anders moeten denken, nu eens begaafd met deze, dan weer met andere eigenschappen, dan zal zich al gauw weer de behoefte aan een vereenvoudigde, uniforme atomistiek doen gevoelen’ (223). ‘De leer van de elektronen ontwikkelde zich

tot een atomistische theorie van de gehele elektriciteitsleer' (357). De eenheid van de natuur openbaart zich in 'de meest verrassende analogie' van de differentiaalvergelijkingen op de verschillende gebieden van de verschijnselen. 'Dezelfde vergelijkingen kunnen gezien worden als de oplossing van een probleem van de hydrodynamica en van de potentiaaltheorie. De theorie van de werveling van vloeistoffen en de theorie van de wrijving van gassen (Gasreibung) vertonen de meest verrassende analogie met die van het elektromagnetisme enz.' (7.) De mensen die de 'theorie van de universele substitutie' erkennen, zullen zich op geen enkele manier van de vraag kunnen afmaken wie er dan wel op de gedachte is gekomen de fysieke natuur zo uniform te 'substitueren'.

Als het ware als een antwoord aan degenen die zich van de 'fysicus van de oude school' afmaken, verhaalt Boltzmann uitvoerig hoe een paar specialisten in de 'fysische chemie' zich op een kennistheoretisch standpunt stellen dat lijnrecht tegenover dat van het machisme staat. De schrijver van, volgens de woorden van Boltzmann, 'één van de beste' samenvattende boeken van het jaar 1903, Vaubel, 'brengt zichzelf in meest scherpe tegenstelling tot de heden dikwijls aanbevolen zogenaamde fenomenologie' (381). 'Hij maakt zich van de aard van de atomen en moleculen, van de tussen hen werkende krachten en agendiën veeleer een zo concreet mogelijke aanschouwelijke voorstelling, die hij aan de nieuwste ervaringen op dit gebied poogt aan te passen' (ionen, elektronen, radium, het Zeeman-effect enz.). 'De schrijver houdt streng vast aan het dualisme van materie en energie [116], welke beide gemeen hebben dat er voor elk van hen een bijzondere wet van het behoud van de materie en een bijzondere wet van het behoud van de energie bestaat. Maar wat de materie betreft houdt de schrijver opnieuw vast aan het dualisme van de weegbare stoffen en de ether, maar deze laatste beschouwt hij ook in de meest strikte zin als materieel.' (381). In het tweede deel van zijn werk (de theorie van de elektriciteit) stelt de schrijver zich 'onmiddellijk op het standpunt, dat de elektrische verschijnselen worden veroorzaakt door de wisselwerking en de beweging van atoomachtige individuen, de elektronen' (383).

Dus wordt met betrekking tot Duitsland hetzelfde vastgesteld wat de spiritualist J. Ward met betrekking tot Engeland heeft erkend, namelijk dat de fysici van de realistische school de feiten en ontdekkingen van de laatste jaren met niet geringer succes systematiseren dan de natuurkundigen uit de symbolistische school en dat het fundamentele verschil 'alleen' in het kennistheoretische standpunt is gelegen. [117]

6. De twee richtingen in de moderne fysica en het Franse fideïsme

De idealistische filosofie heeft in Frankrijk niet minder resoluut gebruik gemaakt van de weifelingen van de machistische fysica. Wij hebben al gezien hoe de neocritici de *Mechanika* van Mach hebben ontvangend door onmiddellijk de nadruk te leggen op het idealistische karakter van de grondslagen van

Machs filosofie. De Franse machist Poincaré (Henri) had in dit opzicht nog grotere successen. De reactionairste idealistische filosofie met uitgesproken fideïstische gevolgtrekkingen maakte zich meteen van zijn theorie meester. Een vertegenwoordiger van deze filosofie, Le Roy, argumenteerde als volgt: de wetenschappelijke waarheden zijn overeengekomen tekens, symbolen; u hebt de onzinnige ‘metafysische’ pretenties op de kennis van de objectieve realiteit laten varen, wees nu dus logisch en erken met ons, dat de wetenschap alleen maar op één gebied van het menselijke handelen van praktische betekenis is en dat de religie op een ander gebied van het handelen *van niet minder reële betekenis* is dan de wetenschap; de ‘symbolistische’, machistische wetenschap heeft niet het recht de theologie te loochenen. H. Poincaré schaamde zich voor deze gevolgtrekkingen en viel ze in zijn boek *De waarde van de wetenschap* speciaal aan. Maar laten we eens bekijken *welk* kennistheoretisch standpunt hij moest innemen om zich van bondgenoten van het slag Le Roy te bevrijden. ‘De heer Le Roy - schrijft Poincaré - verklaart het verstand voor onveranderlijk onmachtig, alleen om aan andere bronnen van de kennis, bijvoorbeeld van het hart, het gevoel, het instinct en het geloof, een grotere plaats in te ruimen’ (214-215). ‘Ik volg hem niet tot het einde’; de wetenschappelijke wetten zijn overeengekomen tekens, symbolen, maar ‘wanneer de wetenschappelijke “recepten” waarde hebben als regel voor het handelen, dan is dat omdat zij, naar wij weten, tenminste in het algemeen succes hebben. Maar dit te weten betekent al iets te weten en als dat zo is - hoe kan men ons dan zeggen dat wij niets kunnen weten? (219.)

H. Poincaré beroept zich op het criterium van de praktijk. Daarmee verschuift hij echter de kwestie alleen maar en lost hij hem niet op, want men kan dit criterium immers evengoed in subjectieve als in objectieve zin interpreteren. Le Roy erkent dit criterium eveneens voor de wetenschap en de industrie; hij ontkent alleen dat dit criterium de *objectieve* waarheid bewijst, omdat voor hem zo’n ontkenning voldoende is om de subjectieve waarheid in de religie naast de subjectieve (buiten de mensheid niet bestaande) waarheid van de wetenschap te erkennen. H. Poincaré ziet in dat men zich tegen Le Roy niet kan beperken tot een beroep op de praktijk en hij gaat over tot het vraagstuk van de objectiviteit van de wetenschap. ‘Wat is het criterium voor de objectiviteit van de wetenschap? Welnu, precies hetzelfde als het criterium van ons geloof aan de uiterlijke objecten. Deze zijn in zoverre reëel, als de gevoelens, die zij bij ons opwekken (qu’ils nous font éprouver), voor ons met elkaar verbonden schijnen te zijn door ik weet niet welk onverwoestbaar cement en niet door een vluchtig toeval’ (269-270).

Het is mogelijk dat de auteur van zo’n beschouwing een groot *fysicus* kan zijn. Het is echter absoluut onbetwistbaar dat alleen mensen van het slag Worosjilow-Joesjkewitsj hem als filosoof serieus kunnen nemen. Men heeft verkondigd dat het materialisme vernietigd is door een ‘theorie’, die al bij de eerste stormloop van het fideïsme *onder de vleugels van het materialisme vlucht!* Want het is je reinste materialisme wanneer men de mening is toegedaan dat de gevoelens in ons door reële voorwerpen worden

verwekt en dat ‘het geloof’ aan de objectiviteit van de wetenschap gelijk is aan ‘het geloof’ aan het objectieve bestaan van de uiterlijke voorwerpen.

‘...Men kan bijvoorbeeld zeggen dat de ether niet minder realiteit bezit dan ieder ander willekeurig uiterlijk lichaam’ (270).

Wat zouden de machisten een lawaai hebben gemaakt als een materialist dit had gezegd! Hoeveel flauwe grappen zouden er niet over het ‘etherische materialisme’ e.d. zijn gemaakt! Maar al vijf bladzijden verder verkondigt de grondvester van het nieuwste empiriosymbolisme: ‘Alles wat geen gedachte is, is een zuiver niets; want wij kunnen niets dan de gedachte denken’ (276). U vergist zich, meneer Poincaré: uw werken leveren het bewijs dat er mensen bestaan die alleen maar onzin kunnen denken. Tot deze mensen behoort ook het bekende warhoofd Georges Sorel, die beweert dat ‘de twee eerste gedeelten’ van het boek van Poincaré over de waarde van de wetenschap ‘in de geest van Le Roy zijn geschreven’ en dat deze beide filosofen zich dus op grond van het volgende kunnen ‘verzoenen’: de poging om de identiteit van de wereld en de wetenschap vast te stellen is een illusie; het is niet nodig de vraag te stellen of de wetenschap de natuur kan kennen, het is voldoende dat de wetenschap aan de door ons geschapen mechanismen beantwoordt (Georges Sorel, *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, Parijs 1907, blz. 77, 80, 81).

Maar terwijl het voldoende is alleen vluchtig gewag te maken van de ‘filosofie’ van Poincaré, is het noodzakelijk uitvoerig te blijven stilstaan bij het werk van A. Rey. Wij hebben er al op gewezen dat de twee fundamentele richtingen in de moderne fysica, die Rey de ‘conceptualistische’ en de ‘neomechanistische’ richting noemt, teruggebracht kunnen worden tot het verschil tussen de idealistische en de materialistische kennistheorie. Wij moeten nu bezien hoe de positivist Rey de taak vervult, die diametraal tegenover die van de spiritualist J. Ward en de idealisten H. Cohen en E. Hartmann staat, en wel om niet de filosofische fouten van de nieuwe fysica en de afwijking ervan naar de kant van het idealisme aan te pakken, maar om deze fouten te verbeteren en te bewijzen hoe ongewettigd de idealistische (en fideïstische) conclusies uit de nieuwe fysica zijn.

Als een rode draad loopt door het hele werk van Rey de erkenning van het feit dat het *fideïsme* (blz. II, 17, 220, 362 e.a.) en het *filosofische idealisme*’ (blz. 200), het scepticisme ten aanzien van de rechten van het verstand en van de wetenschap (blz. 210, 220), het subjectivisme (blz. 311) enz. zich aan de nieuwe fysische theorie van de ‘conceptualisten’ (machisten) vastklampen. En dus plaatst A. Rey zeer terecht de analyse van de ‘meningen van de fysici over de objectieve waarde van de fysica’ (blz. 3) in het *middelpunt* van zijn werk.

Wat zijn nu de resultaten van deze analyse?

Laten we een grondbegrip nemen, het begrip van de ervaring. Rey verzekert dat de subjectivistische interpretatie van Mach (wij zullen hem terwille van de eenvoud en de korthed als de vertegenwoordiger van de school nemen, die Rey de conceptualistische school noemt) een misverstand zonder meer is. Het behoort weliswaar tot de ‘fundamentele nieuwe trekken van de filosofie aan het eind van de 19de eeuw’, dat ‘het steeds meer genuanceerde en subtiële empirisme tot fideïsme leidt, tot de erkenning van de suprematie van het geloof, hetzelfde empirisme dat eens een machtig wapen in de strijd van het scepticisme tegen de beweringen van de metafysica is geweest. Is dat soms niet gebeurd doordat in het wezen van de zaak de reële betekenis van het woord “ervaring” door onmerkbare nuances geleidelijk werd verminkt? In werkelijkheid voert de ervaring, wanneer men ze in haar bestaansvoorwaarden, in de experimentele wetenschap die haar preciseert en zuivert, neemt, ons tot de noodzakelijkheid en de waarheid’ (398). Ongetwijfeld is het hele machisme in de ruimste zin van het woord niets anders dan een verminking van de reële zin van het woord ‘ervaring’ door onmerkbare nuances! Hoe wordt echter deze verminking gecorrigeerd door Rey, die alleen de fideïsten, maar niet Mach zelf van deze verminking beschuldigt? Luistert u maar: ‘De ervaring is volgens de gebruikelijke definitie de kennis van het object. In de fysische wetenschap is deze definitie beter op haar plaats dan waar dan ook... De ervaring is datgene, waarover onze geest geen macht heeft, wat onze wensen, onze wil niet kunnen veranderen, datgene wat gegeven is en wat wij zelf niet scheppen. De ervaring is het object tegenover (en face du) het subject’ (314).

Hier hebt u een staaltje van de manier waarop Rey het machisme verdedigt! Hoe geniaal scherpziend was Engels, die het nieuwste type aanhangers van het filosofische agnosticisme en het fenomenalisme als ‘beschaamde materialisten’ kenschetste! De positivist en ijverige fenomenalist Rey is een prachtig exemplaar van dit type. Wanneer de ervaring de ‘kennis van het object’ is, wanneer ‘de ervaring het object tegenover het subject’ is, wanneer de ervaring hierin bestaat, dat er ‘iets uiterlijks (quelque chose du dehors) bestaat en bestaan moet’ (se pose et en se posant s’impose, blz. 324), dan komt dit klaarblijkelijk op materialisme neer! Het fenomenalisme van Rey, zijn ijverig benadrukken dat er niets anders dan gevoelens bestaan, dat het objectieve het algemeen geldige is enz. enz. - dat alles is een vijgenblaadje, een vergeefse camouflage van het materialisme met woorden, omdat men ons nu eenmaal zegt:

‘Objectief is datgene wat ons van buitenaf gegeven, door de ervaring opgelegd is (imposé), datgene wat wij niet voortbrengen, maar dat onafhankelijk van ons optreedt en in zekere zin onszelf voortbrengt’ (320). Rey verdedigt het ‘conceptualisme’ en vernietigt het conceptualisme! De weerlegging van de idealistische gevolgtrekkingen uit het machisme wordt alleen bereikt doordat het machisme wordt geïnterpreteerd in de zin van een beschaamd materialisme. Nadat Rey het verschil tussen de beide

richtingen in de moderne fysica zelf heeft toegegeven, probeert hij in het zweet zijns aanschijns alle verschillen ten gunste van het materialisme uit te wissen. Zo zegt hij bijvoorbeeld van de neomechanistische school, dat zij 'niet de geringste twijfel, niet de geringste onzekerheid' in het vraagstuk over de objectiviteit van de fysica toelaat (237): 'hier' (d.w.z. op basis van de leerstellingen van deze school) 'gevoelt men zich verre van alle omwegen die men vanuit het standpunt van de andere theorieën over de fysica moest maken om tot het vaststellen van deze zelfde objectiviteit te komen'.

Welnu, juist deze 'omwegen' van het machisme bemantelt Rey; in heel zijn uiteenzetting werpt hij er een sluier over. De fundamentele trek van het materialisme is juist dat het *uitgaat* van de objectieve wetenschap, van de erkenning van de objectieve realiteit die door de wetenschap wordt weerspiegeld, terwijl het idealisme 'omwegen' *nodig heeft* om de objectiviteit op de een of andere manier uit de geest, uit het bewustzijn, uit het 'psychische' 'af te leiden'. De neomechanistische (d.w.z. de heersende) school in de fysica - schrijft Rey - '*gelooft aan de realiteit* van de fysische theorie in dezelfde zin waarin de mensheid *aan de realiteit* van de buitenwereld *gelooft*' (blz. 234, § 22, thesis). Voor deze school 'wil de theorie de afdruk (le *décalque*) van het object zijn' (235).

Terecht. En deze fundamentele trek van de 'neomechanistische' school is niets anders dan de grondslag van de *materialistische* kennistheorie. Geen enkele verloochening van de materialisten door Rey, geen enkele verzekering van zijn kant dat de neomechanisten in wezen fenomenalisten zijn enz. kunnen dit fundamentele feit verzwakken. Het wezen van het verschil tussen de neomechanisten (min of meer beschaamde materialisten) en de machisten bestaat juist hierin, dat de laatsten van deze kennistheorie *afwijken* en, doordat zij ervan afwijken, onvermijdelijk het fideïsme *binnenstruikelen*.

Laten we eens bezien welke positie Rey ten opzichte van Machs leer over de causaliteit en de natuurlijke noodzakelijkheid inneemt. Het lijkt alleen maar op het eerste gezicht - verzekert Rey - dat Mach het 'scepticisme en het subjectivisme benadert' (76); deze 'dubbelzinnigheid' (*équivoque*, blz. 115) vervluchtigt wanneer men de leer van Mach in haar geheel neemt. En Roy neemt haar in haar geheel, hij haalt een reeks van citaten uit de *Warmteleer* en de *Analyse van de gevoelens* aan, blijft speciaal stilstaan bij het hoofdstuk over de causaliteit in het eerste van de genoemde werken, maar... *maar hij hoedt er zich voor de beslissende passage te citeren, de verklaring van Mach dat er geen fysische, maar alleen een logische noodzakelijkheid bestaat!* Daarop kan men alleen maar antwoorden dat dit geen interpretatie van Mach is, maar een vergoelijking van Mach, het uitwissen van de verschillen tussen het 'neomechanisme' en het machisme. Reys conclusie luidt: 'Mach zet de analyse voort en accepteert de gevolgtrekkingen van Hume, Mill en van alle andere fenomenalisten, volgens wier opvatting de causaliteit niets *substantieels* op zichzelf bezit en alleen een denkgewoonte is. Mach accepteert de fundamentele stelling van het

fenomenalisme, die ten opzichte van de leer van de causaliteit een eenvoudige consequentie is, namelijk dat er niets bestaat buiten de gevoelens. Mach voegt hier echter in volkomen objectivistische zin aan toe: de wetenschap ontdekt bij het onderzoek van de gevoelens daarin constante en gemeenschappelijke elementen die, als zij van de gevoelens geabstraheerd worden, dezelfde realiteit als deze hebben doordat zij door de zintuiglijke waarneming uit de gevoelens zijn geput. En deze constante en gemeenschappelijke elementen, zoals de energie en de veranderingen daarin, vormen de grondslagen voor de systematisering van de fysica (117).

Het komt dus hierop neer, dat Mach de subjectieve theorie van de causaliteit aan Hume ontleent en die in objectivistische zin interpreteert! Rey maakt uitvluchten, verdedigt Mach door op zijn inconsequentie te wijzen en meent tenslotte dat bij een 'reële interpretatie van de ervaring deze ervaring tot de 'noodzakelijkheid' leidt. Ervaring is echter datgene wat ons van buitenaf is gegeven; wanneer nu de noodzakelijkheid van de natuur en de natuurwetten de mens ook van buitenaf zijn gegeven, uit de objectief reële natuur, dan verdwijnt inderdaad ieder onderscheid tussen machisme en materialisme. Rey verdedigt dus het machisme tegen het 'neomechanisme', door over de hele linie voor dit laatste te capituleren en het woordje fenomenalisme, maar niet het wezen van deze richting te verdedigen.

Poincaré bijvoorbeeld leidt helemaal in de geest van Mach de wetten van de natuur - ook dat de ruimte driedimensionaal is - van de 'geriefelijkheid' af. Maar dat betekent helemaal niet 'willekeurig', haast Rey zich te 'corrigeren'; neen, 'geriefelijk' betekent hier '*aanpassing aan het object*' (cursief van Rey, blz. 196). Werkelijk een prachtige scheidingsmuur tussen de twee scholen en 'weerlegging' van het materialisme... 'Wanneer de theorie van Poincaré door een onoverbrugbare kloof logisch is gescheiden van de ontologische interpretatie van de mechanistische school' (d.w.z. van de erkenning door deze school dat de theorie de afdruk van het object is)... 'wanneer de theorie van Poincaré geschikt is om als steunpunt voor het filosofische idealisme te dienen, dan kan zij tenminste op grondslag van de wetenschap heel goed in overeenstemming worden gebracht met de algemene ontwikkeling van de ideeën van de klassieke fysica en met de tendens om de fysica te beschouwen als objectief weten, dat even objectief is als de ervaring, d.w.z. als de gevoelens waaruit de ervaring ontspringt' (200).

Eenzijds valt niet te ontkennen, anderzijds moet men toegeven... Enerzijds wordt Poincaré door een onoverbrugbare kloof van het neomechanisme gescheiden, hoewel Poincaré *in het midden* staat tussen het 'conceptualisme' van Mach en het neomechanisme en Mach immers helemaal niet door een kloof van het neomechanisme is gescheiden, anderzijds kan men Poincaré volstrekt in overeenstemming brengen met de klassieke fysica, die volgens Reys eigen woorden helemaal op het standpunt van het mechanisme staat. Enerzijds is Poincarés theorie geschikt om als steunpunt van het filosofische idealisme te dienen,

anderzijds kan zij met de objectieve interpretatie van het woord ervaring in overeenstemming worden gebracht. Enerzijds hebben die stoute fideïsten de betekenis van het woord ervaring verdraaid via onmerkbare afwijkingen van de juiste opvatting dat ‘ervaring het object is’, anderzijds betekent de objectiviteit van de ervaring alleen, dat de ervaring uit gevoelens bestaat, waarmee zowel Berkeley als Fichte het volkomen eens is!

Rey is in verwarring geraakt omdat hij zich zelf een onvervulbare taak heeft gesteld: de tegenstelling tussen de materialistische en de idealistische school in de nieuwe fysica te willen ‘overbruggen’. Hij probeert het materialisme van de neomechanistische school te verwateren door de opvattingen van de fysici, die hun theorie voor een afbeelding van het object houden, als fenomenalisme uit te geven [118]. En hij probeert het idealisme van de conceptualistische school te verwateren door de meest besliste verklaringen van de aanhangers ervan te snoeien en de overigen in de zin van het beschaamde materialisme te interpreteren. Hoe fictief, hoe opgeschroefd Reys afzweren van het materialisme is, toont bijvoorbeeld zijn beoordeling van de theoretische betekenis van de differentiaalvergelijkingen van Maxwell en Hertz. De machisten zien in de omstandigheid, dat deze fysici hun theorie tot een systeem van vergelijkingen beperken, een weerlegging van het materialisme: vergelijkingen zijn nu eenmaal vergelijkingen en verder niets, geen materie, geen objectieve realiteit, symbolen zonder meer. Boltzmann weerlegt deze opvatting en is er zich van bewust dat hij de fenomenologische fysica weerlegt. Maar Rey weerlegt ze en meent het fenomenalisme te verdedigen. ‘Men mag - zegt Rey - Maxwell en Hertz niet om die redenen van de groep van ‘mechanisten’ uitsluiten, omdat zij zich beperken tot vergelijkingen die lijken op de differentiaalvergelijkingen van de dynamica van Lagrange. Dat wil niet zeggen dat men naar de mening van Maxwell en Hertz geen mechanische theorie van de elektriciteit op reële elementen zou kunnen vormen. Integendeel, deze mogelijkheid wordt bewezen door het feit dat de elektrische verschijnselen door een theorie worden uitgebeeld, waarvan de vorm identiek is met de algemene vorm van de klassieke mechanica’ (253). De onbepaaldheid van de huidige oplossing van het probleem ‘zal verminderen naarmate de *natuur* van die kwantitatieve eenheden, d.w.z. van de elementen die in de vergelijkingen worden opgenomen, exacter op de voorgrond zal treden’. Het feit dat de een of andere vorm van de materiële beweging nog niet onderzocht is, is voor Rey geen aanleiding om de materialiteit van de beweging te ontkennen. De ‘homogeniteit van de materie’ (262), niet als postulaat, maar als resultaat van de ervaring en van de ontwikkeling van de wetenschap, de ‘homogeniteit van het object van de fysica’ - dat is de voorwaarde voor de toepasselijkheid van metingen en mathematische berekeningen.

Hier volgt Reys oordeel over het criterium van de praktijk in de kennistheorie: ‘In tegenstelling tot de premissen van het scepticisme hebben wij het recht om te zeggen dat de praktische waarde van de wetenschap uit haar theoretische waarde blijkt’ (368)... Rey geeft er de voorkeur aan erover te zwijgen dat

deze premissen van het scepticisme volkomen ondubbelzinnig door Mach, Poincaré en hun hele school zijn aangenomen... 'Beide waarden zijn twee niet te scheiden en strikt parallelle kanten van haar objectieve waarde. Te zeggen dat de gegeven natuurwet praktische waarde heeft komt in het wezen van de zaak hierop neer, dat men zegt dat deze natuurwet objectieve waarde heeft... De inwerking op het object veronderstelt een modificatie van het object, een reactie van het object, die beantwoordt aan een verwachting of vooruitzicht, op grond waarvan wij de inwerking hebben ondernomen. Dus bevat deze inwerking of dit vooruitzicht elementen, die door het object en door onze handeling worden *gecontroleerd*... In deze verschillende theorieën bevindt zich dus een deel van het objectieve' (368). Dat is een volkomen materialistische en uitsluitend materialistische kennistheorie, want de andere opvattingen, het machisme in het bijzonder, ontkennen de objectieve, d.w.z. de van de mens en de mensheid onafhankelijke betekenis van het criterium van de praktijk.

De balans: Rey heeft het vraagstuk niet van dezelfde kant aangesneden als Ward, Cohen en co., maar de resultaten die hij verkreeg zijn dezelfde - erkenning van de materialistische en de idealistische tendentie als grondslag voor de scheiding tussen de twee fundamentele scholen in de moderne fysica.

7. Een Russische 'idealistische fysicus'

Bepaalde ongunstige omstandigheden waaronder ik dit werk heb geschreven hebben het mij bijna onmogelijk gemaakt de Russische literatuur over het onderhavige vraagstuk te leren kennen. Ik beperk mij dus tot de uiteenzetting van het voor mijn onderwerp zeer belangrijke artikel van de bekende filosofische aartsreactionair meneer Lopatin, 'Een idealistische fysicus', dat vorig jaar in *Vraagstukken van filosofie en psychologie* (1907, sept. — okt. nummer) is verschenen. De echt Russische filosofische idealist, die meneer Lopatin is, staat ongeveer in dezelfde verhouding tot de moderne Europese idealisten als b.v. de 'Bond van het Russische Volk' tot de reactionaire partijen van het Westen. Maar het zal des te leerzamer zijn te zien hoe in volkomen verschillende milieus van cultuur en gebruiken gelijksoortige filosofische tendenties aan het licht treden. Het artikel van de heer Lopatin is, zoals de Fransen zeggen, een *éloge*, een lofrede gewijd aan de overleden Russische fysicus N. I. Sjisjkin (overleden in 1906). De heer Lopatin werd daartoe verleid omdat deze erudiete mens, die veel belang stelde in Hertz en in de nieuwe fysica in het algemeen, niet alleen een rechtse kadet (blz. 339), maar ook een diepgelovig mens, een vereerder van de filosofie van W. Solowjow enz. enz. was. De heer Lopatin wist evenwel, ondanks zijn in hoofdzaak tot het grensgebied van de filosofie en de politiek beperkte 'doelwit', ook nog wat materiaal te geven ter karakterisering van de *kennistheoretische* opvattingen van de idealistische fysicus. 'Hij was - schrijft de heer Lopatin - een echte positivist in zijn bestendig streven naar de meest uitgebreide kritiek op de methoden van onderzoek, de hypothesen en de wetenschappelijke feiten met betrekking tot hun

bruikbaarheid als middelen en materiaal voor de opbouw van een uniforme en afgeronde wereldbeschouwing. In dit opzicht was N. I. Sjsjkin een absolute antipode van velen van zijn tijdgenoten. In mijn vroegere artikelen in dit tijdschrift heb ik al herhaaldelijk gepoogd op te helderen uit welke heterogene en dikwijls vage stoffen een zogenaamde wetenschappelijke opvatting is samengesteld: er bevinden zich daaronder zowel vaststaande feiten als meer of minder stoutmoedige generalisaties en voor het een of andere wetenschappelijke gebied op het gegeven ogenblik geriefelijke hypothesen en zelfs wetenschappelijke hulpficties en dat alles wordt tot de rang van onomstotelijke waarheden verheven, uitgaande waarvan men alle andere ideeën en belijdenissen van filosofische en religieuze aard moet beschouwen en alles wat in deze waarheden niet is vervat moet verwerpen. Onze bijzonder begaafde naturalistische denker professor W. I. Wernadski heeft met voorbeeldige duidelijkheid aangetoond hoe inhoudloos en ongepast dergelijke pretenties zijn om de wetenschappelijke opvattingen van een gegeven historisch tijdperk tot een onbeweeglijk, algemeen verplichtend dogmatisch systeem te willen maken. Hieraan zijn overigens niet alleen brede kringen van het lezende publiek schuldig' (*Voetnoot van de heer Lopatin*: 'Voor deze kringen is een gehele reeks van populaire boeken geschreven, die de taak hebben hen te overtuigen van het bestaan van een alle problemen oplossende wetenschappelijke catechismus. Typische werken van die soort zijn *Kracht en stof* van Büchner of *De werelddraadsels* van Haeckel'.) 'en ook niet alleen individuele geleerden van de speciale natuurwetenschappelijke vakken; veel vreemder is het dat niet zelden officiële filosofen in deze richting zondigen, filosofen die soms al hun inspanningen erop richten te bewijzen dat zij niets anders zeggen dan datgene wat door de vertegenwoordigers van de afzonderlijke speciale wetenschappen al is gezegd, alleen zeggen zij het in hun bijzondere taal.

Bij N. I. Sjsjkin vinden wij in het geheel geen vooringenomen dogmatisme. Hij was een overtuigd strijder voor de mechanische verklaring van de natuurverschijnselen, maar voor hem was dat alleen een methode van onderzoek...' (341). Hm, hm... bekende deuntjes...! 'Hij dacht er helemaal niet aan dat de mechanische theorie het wezen van de te onderzoeken verschijnselen zelf blootlegt, hij zag daarin alleen de geriefelijkste en vruchtbaarste manier om ze voor wetenschappelijke doeleinden te kunnen verenigen en motiveren. Daarom vallen voor hem de mechanische interpretatie van de natuur en de materialistische opvatting van de natuur nog lang niet samen...' Precies als bij de schrijvers van de *Bijdragen "tot" de filosofie van het marxisme!* 'Geheel integendeel, het scheen hem toe, dat ten aanzien van de vraagstukken van een hogere orde de mechanische theorie een streng kritische, zelfs een verzoenende positie moet innemen...'

In de taal van de machisten heet dat 'de verouderde, enge eenzijdige' confrontatie van materialisme en idealisme 'te boven komen...' De vraagstukken van het eerste begin en het laatste einde van de dingen, van het innerlijke wezen van onze geest, van de vrijheid van de wil, van de onsterfelijkheid van de ziel

enz. kunnen niet in hun volle omvang aan haar competentie worden onderworpen, hierom al niet, omdat zij als een methode van onderzoek aangewezen is op de natuurlijke grenzen van haar toepasselijkheid alleen op de feiten van de fysieke ervaring (342)... De laatste twee zinnen zijn ongetwijfeld plagiaat uit het *Empiriomonisme* van A. Bogdanow.

‘Het licht - schreef Sjisjkin in zijn artikel *Over de psychofysische verschijnselen vanuit het standpunt van de mechanische theorie (Vraagstukken van filosofie en psychologie, boek I, blz. 127)* - kan als stof, als beweging, als elektriciteit, als gewaarwording worden beschouwd.’

Het lijkt geen twijfel dat de heer Lopatin Sjisjkin volkomen terecht tot de positivisten rekent; deze fysicus behoort helemaal tot Machs school van de nieuwe fysica. Sjisjkin wil met zijn beschouwing over het licht zeggen dat de verschillende manieren om het licht te beschouwen, al naar het standpunt dat men inneemt, verschillende gelijkgerechtigde methoden van de ‘organisatie van de ervaring’ (volgens de terminologie van A. Bogdanow) of verschillende ‘verbindingen van de elementen’ (volgens de terminologie van E. Mach) vormen en dat in ieder geval de leer van de fysici over het licht geen afbeelding van de objectieve realiteit is. De wijze van beschouwen bij Sjisjkin deugt echter helemaal niet. ‘Het licht kan als stof, als beweging worden beschouwd...’ Er bestaat in de natuur geen stof zonder beweging, noch beweging zonder stof. De eerste ‘Confrontatie’ van Sjisjkin is dus zinloos... ‘Als elektriciteit...’ De electriciteit is een beweging van de stof, Sjisjkin heeft dus ook hier ongelijk. De elektromagnetische theorie van het licht heeft het bewijs geleverd dat licht en elektriciteit vormen van beweging van één en dezelfde stof (de ether) zijn... ‘Als gewaarwording.. Een gewaarwording is een afbeelding van de zich bewegende materie. Op een andere manier dan door gewaarwordingen kunnen wij over welke vormen van de stof, over welke vormen van de beweging dan ook niets weten; gewaarwordingen worden verkregen door de inwerking van de zich bewegende materie op onze zintuigen. Dat is de opvatting van de natuurwetenschap. De gewaarwording van rood weerspiegelt de trillingen van de ether, die met een snelheid van ongeveer 450 triljoen per seconde plaats hebben. De gewaarwording van blauw weerspiegelt trillingen van de ether van ongeveer 620 triljoen per seconde. De trillingen van de ether bestaan onafhankelijk van onze gewaarwordingen van het licht. Onze gewaarwordingen van het licht hangen af van de inwerking van de trillingen van de ether op het menselijke gezichtsorgaan. Onze gewaarwordingen weerspiegelen de objectieve realiteit, d.w.z. datgene wat onafhankelijk van de mensen en van de menselijke gewaarwordingen bestaat. Dat is de opvatting van de natuurwetenschap. De tegen het materialisme gerichte beschouwing van Sjisjkin behoort tot de allergeedkoopste sofistiek.

8. Het wezen en de betekenis van het ‘fysische’ idealisme

Wij hebben gezien dat het vraagstuk van de kennistheoretische gevolgtrekkingen uit de moderne fysica

zowel in de Engelse, als in de Duitse en de Franse literatuur aan de orde is gesteld en vanuit de meest verschillende gezichtspunten wordt behandeld. Het lijkt geen twijfel dat wij hier te maken hebben niet een bepaalde internationale ideologische stroming, die niet van het een of andere filosofische systeem afhangt, maar die aan bepaalde algemene, buiten de filosofie liggende oorzaken ontspruit. Het hierboven gegeven overzicht van de feiten toont zonder enige twijfel aan dat het machisme met de nieuwe fysica ‘samenhangt’; het toont evenwel tegelijkertijd de *door en door foutieve* voorstelling aan, die door onze machisten over deze samenhang wordt verbreid. Zowel in de filosofie als in de fysica volgen onze machisten slaafs *de mode* en kunnen zij vanuit hun marxistische standpunt geen algemeen overzicht van de bekende stromingen geven, noch de plaats ervan bepalen.

Dubbel foutief is al het gepraat dat de filosofie van Mach de ‘filosofie van de natuurwetenschap van de twintigste eeuw’ zou zijn, de ‘nieuwste filosofie van de natuurwetenschappen’, het ‘nieuwste natuurwetenschappelijke positivisme’ enz. (Bogdanow in het voorwoord bij de *Analyse van de gevoelens*, blz. IV, XII; vgl. hetzelfde bij Joesjkewitsj, Walentinow en co.). Ten eerste is het machisme ideologisch maar met *één* school in *één* tak van de moderne natuurwetenschap verbonden. Ten tweede - *en dat is de hoofdzaak* - wordt deze school met het machisme verbonden *niet door datgene, wat het van alle andere richtingen en systeempjes in de idealistische filosofie onderscheidt, maar door datgene, wat het met het hele filosofische idealisme in het algemeen gemeen heeft*. Het is voldoende een blik te werpen op de gehele in aanmerking komende ideologische stroming *in haar geheel* om ook maar de geringste twijfel aan de juistheid van deze stelling te doen verdwijnen. Neem de fysici van deze school: de Duitser Mach, de Fransman Henri Poincaré, de Belg P. Duhem of de Engelsman K. Pearson. Zij hebben veel met elkaar gemeen, zij hebben dezelfde grondslag en dezelfde richting, zoals ieder van hen terecht erkent, maar tot dit gemeenschappelijke behoort noch de leer van het empiriokriticisme in het algemeen, noch de leer van Mach over de ‘wereldelementen’ in het bijzonder. Noch de ene, noch de andere leer is zelfs aan de drie laatste fysici ook maar bekend. Zij allen hebben ‘alleen maar’ één ding gemeen: het filosofische idealisme, waartoe zij allen zonder uitzondering min of meer bewust, min of meer beslist *neigen*. Neem de filosofen die op *deze school* van de nieuwe fysica steunen en trachten haar kennistheoretisch te motiveren en te ontwikkelen, en u zult opnieuw Duitse immanentiefilosofen, leerlingen van Mach, Franse neokriticisten en idealisten, Engelse spiritualisten en de Rus Lopatin naast de enige empiriomonist A. Bogdanow zien. Zij hebben allen slechts één ding met elkaar gemeen, namelijk dat zij allen min of meer bewust, min of meer beslist het filosofische idealisme vertegenwoordigen, hetzij met een uitgesproken en heftige neiging naar het fideïsme, hetzij met een persoonlijke afkeer daarvan (zoals A. Bogdanow).

De fundamentele idee van de ter discussie staande school van de nieuwe fysica is de ontkenning van de objectieve realiteit, die ons in de gewaarwordingen is gegeven en die door onze theorie wordt afgebeeld,

of de twijfel aan het bestaan van zo'n realiteit. Hier zondert deze school zich af van het, *zoals algemeen wordt erkend*, onder de fysici heersende *materialisme* (dat onnauwkeurig wel realisme, neomechanisme, hylokinetika wordt genoemd en dat de fysici zelf min of meer bewust niet verder ontwikkelen) en zondert zij zich als school af van het 'fysische' idealisme.

Om deze laatste, nogal vreemd klinkende term te verklaren moeten we herinneren aan een episode uit de geschiedenis van de nieuwste filosofie en de nieuwste natuurwetenschap. In 1866 viel L. Feuerbach Johannes Muller, de beroemde grondvester van de nieuwste fysiologie, heftig aan en rekende hij hem tot de 'fysiologische idealisten' (*Werke*, X, blz. 197). Het idealisme van deze fysioloog bestond hierin, dat hij bij het onderzoek naar de betekenis van het mechanisme van onze zintuigen in hun verhouding tot de gewaarwording - waarbij hij er bijvoorbeeld op wees dat de gewaarwording van het licht het gevolg van verschillende inwerkingen op het oog is - toch geneigd was daaruit de conclusie te trekken dat de stelling, dat onze gewaarwordingen afbeeldingen van de objectieve realiteit zijn, ontkend moest worden. Deze neiging van een school van natuuronderzoekers tot het 'fysiologische idealisme', d.w.z. tot de idealistische interpretatie van bepaalde resultaten van de fysiologie, heeft L. Feuerbach buitengewoon treffend onder woorden gebracht. De 'samenhang' van de fysiologie met het filosofische idealisme, overwegend in de zin van Kant, werd gedurende lange tijd door de reactionaire filosofie uitgebuit. F. A. Lange speelde de fysiologie uit ten gunste van het kantiaanse idealisme en ter weerlegging van het materialisme, en van de immanentiefilosofen (die Bogdanow ten onrechte tot de middenweg tussen Mach en Kant rekent) trok J. Rehmke in 1882 speciaal tegen de vermeende bevestiging van het kantianisme door de fysiologie te velde.[\[119\]](#) Het feit dat in die tijd een aantal grote fysiologen naar het idealisme en het kantianisme *neigde* is even onbetwistbaar als het feit dat in onze tijd een aantal fysici naar het filosofische idealisme *neigt*. Het 'fysische' idealisme, d.w.z. het idealisme van een bepaalde school van fysici aan het eind van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw, 'weerlegt' het materialisme evenmin en bewijst de samenhang van het idealisme (of het empiriokriticisme) met de natuurwetenschap evenmin als de overeenkomstige pogingen van F. A. Lange en de 'fysiologische' idealisten dit hebben bewezen. De afwijking in de richting van de reactionaire filosofie, die zich zowel in het ene als in het andere geval bij een school van natuuronderzoekers in een tak van de natuurwetenschap heeft geopenbaard, is een tijdelijke zigzagbeweging, een voorbijgaande ziekteperiode in de geschiedenis van de wetenschap, een ziekte van de groei, in de eerste plaats veroorzaakt door de *plotselinge ineenstorting* van de oude, tot nu toe vaststaande begrippen.

De samenhang tussen het moderne 'fysische' idealisme en de crisis in de moderne fysica wordt algemeen erkend, zoals wij dat hierboven al hebben laten zien. 'De argumenten van de sceptische kritiek die zich tegen de moderne fysica richten - schrijft A. Rey, - waarbij hij niet zozeer de sceptici als wel de openlijke

aanhangers van het fideïsme van het slag van Brunatière op het oog heeft - komen in het wezen van de zaak allemaal neer op het beroemde argument van alle sceptici: nl. 'het uiteenlopen van de meningen' (onder de fysici). Maar deze meningsverschillen 'bewijzen totaal niets tegen de objectiviteit van de fysica'. 'In de geschiedenis van de fysica kan men net als in iedere andere geschiedenis belangrijke perioden onderscheiden, die door de verschillende vorm en door het verschillende algemene karakter van de theorieën worden gekenmerkt... Zodra er een van die ontdekkingen wordt gedaan, die alle onderdelen van de fysica beïnvloeden omdat zij het een of andere tot nu toe onbekende of niet ten volle naar waarde geschatte fundamentele feit vaststellen, wijzigt zich het hele aanzien van de fysica en begint er een nieuwe periode. Zo was het na de ontdekkingen van Newton, na de ontdekkingen van Joule-Mayer en Carnot-Clausius. Hetzelfde gebeurt kennelijk nu na de ontdekking van de radioactiviteit... De historicus, die later de gebeurtenissen op een bepaalde noodzakelijke afstand zal bekijken, zal zonder moeite op de plaatsen, waar de tijdgenoten alleen maar conflicten, tegenstellingen en scheuringen in verschillende richtingen zagen, een voortdurende evolutie zien. Blijkbaar is de crisis die de fysica in de laatste jaren heeft beleefd ook niets anders (ondanks de conclusies, die de filosofische kritiek op grond van deze crisis heeft getrokken). Het is een typische groeicrisis (crise de croissance), verwekt door de grote, nieuwe ontdekkingen. Het is onbetwistbaar dat de crisis tot een omvorming van de fysica leidt, want anders zou er immers geen ontwikkeling, geen vooruitgang zijn, maar toch zal zij de wetenschappelijke geest niet veranderen' (l.c., blz. 370-372).

De verzoener Rey probeert alle scholen van de moderne fysica tegen het fideïsme te verenigen! Dat is weliswaar een goedbedoelde vervalsing, maar toch een vervalsing, want de neiging van de school van Mach-Poincaré-Pearson tot het idealisme (d.w.z. tot een geraffineerd fideïsme) is onbetwistbaar. De objectiviteit in de fysica echter, die in tegenstelling tot de fideïstische geest samenhangt met de grondslagen van de 'wetenschappelijke geest' en die Rey zo ijverig verdedigt, is niets anders dan een 'beschaamde' formulering van het materialisme. De fundamentele materialistische geest van de fysica, evenals die van de 'gehele moderne natuurwetenschap, zal alle mogelijke crises te boven komen, maar onvoorwaardelijk slechts dan wanneer het metafysische materialisme door het dialectische materialisme wordt vervangen.

De verzoener Rey probeert vaak het feit te verdoezelen dat de crisis in de moderne fysica bestaat in haar afwijking van de rechtstreekse, besliste en onherroepelijke erkenning van de objectieve waarde van haar theorieën. De feiten zijn echter sterker dan alle pogingen tot verzoening. De wiskundigen - schrijft Rey - die gewend zijn met een wetenschap om te gaan waarin het object - tenminste schijnbaar - door de geest van de geleerde wordt voortgebracht of waar in ieder geval de concrete verschijnselen zich niet in het onderzoek mengen, hebben zich van de fysica een te abstracte voorstelling gevormd. In hun pogingen de

fysica steeds dichter bij de wiskunde te brengen hebben zij de algemene theorie van de wiskunde op de fysica overgebracht... Alle experimentatoren wijzen op de inval (invasion) van de geest van de wiskunde in de methoden van de fysische beoordeling en in het begrip van de fysica. Kan men soms niet door deze invloed - die niet geringer wordt doordat hij soms verborgen blijft - de vaak voorkomende onzekerheid verklaren, alsmede het weifelende denken ten aanzien van de objectiviteit van de fysica, de omwegen waarlangs men tot de objectiviteit komt en de hindernissen die daarbij overwonnen moeten worden ?... ' (227.)

Dat is voortreffelijk gezegd. Het 'weifelende denken' in het vraagstuk van de objectiviteit van de fysica, dat is het wezen van het modieuze 'fysische' idealisme.

'...De abstracte ficties van de wiskunde hebben in zekere zin een scheidsmuur opgericht tussen de fysische realiteit en de wijze waarop de wiskundigen de wetenschap van deze realiteit begrijpen. Zij voelen de objectiviteit van de fysica vaag aan... zij willen in de eerste plaats objectief zijn wanneer zij zich met de fysica bezighouden, zij proberen op de realiteit te steunen en dit steunpunt te behouden, maar de vroegere gewoonten eisen hun tol. En tot en met de opvattingen van de energetica - die de wereld veel solieder en met minder hypothesen wilde construeren dan de oude mechanische fysica, die geprobeerd heeft de wereld van de gevoelens te kopiëren (d'écarter) en niet te herscheppen - hebben wij steeds met theorieën van de wiskunde te maken... De wiskundigen hebben alles gedaan om de objectiviteit van de fysica te redden, want zonder objectiviteit, dat begrijpen zij heel goed, kan er van fysica geen sprake zijn. Maar de gecompliceerdheid van hun theorieën en hun omwegen laten een pijnlijk gevoel achter. Het is te gemaakt, te gezocht, te geconstrueerd (édifié); de experimentator voelt hier niet het spontane vertrouwen dat het voortdurende contact met de fysische realiteit hem inboezemt... Dat is het wat alle fysici - en hun aantal is legio - die in de eerste plaats fysici zijn of die enkel fysici zijn, in het wezen van de zaak zeggen, dat is het wat de gehele neomechanische school zegt... De crisis in de fysica bestaat in de verovering van het terrein van de fysica door de geest van de wiskunde. De vooruitgang van de fysica enerzijds en die van de wiskunde anderzijds hebben in de negentiende eeuw tot een innige verbinding tussen deze twee wetenschappen geleid... De theoretische fysica werd een mathematische fysica... Toen begon de periode van de formele fysica, d.w.z. die van de zuiver mathematische fysica, van de mathematische fysica niet langer als een tak van de fysica, maar als een tak van de wiskunde. In deze nieuwe fase moest de wiskundige, die gewend was aan de zuiver logische elementen (conceptuels), welke het enige materiaal van zijn arbeid vormen, en die zich belemmerd voelde door de grove materiële elementen, die hij weinig soepel vond, er wel naar streven zoveel mogelijk van deze elementen te abstraheren en hen als geheel en al immaterieel, zuiver logisch voor te stellen of ze zelfs te ignoreren. De elementen als reële, objectieve gegevens, d.w.z. als *fysische* elementen, zijn geheel verdwenen. Er zijn formele relaties overgebleven,

uitgedrukt in differentiaalvergelijkingen... Wanneer de wiskundige niet de dupe is van zijn constructieve werk zal hij, als hij de theoretische fysica analyseert, het verband tussen de theoretische fysica en de ervaring weten te vinden, maar op het eerste gezicht en voor een oningewijde krijgt het de schijn van een willekeurige constructie van de theorie... Het abstracte begrip (le concept) treedt in de plaats van het reële element... Zo worden uit de wiskundige vorm die de theoretische fysica heeft aangenomen... historisch het onbehagen (le malaise), de crisis van de fysica en de schijnbare verwijdering van de fysica van de objectieve feiten verklaard' (228-232).

Dat is de eerste oorzaak van het 'fysische' idealisme. De reactionaire neigingen worden door de vooruitgang van de wetenschap zelf voortgebracht. Het grote succes van de natuurwetenschap, het naderkomen tot gelijksoortige en eenvoudige elementen van de materie waarvan bewegingswetten zich wiskundig laten bewerken doet de wiskundige de materie vergeten. 'De materie verdwijnt', er blijven alleen vergelijkingen over. Op een nieuwe trap van ontwikkeling en tevens op een nieuwe manier krijgt men zo de oude idee van Kant: het verstand schrijft aan de natuur de wetten voor. Hermann Cohen, die zoals wij hebben gezien opgetogen is over de idealistische geest van de nieuwe fysica, draaft zover door dat hij de invoering van de hogere wiskunde op de scholen predikt om de gymnasiasten de door ons materialistische tijdperk verdrongen geest van het idealisme weer in te prenten. (*Geschiede des Materialismus von A. Lange*, vijfde dr., 1896, dl. II, blz. XLIX.) Dit is natuurlijk de absurde droom van een reactionair en in feite hebben wij hier met niets anders te maken dan met de voorbijgaande dweperij met het idealisme van een klein gedeelte van de specialisten. Maar het is in hoge mate tekenend om te zien hoe de drenkeling zich aan een strohalm vastklampt, met welke geraffineerde middelen de vertegenwoordigers van de geletterde bourgeoisie kunstmatig een plaats trachten te bewaren of te zoeken voor het fideïsme, dat in de onderste lagen van de volksmassa's door onwetendheid en door de intimidatie en de absurde barbaarsheid van de kapitalistische tegenstellingen in het leven wordt geroepen.

De andere oorzaak die het 'fysische' idealisme heeft voortgebracht is het principe van de *relativiteit*, van de betrekkelijkheid van onze kennis, een principe dat zich in de periode van de plotselinge ineenstorting van de oude theorieën met bijzondere kracht aan de fysici opdringt en dat - *bij het niet kennen van de dialectiek* - onvermijdelijk naar het idealisme leidt.

Dit vraagstuk van de verhouding tussen relativisme en dialectiek is zeker wel het allerbelangrijkste voor de verklaring van de theoretische tegenspoed van het machisme. Rey heeft bijvoorbeeld met alle andere Europese positivisten geen begrip van de dialectiek bij Marx. Het woord dialectiek gebruikt hij uitsluitend in de zin van de idealistische filosofische speculatie. Hij voelt dat de nieuwe fysica over het relativisme is gestruikeld en daarom spartelt hij hulpeloos rond en probeert hij onderscheid te maken tussen een

gematigd en een buitensporig relativisme. Natuurlijk, ‘het buitensporige relativisme grenst - zo al niet in de praktijk, dan toch wel logisch - aan een echt scepticisme’ (215), maar bij Poincaré, ziet u wel, is dit ‘buitensporige’ relativisme niet aanwezig. Alsof men op een apothekersweegschaal een beetje meer of een beetje minder relativisme kan afwegen en daarmee de zaak van het machisme kan verbeteren!

In werkelijkheid leidt alleen de materialistische dialectiek van Marx en Engels tot de mogelijkheid het vraagstuk van het relativisme theoretisch juist te stellen, en het niet kennen van deze dialectiek moet *onvermijdelijk* van het relativisme naar het filosofische idealisme leiden. Het niet begrijpen van deze omstandigheid is overigens alleen al voldoende om aan het banale boekje van de heer Berman, *De dialectiek in het licht van de moderne kennistheorie*, iedere betekenis te ontnemen. De heer Berman heeft de oudbakken onzin over de dialectiek, die hij absoluut niet heeft begrepen, herhaald. Wij hebben al gezien dat *alle* machisten ten aanzien van de kennistheorie *voortdurend* hetzelfde wanbegrip aan de dag leggen.

Alle oude waarheden van de fysica, met inbegrip van die welke als onbetwistbaar en onomstotelijk hebben gegolden, blijken relatieve waarheden te zijn, *dus* kan er geen objectieve, van de mensheid onafhankelijke waarheid bestaan. Zo oordeelt niet alleen het hele machisme, maar ook het hele ‘fysische’ idealisme zonder uitzondering. Dat de absolute waarheid is samengesteld uit de som van de relatieve waarheden in hun ontwikkeling, dat de relatieve waarheden relatief juiste afbeeldingen van het van de mensheid onafhankelijke object zijn, dat deze afbeeldingen steeds juister worden, dat iedere wetenschappelijke waarheid, ondanks haar relativiteit, een element van de absolute waarheid bevat - al deze stellingen, die vanzelfsprekend zijn voor een ieder die over de *Anti-Dühring* van Engels heeft nagedacht, vormen voor de ‘moderne’ kennistheorie een boek met zeven zegels.

Werken als *De fysische theorie* van P. Duhem [120] of *De begrippen en theorieën van de moderne fysica* van Stallo [121], die door Mach hartelijk worden aanbevolen, tonen buitengewoon aanschouwelijk aan dat deze ‘fysische’ idealisten juist aan het bewijs van de relativiteit van onze kennis de grootste betekenis toekennen en in wezen tussen het idealisme en het dialectische materialisme weifelen. De beide schrijvers, die tot verschillende tijdperken behoren en het vraagstuk vanuit verschillende gezichtspunten aansnijden (Duhem is fysicus van beroep, die twintig jaar op dit gebied heeft gewerkt; Stallo is een gewezen orthodoxe hegeliaan, die zich schaamt voor zijn in het jaar 1848 gepubliceerde in oudhegeliaanse geest geschreven natuurfilosofie), strijden het energiekst tegen de atomistisch-mechanische opvatting van de natuur. Zij bewijzen de beperktheid van deze opvatting, de onmogelijkheid die als een grens van onze kennis te erkennen en de starheid van vele begrippen bij de schrijvers die aan deze opvatting vasthouden. En aan deze tekortkoming van het *oude* materialisme kan niet worden

getwijfeld; het niet begrijpen van de betrekkelijkheid van alle wetenschappelijke theorieën, het niet kennen van de dialectiek, de overschatting van het mechanische gezichtspunt, dat alles verweet ook Engels de vroegere materialisten al. Engels wist evenwel (in tegenstelling tot Stallo) het hegeliaanse idealisme overboord te werpen *en tevens* de geniaal ware kern van de hegeliaanse dialectiek *te begrijpen*. Engels verwierp het oude metafysische materialisme ten gunste van het dialectische materialisme, maar niet ten gunste van het relativisme, dat naar het subjectivisme afzakt. ‘De mechanische theorie - zegt Stallo bijvoorbeeld - neemt, net als alle metafysische theorieën, afzonderlijke, ideale en wellicht zuiver conventionele groepen van attributen of afzonderlijke attributen als hypothese aan en behandelt ze als verschillende soorten van de objectieve realiteit’ (blz. 150). Dat is juist, wanneer men geen afstand doet van de erkenning van de objectieve realiteit en de metafysica als anti-dialectisch bestrijdt. Stallo geeft zich daarvan niet duidelijk rekenschap. De materialistische dialectiek heeft hij niet begrepen en daarom zakt hij vaak via het relativisme naar het subjectivisme en het idealisme af.

Hetzelfde zien wij bij Duhem. Met een geweldige krachtsinspanning, met een reeks van even interessante als waardevolle voorbeelden uit de geschiedenis van de fysica, zoals men die ook bij Mach kan vinden, bewijst hij dat ‘iedere fysische wet provisorisch en relatief is, omdat zij benaderend is’ (280). De man trapt een open deur in! Denkt de marxist die de lange beschouwingen over dit onderwerp leest. Maar hierin ligt juist het ongeluk van Duhem, Stallo, Mach en Poincaré, dat zij de door het dialectische materialisme geopende deur niet zien. Omdat zij geen juiste formulering van het relativisme kunnen geven glijden zij van het relativisme naar het idealisme af. ‘Een wet van de fysica is eigenlijk noch waar, noch onwaar, maar benaderend’, schrijft Duhem (blz. 274). In dit ‘maar’ vindt men al het begin van het foutieve, het begin van de vervaging van de grens tussen de wetenschappelijke theorie, die *het object* bij benadering *afbeeldt*, d.w.z. die nader tot de objectieve waarheid komt, en de willekeurige, fantastische, zuiver conventionele theorie, zoals bijvoorbeeld de theorie van de religie of de theorie van het schaakspel.

Het foutieve gaat bij Duhem zover dat hij de vraag of de zinnelijke verschijnselen een ‘materiële realiteit’ zijn voor *metafysica* verklaart (blz. 10): weg met de vraag naar de realiteit; onze begrippen en hypothesen zijn symbolen (*signes*, blz. 26) zonder meer, ‘willekeurige’ (blz. 27) constructies e.d. Van hieruit is het nog maar een stap tot het idealisme, tot de ‘fysica van de gelovige’, die de heer Pierre Duhem in de geest van het kantianisme dan ook predikt (bij Rey, blz. 162, vgl. blz. 160). En de goede Adler (Fritz) - ook een machist, die een marxist wenst te zijn! - wist niets verstandigers te doen dan Duhem op de volgende manier te ‘corrigeren’: hij werpt de ‘realiteiten die achter de verschijnselen verborgen zijn’ alleen als ‘objecten van de theorie, maar niet als *objecten van de werkelijkheid*’ overboord [122]. Dat is de ons al bekende kritiek van het kantianisme vanuit het standpunt van Hume en Berkeley.

Er kan echter van een bewust kantianisme bij Duhem geen sprake zijn. Evenals Mach *schommelt* hij eenvoudig heen en weer en weet hij niet waarop hij zijn relativisme zal laten steunen. Op een groot aantal plaatsen komt hij zeer dicht bij het dialectische materialisme. Wij kennen de klank ‘zoals hij met betrekking tot ons bestaat, maar niet hoe hij zelf in de lichamen die klanken geven bestaat. De theorieën van de akoestiek komen hierop neer dat zij ons de werkelijkheid, waarvan onze indrukken alleen maar het omhulsel en de sluier zijn, ter kennis brengen. Zij willen ons leren dat, waar wij alleen maar dit verschijnsel dat wij klank noemen waarnemen, in werkelijkheid een zeer kleine en zeer snelle beweging voorhanden is’ enz. (blz. 7). Niet de lichamen zijn symbolen van de gevoelens, maar de gevoelens zijn symbolen (juister, afbeeldingen) van de lichamen. ‘De ontwikkeling van de fysica veroorzaakt een voortdurende strijd tussen de natuur, die niet moe wordt iets nieuws te tonen, en het verstand dat niet moe wil worden te begrijpen’ (blz. 32), de natuur is oneindig, zoals ook haar kleinste deeltjes (met inbegrip van het elektron) oneindig zijn, maar het verstand maakt de ‘dingen op zichzelf’ net zo oneindig tot ‘dingen voor ons’. ‘Zo zal deze strijd tussen de werkelijkheid en de fysische wetten zich tot in het oneindige uitbreiden. Aan iedere wet die de fysica formuleert zal de werkelijkheid vroeg of laat de meedogenloze weerlegging door een feit voorhouden. Maar de fysica zal onvermoeibaar de weerlegde wet verbeteren, modificeren en gecompliceerder maken’... (290). Dat zou een zeer juiste weergave van het dialectische materialisme zijn als de schrijver alleen maar stevig aan het bestaan van deze van de mensheid onafhankelijke objectieve realiteit vasthield. ...De fysische theorie is niet een zuiver kunstmatig systeem dat vandaag geriefelijk is en dat morgen nutteloos kan zijn, zij is een steeds natuurlijker classificatie, een steeds duidelijker reflex van de realiteiten die de experimentele methode niet van aangezicht tot aangezicht (letterlijk: face a face) kan zien’ (blz. 445).

De machist Duhem koketteert in de laatste zin met het kantiaanse idealisme: hij opent als het ware een paadje voor een andere dan de ‘experimentele’ methode, alsof wij niet rechtstreeks, direct, van aangezicht tot aangezicht de ‘dingen op zichzelf’ kunnen kennen. Maar wanneer de theorie van de fysica steeds natuurlijker wordt, dan bestaat er dus onafhankelijk van ons bewustzijn een ‘natuur’, een realiteit, die zich in deze theorie ‘weerspiegelt’ - en dat is nu juist de opvatting van het dialectische materialisme.

Kortom, het ‘fysische’ idealisme van vandaag betekent net als het ‘fysiologische’ idealisme van gisteren alleen maar dat er een school van natuuronderzoekers in één tak van de natuurwetenschap naar de reactionaire filosofie is afgegleden, omdat zij zich niet direct en vanaf het eerste begin van het metafysische materialisme tot het dialectische materialisme heeft weten te verheffen [\[123\]](#).

De moderne fysica doet deze stap en zal hem volbrengen, maar zij stuurt niet regelrecht aan op deze enig juiste methode en enig juiste filosofie van de natuurwetenschap, maar zij gaat in een zigzaglijn, niet

bewust, maar spontaan, het eigen ‘einddoel’ niet helder ziend, maar door er tastend, weifelend dichter bij te komen, soms zelfs met de rug ernaar toegekeerd. De moderne fysica ligt in barensweeën. Zij staat op het punt het dialectische materialisme te baren. De verlossing is pijnlijk. Maar buiten een levend en levenskrachtig wezen komen er onvermijdelijk bovendien bepaalde dode producten, wat afvalstoffen te voorschijn, die op de mestvaalt behoren. Tot deze afval behoren ook het hele fysische idealisme, de hele empiriokritische filosofie, met inbegrip van het empiriosymbolisme, het empiriomonisme enz. enz.

Voetnoten

[105] L. Houllevigue, *L'évolution des sciences*, Parijs (A. Colin) 1908, blz. 63, 87, 88. Verg. van dezelfde auteur het opstel *Les idées des physiciens sur la matière* in *Année Psychologique*, 1908.

[105b] Vergel. Oliver Lodge, *Sur les électrons*, Parijs 1906, blz. 159: ‘De elektrische theorie van de materie’, de veronderstelling dat de elektriciteit de ‘grondsustantie’ is, is ‘bijna het theoretisch bereiken van het doel dat de filosofen van oudsher nastreven, nl. de eenheid der materie’. Vergelijk ook Augusto Righi, *über die Struktur der Materie*, Leipzig 1908; J. J. Thomson, *The Corpuscular Theory of Matter*, Londen 1907; P. Langevin, *La physique des électrons* in *Revue générale des sciences*, 1905, blz. 257-276.

[106] Wilhelm Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 2de druk, Leipzig 1902, blz. VIII.

[107] J. Gr. Hibben, *The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings*, *The Monist*, deel XIII, nr. 3, april 1903, blz. 329/ 330.

[108] *The British Association at Glasgow*, 1901, Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker in *The Scientific American. Supplement*, 1901, nr. 1345 en 1346.

[109] James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, deel I, 1906, blz. 303.

[110] *Archiv für systematische Philosophie*, dl. V, 1898/1899, blz. 169/170.

[111] Heinrich Hertz, *Gesammelte Werke*, dl. 3, Leipzig 1894, spec. pg. 1, 2, 49.

[112] *Kantstudien*, dl. VIII, 1903, blz. 309.

[113] *The Monist*, dl. XVI, 1906, nr. 2, blz. 164, het opstel over het ‘monisme’ van Mach.

[114] Ludwig Boltzmann, *Populäre Schriften*, Leipzig 1905, blz. 187.

[115] Siegmund Günther, *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert*, Berlijn 1901, blz. 942 en 941.

[116] Boltzmann wil zeggen dat de schrijver niet probeert de beweging zonder materie te denken. Het is

belachelijk hier over ‘dualisme’ te spreken. Het filosofische monisme, resp. dualisme bestaat in de consequente of inconsequente doorvoering van materialisme of idealisme.

[117] Het werk van Erich Becher *De filosofische proposities van de exacte natuurwetenschappen* (Erich Becher, Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften, Lpz. 1907), dat ik pas na de voltooiing van dit boek heb leren kennen, bevestigt wat er in deze paragraaf is gezegd. De schrijver, die het dichtst bij het kennistheoretische standpunt van Helmholtz en Boltzmann staat, d.w.z. bij het ‘beschaamde’, niet tot het einde toe uitgesproken materialisme, stelt zich in zijn werk tot taak de hoofdstellingen van de fysica en de chemie te rechtvaardigen en te verklaren. Uit deze rechtvaardiging ontstaat natuurlijk een strijd tegen de tot mode geworden, maar op een steeds sterker verzet stuitende machistische richting in de fysica (verg. blz. 91 e.a.). Treffend karakteriseert E. Becher deze richting als ‘*subjectivistisch positivisme*’ (blz. III) en hij verlegt het zwaartepunt van de strijd ertegen naar het bewijs van de ‘hypothese’ van de buitenwereld (hoofdst. II — VII), naar het bewijs van haar bestaan ‘onafhankelijk van de menselijke gewaarwordingen’ (vom Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz). De ontkenning van deze ‘hypothese’ door de machisten leidt hen dikwijls naar het *solipsisme* (blz. 78 — 82 e.a.). De opvatting van Mach dat het enige voorwerp van de natuurwetenschappen ‘de gevoelens en hun complexen van gevoelens en niet de buitenwereld’ zijn (blz. 138), noemt Becher ‘gewaarwordingsmonisme’ (Empfindungsmonismus) en hij rekt hen tot de ‘zuiver conscientialistische richtingen’. Deze plumpe en onzinnige uitdrukking is uit het Latijnse conscientia = bewustzijn gevormd en betekent niets anders dan filosofisch idealisme (vgl. blz. 156). In de twee laatste hoofdstukken van het boek vergelijkt E. Becher tamelijk goed de oude mechanistische theorie met de nieuwe elektrische theorie van de materie en haar wereldbeeld (‘kinetisch-elastische’ en ‘kinetisch-elektrische’ opvatting van de natuur, zoals de schrijver zich uitdrukt). De laatste theorie, die op de leer van de elektronen berust, betekent een stap vooruit in de kennis van de eenheid van de wereld; voor haar zijn de elementen van de materiële wereld elektrische ladingen’ (Ladungen). (blz. 223). ‘Iedere zuiver kinetische opvatting van de natuur kent niets dan een aantal bewogen dingen, mogen deze nu elektronen of hoe dan ook heten. De bewegingstoestand van deze dingen in ieder volgend moment van de tijd is volkomen wetmatig bepaald door hun positie en hun bewegingstoestand in het voorafgaande moment van de tijd’ (225). De voornaamste tekortkoming van het boek van Becher is het feit dat de schrijver absoluut onbekend is met het dialectische materialisme. Dit brengt hem vaak tot verwardheid en ongerijmdheid, waarbij wij hier niet kunnen blijven stilstaan.

[118] De ‘verzoener’ Rey werpt niet alleen een sluier over de kwestie zoals die door het filosofische materialisme wordt gesteld, hij liet ook de duidelijkste materialistische verklaringen van de Franse fysici buiten beschouwing. Hij heeft bijvoorbeeld geen woord gezegd over de in 1902 overleden Alfred Cornu.

Deze fysicus antwoordde op de ‘vernietiging van (of de overwinning [überwindung] op)’ het wetenschappelijke materialisme’ door Ostwald met een verachtelijke opmerking over de pretentieuze en lichtvaardige manier waarop Ostwald dit onderwerp heeft behandeld (zie *Revue générale des sciences*, 1895, blz. 1030/1031). Op het internationale congres van fysici in Parijs in 1900 zei A. Cornu: ‘...Hoe meer wij de natuurverschijnselen kennen, des te meer ontwikkelt zich en des te exacter wordt de stoutmoedige opvatting van Descartes over het mechanisme van de wereld, nl. dat er in de fysieke wereld niets bestaat buiten de materie en de beweging. Het probleem van de eenheid van de fysieke krachten... treedt na de grote ontdekkingen, die het einde van de negentiende eeuw kenmerken, weer op de voorgrond. Het hoofddoel van onze moderne vooraanstaande wetenschapsmensen - Faraday, Maxwell, Hertz (wanneer wij alleen over de al overleden beroemde natuurkundigen willen spreken) - is erop gericht de natuur steeds exacter te bepalen en de eigenschappen van de *onweegbare materie* (matière subtile), de draagster van de wereldenergie, te ontraadselen... De terugkeer tot de ideeën van Descartes is evident...’ (*Rapports présentés au Congrès International de Physique*, Parijs 1900, deel 4, blz. 7). Lucien Poincaré merkt in zijn boek over de *Moderne fysica* terecht op dat deze idee van Descartes door de Encyclopedisten van de 18e eeuw opgevat en ontwikkeld werd (Lucien Poincaré, *La physique moderne*, Parijs 1906, blz. 14), maar noch deze fysicus, noch A. Cornu weet iets over de wijze waarop de dialectische materialisten Marx en Engels deze grondstellingen van het materialisme hebben gezuiverd van de eenzijdigheid van het *mechanistische* materialisme.

[119] Johannes Rehmke, *Philosophie und Kantianismus*, Eisenach 1882, blz. 15 e.v.

[120] P. Duhem, *La théorie physique, son object et sa structure*, Parijs 1906.

[121] J. B. Stallo, *The Concepts and Theories of Modern Physics*, Londen 1882. Er bestaat een Franse en een Duitse vertaling.

[122] ‘Aantekening van de vertaler’ bij de Duitse vertaling van het boek van Duhem, Leipzig 1908, J. Barth.

[123] De beroemde chemicus William Ramsay zegt: ‘Men vraagt mij dikwijls of de elektriciteit niet een trilling is. Hoe is het dan mogelijk de draadloze telegrafie door de beweging van kleine deeltjes of corpuscula te verklaren? Daarop luidt het antwoord: De elektriciteit is een *ding*, *zij bestaat* (cursief van Ramsay) uit deze kleine corpuscula en wanneer deze kleine corpuscula van het een of andere object wegvliegen, verbreidt zich in de ether een golf, gelijkend op een lichtgolf en deze golf wordt voor de draadloze telegraaf gebruikt’ (William Ramsay, *Essays Biographical and Chemical*, Londen 1908, blz. 126). Nadat Ramsay de verandering van radium in helium heeft geschetst, zegt hij: ‘Een zogenaamd element kan tenminste niet meer als de laatste materie worden beschouwd, daar het zelf in een

eenvoudiger vorm van de materie wordt omgezet' (blz. 160). 'Het lijdt bijna geen twijfel dat de negatieve elektriciteit een bijzondere vorm van de materie is en dat de positieve elektriciteit materie is, waaraan de negatieve elektriciteit ontbreekt, d.w.z. zij is materie minus deze elektrische materie' (blz. 176). 'Wat is elektriciteit? Vroeger dacht men dat er twee soorten van elektriciteit bestonden: positieve en negatieve elektriciteit. Toen was het niet mogelijk de vraag te beantwoorden. Maar de nieuwste onderzoeken maken het waarschijnlijk dat datgene, wat men negatieve elektriciteit pleegt te noemen, in werkelijkheid (really) substantie is. Inderdaad werd het soortelijke gewicht van haar deeltjes gemeten; dat deeltje is ongeveer gelijk aan één zevenhonderdste van de massa van een waterstofatoom... De atomen van de elektriciteit heten elektronen' (blz. 196). Als onze machisten, die boeken en artikelen over filosofische onderwerpen schrijven, in staat waren te denken, dan zouden zij hebben begrepen dat uitdrukkingen als 'de materie verdwijnt', 'de materie wordt tot elektriciteit gereduceerd' enz., kennistheoretisch gezien alleen maar de hulpeloze uitdrukkingen zijn van de waarheid, dat het gelukt nieuwe vormen van de materie, nieuwe vormen van de materiële beweging te ontdekken, de oude vormen op deze nieuwe terug te brengen enz.

V.I. Lenin
Materialisme en empiriokriticisme
Hoofdstuk 6

Empiriokriticisme en historisch materialisme

De Russische machisten vallen, zoals wij al hebben gezien, in twee kampen uiteen: de heer V. Tsjernow en de medewerkers van de *Roeskoje Bogatsto* zijn complete en consequente tegenstanders van het dialectische materialisme in de filosofie zowel als in de geschiedenis. Het andere gezelschap machisten, dat ons hier het meest interesseert, wenst marxist te zijn en beijvert zich op alle mogelijke manieren om de lezers te verzekeren dat het machisme verenigbaar is met het historische materialisme van Marx en Engels. In feite blijven deze verzekeringen voor het merendeel alleen maar verzekeringen: geen enkele machist, die marxist wenst te zijn, heeft ook maar de geringste poging gedaan enigszins systematisch de werkelijke tendenties van de grondvesters van het empiriokriticisme op het gebied van de sociale wetenschappen weer te geven. Wij zullen ons kort bij deze kwestie ophouden en we wenden ons eerst tot de verklaringen van de Duitse empiriokritici, voorzover men die in de literatuur kan aantreffen, en dan tot

die van hun Russische leerlingen.

1. Excursies van de Duitse empiriocritici op het gebied van de sociale wetenschappen

In 1895, nog tijdens het leven van R. Avenarius, verscheen er in het door hem uitgegeven filosofische tijdschrift een artikel van zijn leerling F. Blei: *De metafysica in de nationale economie* [124]. Alle leermeesters van het empiriokriticisme voeren oorlog tegen de ‘metafysica’ niet alleen van het openlijke, bewuste filosofische materialisme, maar ook tegen de natuurwetenschap, die spontaan op het standpunt van de materialistische kennistheorie staat. De leerling trekt ten oorlog tegen de metafysica in de politieke economie. Deze oorlog is tegen de meest verschillende scholen in de politieke economie gericht, maar ons interesseert uitsluitend het karakter van de empiriokritische argumentatie tegen de school van Marx en Engels.

‘Het doel van het volgende onderzoek’, schrijft F. Blei, ‘is te laten zien dat elke politieke economie, bij haar pogingen de verschijnselen van het economische leven te verklaren, tot nu toe met metafysische stellingen opereert: zij leidt de “wetten” van de economie uit de “natuur” ervan af, waarbij de mens slechts als iets toevalligs optreedt... Met al haar moderne theorieën staat de politieke economie op metafysische bodem, al haar theorieën zijn onbiologisch en derhalve onwetenschappelijk en waardeloos voor de kennis... De theoretici weten niet waarop zij hun theorieën bouwen, zij weten niet van welke bodem zij de vrucht zijn. Zij menen dat zij realisten zijn, die zonder welke stellingen dan ook opereren, omdat zij zich immers met zulke “eenvoudige” (“nüchterne”), “praktische” en “duidelijk waarneembare” (“sinnfällige”) economische verschijnselen bezighouden... En zij allen hebben ook met vele richtingen in de fysiologie de familiegelijkenis, die aan de kinderen - in ons geval de fysiologen en de economen - slechts gegeven kan worden door eenzelfde ouderpaar - hier de metafysica en de speculatie. De ene school onder de economen analyseert “verschijnselen” van de “economie” (Avenarius en zijn school plaatsen gewone woorden tussen aanhalingstekens en willen daarmee te kennen geven dat zij, de ware filosofen, heel de ‘metafysica’ van een dergelijk vulgair, door de ‘kennistheoretische analyse’ niet gezuiverd woordgebruik best in de gaten hebben), ‘zonder het op deze weg gevondene (das Gefundene) met het gedrag van het individu te verbinden: de fysiologen sluiten het gedrag van het individu als “werkingen van de ziel” (Wirkungen der Seele) bij hun onderzoekingen uit, de economen van deze richting verklaren het gedrag van de individuen als iets dat met betrekking tot de “immanente wetten van de economie” verwaarloosd (eine Negligible) kan worden’ (378-379). ‘De theorie heeft bij Marx aan de hand van geconstrueerde processen “economische wetten” geconstateerd, waarbij de “wetten” in de beginafdeling (Initialabschnitt) van de afhankelijke vitale reeks stonden en de economische processen in de slotafdeling

(Finalabschnitt)... De “economie” werd voor de economen een transcendente categorie, waarin zij de “wetten” vonden die zij wilden vinden: de “wetten” van het “kapitaal” en van de “arbeid” en de “rente”, van het “loon” en van de “winst”. De mens werd bij de economen tot een platonisch begrip van de “kapitalist”, van de “arbeider” enz. Het socialisme gaf aan de “kapitalist” bovendien de eigenschap “op winst belust” te zijn, het liberalisme gaf aan de “arbeider” de eigenschap “veeleisend” te zijn en beide eigenschappen werden bovendien uit de “wetmatige werking van het kapitaal” verklaard’ (381-382).

‘Marx begon met deze studie’ (van het Franse socialisme en de politieke economie) ‘al vanuit een socialistische wereldbeschouwing en het was zijn doel aan zijn wereldbeschouwing de “theoretische motivering” te geven om zijn aanvangswaarde te “verzekeren”. Hij vond bij Ricardo deze waardewet... Maar deze consequenties van de Franse socialisten uit Ricardo konden Marx niet bevredigen ter “verzekering” van zijn in een vitale differentie gebrachte E-waarde, d.w.z. “wereldbeschouwing”, want deze consequenties vormden al als “verontwaardiging over de aan de arbeiders gepleegde diefstal” en dergelijke een bestanddeel in de inhoud van zijn aanvangswaarde. De consequenties werden als “economisch formeel foutief” verworpen, omdat zij “eenvoudig een toepassing van de moraal op de economie” zijn. “Maar wat in economische zin formeel onjuist is kan daarom toch in wereldhistorische zin juist zijn. Als het zedelijke bewustzijn van de massa een economisch feit voor onrechtvaardig verklaart, dan is dat een bewijs dat het feit zichzelf al heeft overleefd, dat er andere economische feiten aan het licht zijn getreden, krachtens welke de andere onhoudbaar zijn geworden. Achter de formele economische onjuistheid kan dus een zeer ware economische inhoud zijn verborgen”.’ (Engels in het Voorwoord bij de *Ellende van de filosofie*.)

‘In dit citaat’, vervolgt F. Blei, nadat hij het citaat van Engels heeft aangehaald, ‘is de middenafdeling (Medialabschnitt) van de afhankelijke reeks weggenomen’ (abgehoben - een technische term bij Avenarius in de zin van tot bewustzijn gekomen, naar voren getreden), ‘die ons hier interesseert. Na het “inzicht” dat er achter het “zedelijke bewustzijn van het onrecht” een “economisch feit” verborgen moet zijn, begint nu de slotafdeling (Finalabschnitt)’... (de theorie van Marx is een uitspraak, d.w.z. de E-waarde, d.w.z. de vitale differentie, die drie stadia, drie afdelingen doorloopt: de begin, de midden-en de slotafdeling (Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt)... d.w.z het “kennen” van dit “economische feit”. Of met andere woorden: het is nu zaak de aanvangswaarde, d.w.z. de “wereldbeschouwing”, in de “economische feiten” “terug te vinden” ter “verzekering” van de aanvangswaarde. Deze bepaalde variatie van de afhankelijke reeks bevat al de metafysica van Marx, onverschillig hoe het “gekende” in de slotafdeling (Finalabschnitt) optreedt. De “socialistische wereldbeschouwing” als de independente E-waarde, als “absolute waarheid”, wordt “achteraf gemotiveerd” door een “speciale” kennistheorie, namelijk door het economische systeem van Marx en door de materialistische theorie van de

geschiedenis... Met behulp van het begrip van de meerwaarde vindt nu het 'subjectief' 'ware' van de wereldbeschouwing bij Marx zijn "objectieve waarheid" in de kennistheorie van de "economische categorieën" - de verzekering van de aanvangswaarde is voltrokken, de metafysica heeft achteraf de kritiek van de kennis gekregen' (384-386).

De lezer is waarschijnlijk verontwaardigd dat wij deze ongelooflijke wartaal, deze quasi-geleerde hansworsterij in het kostuum van Avenarius' terminologie zo uitvoerig citeren. Maar - wer den *Feind* will verstehen, muss in *Feindes* Lande gehen: wie de *vijand* wil begrijpen moet zich naar het land van de *vijand* begeven. En het filosofische tijdschrift van R. Avenarius is voor marxisten een echt vijandelijk land. Wij verzoeken de lezer dus een ogenblik zijn gerechtvaardigde afkeer van de clowns van de burgerlijke wetenschap te willen overwinnen en de argumentatie van de leerling en medewerker van Avenarius te analyseren.

Het eerste argument: Marx is een 'metafysicus', die de kennistheoretische 'kritiek van de begrippen' niet heeft bereikt, de algemene kennistheorie niet heeft uitgewerkt en het materialisme zonder meer in zijn 'speciale kennistheorie' heeft ingepast.

Dit argument bevat niets wat persoonlijk aan Blei en aan Blei alleen toebehoort. Wij hebben al tientallen en honderden malen gezien hoe *alle* grondleggers van het empiriokriticisme en *alle* Russische machisten het materialisme van 'metafysica' beschuldigen; nauwkeuriger uitgedrukt wil dat zeggen, dat zij de afgezaagde argumenten van de kantianen, de humeïsten en de idealisten tegen de materialistische 'metafysica' herhalen.

Het tweede argument: het marxisme is even metafysisch als de natuurwetenschap (fysiologie). Ook aan dit argument is niet Blei, maar zijn Mach en Avenarius 'schuldig', want zij zijn het geweest die aan de 'natuurwetenschappelijke metafysica' de oorlog hebben verklaard, waarbij zij met deze naam de spontaan-materialistische kennistheorie aanduidden, waaraan (volgens hun eigen erkenning en volgens het oordeel van alle enigszins met het vraagstuk bekende mensen) de overweldigende meerderheid van de natuuronderzoekers vasthoudt.

Het derde argument: het marxisme verklaart het 'individu' voor een onbetekenende grootheid, voor een quantité négligeable, het verklaart de mens voor 'iets toevalligs', onderwerpt hem aan willekeurige 'immanente wetten van de economie', analyseert niet 'das Gefundene' - datgene wat wij vinden, wat ons gegeven is enz. Dit argument herhaalt volledig de ideeënkring van de empiriokritische 'principiële coördinatie', dat wil zeggen de *idealistische* snorrepijperij in de theorie van Avenarius. Blei heeft volkomen gelijk dat men bij Marx en Engels zelfs geen spoor van het toelaten van dergelijke idealistische nonsens kan vinden en dat men uit het gezichtspunt van deze nonsens het marxisme onvermijdelijk *in zijn*

geheel, vanaf het eerste begin tot en met de wortels van zijn filosofische basisstellingen, moet verwerpen.

Het vierde argument: de theorie van Marx is ‘onbiologisch’, ze wil niets weten van de een of andere ‘vitale differentie’ en van een soortgelijk spel met biologische termen, die de ‘wetenschap’ van de reactionaire professor Avenarius vormen, - ook dit argument van Blei is vanuit het gezichtspunt van het machisme juist, want de kloof tussen de theorie van Marx en de ‘biologische’ beuzelarijen van Avenarius springt inderdaad meteen in het oog. Wij zullen direct zien hoe de Russische machisten, die marxisten willen heten, in feite in de voetstappen van Blei zijn getreden.

Het vijfde argument: de partijdigheid, de vooringenomenheid van de theorie van Marx en zijn vooropgezette oplossing. Het *totale* empiriokriticisme, en niet Blei alleen maakt aanspraak op onpartijdigheid, zowel in de filosofie als in de sociale wetenschap. Noch socialisme, noch liberalisme. Geen grens tussen de fundamentele en de onverzoenlijke richtingen in de filosofie, tussen *materialisme* en *idealisme*, maar het streven zich *erboven* te verheffen. Wij hebben deze tendentie van het machisme aan de hand van een lange reeks kennistheoretische vraagstukken kunnen nagaan en mogen er ons niet over verwonderen, dat wij haar in de sociologie opnieuw ontmoeten.

Het zesde ‘argument’: de bespottung van de ‘objectieve’ waarheid. Blei heeft meteen aangevoeld - en dan ook volkomen terecht - dat het historische materialisme en de hele economische leer van Marx tot en met doordrongen zijn van de erkenning van de objectieve waarheid. En Blei drukte heel juist de tendenties in de leerstellingen van Mach en Avenarius uit toen hij, om zo te zeggen ‘vanaf de drempel’, het marxisme juist wegens de idee van de objectieve waarheid verwierp - toen hij meteen verklaarde dat er in feite achter de leer van het marxisme niets dan de ‘subjectieve’ opvatting van Marx schuil ging.

En wanneer onze machisten Blei zullen verloochenen (en dat zullen zij zeer zeker doen), zullen wij tot hen zeggen: je moet je niet over de spiegel beklagen wanneer... enz. Blei is een spiegel die de tendenties van het empiriokriticisme *getrouwelijk* weerspiegelt, terwijl de verloochening door onze machisten alleen maar van hun goede bedoelingen getuigt - en tevens van hun ongerijmde eclectische streven Marx met Avenarius te verbinden.

Van Blei zullen wij overgaan tot Petzoldt. Is de eerste een eenvoudige leerling, de tweede is zo’n op de voorgrond staande empiriocriticus, dat Ljesewitsj hem tot een meester verklaart. Heeft Blei het vraagstuk van het marxisme rechtstreeks aan de orde gesteld, Petzoldt, die er zich niet toe verlaagt met de een of andere Marx of Engels rekening te houden, zet in positieve vorm de opvattingen van het empiriokriticisme op het gebied van de sociologie uiteen en biedt daardoor de mogelijkheid deze met het marxisme te vergelijken.

Het tweede deel van Petzoldts *Inleiding tot de filosofie van de zuivere ervaring* is getiteld *Op weg naar het stabiele (Auf den Wege zum Dauernden)*. De tendens tot stabiliteit wordt door de schrijver aan zijn onderzoek ten grondslag gelegd. 'De definitieve (entgültige) stabiele toestand van de mensheid kan men wat zijn formele kant betreft in hoofdtrekken blootleggen. Op deze wijze verkrijgen wij de grondslagen voor de ethiek, de esthetiek en de formele kennistheorie' (blz. III). 'De menselijke ontwikkeling draagt haar doel met zich mee', ook zij is op 'een volmaakt stabiele toestand gericht' (60). De tekenen daarvoor zijn talrijk en veelsoortig. Hoeveel van de vurige radicalen bijvoorbeeld zijn niet met de toenemende ouderdom 'verstandiger', rustiger geworden? Zeker, deze 'voortijdige stabiliteit' (blz. 62) is een eigenschap van de filister. Maar vormen de filisters soms niet de 'compacte meerderheid'? (Blz. 62).

De conclusie van onze filosoof, die bij hem cursief is gedrukt, luidt: 'Het meest essentiële van alle doeleinden van ons denken en werken is de stabiliteit' (72). De verklaring: velen 'kunnen een sleutel niet scheef op een tafel zien liggen', nog minder 'een schilderij scheef aan de muur zien hangen. En dat behoeven helemaal geen pedante mensen te zijn'. (72.) Zij hebben alleen maar '*het gevoel dat er iets niet in orde is*' (72; cursief van Petzoldt). In één woord, 'de tendentie tot stabiliteit is het streven naar een uiterste, volgens zijn aard laatste toestand' (73). Dit alles is ontleend aan het vijfde hoofdstuk van het tweede deel, getiteld *De psychische tendens tot stabiliteit*. De bewijzen voor deze tendens zijn allemaal zeer zwaarwegend. Bijvoorbeeld: 'Aan de drang naar een uiterste, een hoogste in de zin van de oorspronkelijke ruimte wordt toegegeven door de bergbeklimmers. Het is niet steeds alleen maar het verlangen naar het verre uitzicht en het genoeg van de lichaams oefening van het klimmen in de open lucht en de grootse natuur, dat naar de toppen stuwt, maar het is ook de diep in alle organische wezens gegronde drift zo lang bij een eenmaal ingeslagen richting te volharden tot het natuurlijke einde is bereikt' (73). Nog een voorbeeld: Welk een onmetelijke bedragen offeren mensen op om hun postzegelverzameling volledig te maken! 'Men kan er duizelig van worden wanneer men de catalogus van een postzegelhandelaar doorbladert... En toch is juist niets natuurlijker en begrijpelijker dan deze drang naar stabiliteit...' (74.)

Degenen die geen filosofische vorming hebben genoten, kunnen heel de draagwijdte van het beginsel van de stabiliteit of van de economie van het denken niet begrijpen. Petzoldt ontwikkelt voor de leken uitvoerig zijn 'theorie'. 'Het medelijden als uitdrukking van de rechtstreekse behoefte aan stabiele toestanden', zo luidt de inhoud van paragraaf 28... 'Het medelijden is niet een herhaling, een verdubbeling van het waargenomen leed, maar is het leed over dit leed... Op deze rechtstreeksheid van het medelijden moet men de grootste nadruk leggen. Erkennen wij die, dan erkennen wij daarmee ook dat de mens het welzijn van anderen even rechtstreeks en oorspronkelijk aan het hart kan liggen als het eigen welzijn, en wijzen wij daarmee tevens iedere utilitaristische of eudemonistische motivering van de zedenleer af. Dank

zij zijn hang naar stabiliteit en rust is de aard van de mens in aanleg niet slecht, maar bereid tot hulpverlening...

De rechtstreeksheid van het medelijden openbaart zich vaak in de rechtstreeksheid van de hulp. De redder stort zich niet zelden zonder bezinning in het water om een drenkeling te redden. De aanblik van de met de dood worstelende kan hij niet verdragen, hij vergeet zijn overige plichten totaal en zet misschien zijn eigen bestaan en dat van de zijnen op het spel om een verlopen dronkaard het nutteloze leven te redden d.w.z. het medelijden kan iemand onder zekere omstandigheden tot zedelijk niet te rechtvaardigen handelingen meeslepen... ’

Met dergelijke onuitsprekelijke banaliteiten zijn tientallen en honderden bladzijden van de empiriokritische filosofie gevuld!

De moraal wordt afgeleid uit het begrip van de ‘ethische stabiele toestand’ (tweede afdeling van het tweede deel *De stabiele toestanden van de ziel*, hoofdstuk 1: *Over de ethische stabiele toestand*). ‘De stabiele toestand bevat naar zijn begrip in geen enkele van zijn componenten wijzigingsvoorwaarden van zichzelf, welke dan ook. Daaruit volgt zonder meer dat deze toestand geen mogelijkheid meer voor een oorlog kan bevatten’ (202). De ‘afleiding van de economische en sociale gelijkheid uit het begrip van de definitieve (entgültige) stabiele toestand’ (213). Niet uit de religie vloeit deze ‘stabiele toestand’ voort, maar uit de ‘wetenschap’. Niet de ‘meerderheid’ zal hem verwezenlijken, zoals de socialisten menen, niet de macht van de socialisten ‘zou de mensheid kunnen helpen’ (207). Nee! ‘de vrije ontwikkeling’ zal naar de ideale toestand leiden. Vermindert de winst van het kapitaal soms niet en wordt soms het arbeidsloon niet voortdurend hoger? (223.) Alle beweringen over ‘loonslavernij’ zijn onjuist (229). De slaven mocht men ongestraft de benen stukslaan, en nu? Nee, er valt aan de ‘zedelijke vooruitgang’ niet te twijfelen: men kijken naar de settlement-beweging in Engeland, naar het Leger des Heils (230), naar de werkzaamheid van de ‘ethische genootschappen’ in Duitsland. In naam van de ‘esthetische stabiele toestand’ (hoofdstuk 2, afdeling 2) wordt de ‘romantiek’ verworpen. Tot de romantiek behoren echter ook alle soorten van bovenmatige uitbreiding van het *Ik*, het idealisme en de metafysica, het occultisme en het solipsisme, het egoïsme en de ‘gewelddadige majorisering van minderheden door meerderheden’ en ook het ‘sociaal-democratische ideaal van de organisatie van alle arbeid door de staat’ (blz. 240 en 241) [\[125\]](#).

Grenzeloze stompzinnigheid van de kleinburger, die met genoegen de meest versleten rommel onder de dekmantel van een ‘nieuwe, empiriokritische’ systematisering en terminologie opdist: daarop komen dus de sociologische excursies van Blei, Petzoldt en Mach neer. Een pretentieuze kostuum uit woordspelerij, opgeschroefde haarkloverijen van de syllogistiek, geraffineerde scholastiek, kortom het is hetzelfde in de sociologie als in de kennistheorie, dezelfde reactionaire inhoud achter hetzelfde schreeuwerige

uithangbord.

Laten we nu de Russische machisten eens bekijken.

2. Hoe Bogdanow Marx verbetert en 'verder ontwikkelt'

In zijn artikel *De ontwikkeling van het leven in de natuur en de maatschappij* (1902, zie *Uit de psychologie van de maatschappij*, blz. 35 e.v.) citeert Bogdanow de bekende passage uit het voorwoord bij *Zur Kritik* waarin 'de grootste socioloog', d.w.z. Marx, de grondslagen van het historische materialisme ontvouwt. Marx citerend verklaart Bogdanow dat 'de oude formulering van het historische monisme, hoewel zij in grondslag juist blijft, ons al niet meer volkomen bevredigt' (37). De schrijver wil dus de theorie *uitgaande van de grondslagen van deze zelfde theorie* corrigeren of ze verder ontwikkelen. De belangrijkste conclusie van de schrijver luidt als volgt:

'Wij hebben aangetoond dat de maatschappelijke vormen tot het omvangrijke *geslacht* van de biologische aanpassingen behoren. Daarmee hebben wij echter nog niet het gebied van de maatschappelijke vormen bepaald: voor een definitie moet men niet alleen het *geslacht*, maar ook de *soort* vaststellen... In hun strijd om het bestaan kunnen de mensen zich niet anders verenigen dan met behulp van het *bewustzijn*: zonder bewustzijn bestaat er geen gemeenschap. Dus *is het sociale leven in al zijn verschijningen een bewust psychisch leven*... De socialiteit is onafscheidelijk van het bewustzijn. *Het maatschappelijke zijn en het maatschappelijke bewustzijn zijn in de precieze betekenis van deze woorden identiek*' (blz. 50, 51, cursief van Bogdanow).

Reeds Orthodox heeft er op gewezen dat deze conclusie niets met het marxisme gemeen heeft (*Filosofische schetsen*, St. Peterburg 1906, blz. 183 en daarvoor). Maar Bogdanow heeft simpelweg met een scheldpartij geantwoord door over een *fout* in het citaat te keer te gaan. In plaats van 'in de precieze betekenis van deze woorden' had Orthodox 'in de volle betekenis' geciteerd. Er is dus een fout gemaakt en de schrijver had het volste recht die te verbeteren, maar om naar aanleiding hiervan over een 'vervalsing', een 'insinuatie' enz. te gaan schreeuwen (*Empiriomonisme*, boek III, blz. XLIV), dat betekent eenvoudig met armzalige woord en het wezen van de meningsverschillen te willen *verdoezelen*. Bogdanow mag een nog zo 'precieze' betekenis van de woorden 'maatschappelijk zijn' en 'maatschappelijk bewustzijn' uitdenken, het blijft onbetwistbaar dat de door ons aangehaalde stelling van hem onjuist is. Het maatschappelijke zijn en het maatschappelijke bewustzijn zijn niet identiek, precies zoals zijn in het algemeen en bewustzijn in het algemeen niet identiek zijn. Uit het feit dat de mensen als bewuste wezens maatschappelijk verkeer aangaan *volgt geenszins* dat het maatschappelijke bewustzijn identiek is met het maatschappelijke zijn. Terwijl de mensen met elkaar in verkeer treden, zijn zij er zich in alle enigszins gecompliceerde maatschappelijke formaties - en vooral in de kapitalistische

maatschappelijke formatie - *niet van bewust* wat voor maatschappelijke verhoudingen daardoor tot stand komen, volgens welke wetten deze zich ontwikkelen enz. De boer die graan verkoopt treedt bijvoorbeeld op de wereldmarkt in 'verkeer' met de wereldgraanproducenten, maar hij is zich daarvan niet bewust. Evenmin als hij zich van de maatschappelijke betrekkingen bewust is die uit de ruil ontstaan. Het maatschappelijke bewustzijn *weerspiegelt* het maatschappelijke zijn, dat is de leer van Marx. Een weerspiegeling kan een bij benadering nauwkeurige kopie van het weerspiegelde zijn, maar het is onzinnig om hierbij over identiteit te spreken. Het bewustzijn *weerspiegelt* in het algemeen het zijn, dat is de algemene stelling van het *hele* materialisme. Het is onmogelijk de directe en *onverbrekelijke* samenhang daarvan met de stelling van het historische materialisme: het maatschappelijke bewustzijn *weerspiegelt* het maatschappelijke zijn, niet te zien.

Bogdanows poging Marx ongemerkt 'in de geest van zijn grondslagen' te verbeteren en verder te ontwikkelen is een duidelijke verdraaiing van deze *materialistische* grondslagen in de geest van het *idealisme*. Het zou belachelijk zijn dit te willen ontkennen. Laten wij eens terugdenken aan de uiteenzetting van het empiriokriticisme door Bazarow (geen empiriomonisme - hoe zou dat kunnen! Er bestaat immers tussen de beide 'systemen' zulk een enorm, zulk een geweldig onderscheid!): 'De zinnelijke voorstelling *is juist* de buiten ons bestaande werkelijkheid'. Dat is duidelijk de theorie over de identiteit van bewustzijn en zijn. Denken wij verder aan de formulering van W. Schuppe, de immanentiefilosoof (die even vurig bij hoog en bij laag zwoer dat hij geen idealist is als Bazarow en co. en even beslist als Bogdanow de 'precieze' betekenis van zijn woorden onderstreepte): 'Het zijn is bewustzijn'. Vergelijk nu hiermee eens de weerlegging van het historische materialisme van Marx door de immanentiefilosoof Schubert-Soldern: 'Ieder materieel productieproces is steeds een bewustzijnsproces vals de waarnemer ervan... Kennistheoretisch is dus niet het uiterlijke productieproces het *primaire* (prius), maar het subject, respectievelijk de subjecten of, met andere woorden: ook het zuiver materiële productieproces voert (ons) niet uit de algemene bewustzijnsverband (Bewusstseinszusammenhang)'. Zie het aangehaalde boek: *Das menschliche Glück und die soziale Frage*, blz. 293 en 295-296.

Bogdanow kan de materialisten wegens de 'verdraaiing van zijn gedachten' zoveel verwensen als hij wil, maar verwensingen kunnen totaal niets aan het simpele en duidelijke feit veranderen. De correctie op Marx en de verdere ontwikkeling van Marx - zogenaamd in de geest van Marx - door de 'empiriomonist' Bogdanow onderscheidt zich door *niets essentieels* van de weerlegging van Marx door de idealist en kennistheoretische solipsist Schubert-Soldern. Bogdanow verzekert dat hij geen idealist; is, Schubert-Soldern verzekert dat hij een realist is (Bazarow heeft dat zelfs geloofd). In onze tijd moet een filosoof zichzelf wel voor een 'realist' en voor een 'vijand van het idealisme' uitgeven. Het is tijd dit in te zien,

mijne heren machisten!

Zowel de immanentiefilosofen als de empiriocritici plus de empiriomonisten twisten met elkaar over bijzonderheden, over details, over de formulering van het *idealisme*. Wij daarentegen verwerpen *bij voorbaat* alle grondslagen van hun filosofie, die deze drie-eenheid gemeen heeft. Bogdanow mag, terwijl hij *alle gevolgtrekkingen* van Marx aanvaardt, in de beste zin en met de beste bedoelingen de ‘identiteit’ van het maatschappelijke zijn en het maatschappelijke bewustzijn prediken - wij zullen zeggen: Bogdanow minus het ‘empiriomonisme’ (juister, minus het machisme) is een marxist. Want deze theorie van de identiteit van het maatschappelijke zijn en het maatschappelijke bewustzijn is *klinkklare nonsens*, is een *uitgesproken reactionaire* theorie. Wanneer sommige mensen haar met het marxisme en met een marxistische gedragslijn trachten te verzoenen, dan moeten wij erkennen dat deze mensen beter zijn dan hun theorieën, maar wij mogen de ergerlijke theoretische verdraaiingen van het marxisme niet rechtvaardigen.

Bogdanow verzoent zijn theorie met de gevolgtrekkingen van Marx door aan deze gevolgtrekkingen de meest elementaire consequenties op te offeren. Iedere afzonderlijke producent in de wereldhuishouding is er zich van bewust dat hij bijdraagt tot bepaalde veranderingen in de techniek van de productie; iedere warenbezitter is er zich van bewust dat hij bepaalde producten tegen andere ruilt, maar deze producent en deze warenbezitter zijn zich er niet van bewust dat zij daardoor het *maatschappelijke zijn* veranderen. Geen 70 Marxen hadden de som van al deze veranderingen in al hun vertakkingen in de kapitalistische wereldhuishouding kunnen omvatten. Het hoogste wat er bereikt kon worden was het ontdekken van de *wetten* van deze veranderingen, het aan het licht brengen van de voornaamste en fundamentele trekken van de *objectieve* logica van deze veranderingen en van hun historische ontwikkeling - objectief niet in de zin dat er een maatschappij van bewuste wezens, van mensen, zou kunnen bestaan en zich zou kunnen ontwikkelen onafhankelijk van het bestaan van bewuste wezens (deze ongerijmdheid *onderstreept* Bogdanow juist met zijn ‘theorie’), maar in de zin dat het maatschappelijke zijn *onafhankelijk is van het maatschappelijke bewustzijn* van de mensen. Uit het feit dat u leeft en werkt, kinderen baart en producten voortbrengt en die ruilt - daaruit ontstaat een objectief noodzakelijke keten van gebeurtenissen, een keten van de ontwikkeling die onafhankelijk is van uw *maatschappelijke* bewustzijn en die door dit bewustzijn nooit ten volle wordt omvat. De hoogste taak van de mensheid bestaat hierin om deze objectieve logica van de economische evolutie (de evolutie van het maatschappelijke zijn) in algemene grondtrekken te vatten, teneinde *daaraan* haar maatschappelijke bewustzijn en dat van de vooraanstaande klassen van alle kapitalistische landen zo duidelijk, zo klaar en zo kritisch mogelijk aan te passen.

Dat alles erkent Bogdanow. Wat betekent dat? Dit betekent dat zijn theorie van de ‘identiteit van het

maatschappelijke zijn en het maatschappelijke bewustzijn' *in werkelijkheid* door hem overboord wordt geworpen, terwijl er een inhoudloos scholastisch aanhangsel overblijft, even inhoudloos, dood en waardeloos als de 'theorie van de universele substitutie' of de leer van de 'elementen', van de 'introjectie' of hoe de hele overige machistische nonsens dan ook mag heten. Maar 'de dode grijpt de levende', het dode scholastische aanhangsel maakt de filosofie van Bogdanow *tegen zijn wil en onafhankelijk van zijn bewustzijn tot een dienstbaar werktuig* van de Schubert-Solderns en de overige reactionairen, die op duizenderlei wijzen van honderden professorenkatheders *juist* dit dode uitgeven voor het levende en het verbreiden om het levende te verstikken. Bogdanow is persoonlijk een gezworen vijand van iedere reactie, speciaal van de burgerlijke reactie; de 'substitutie' van Bogdanow en zijn theorie van de identiteit van het maatschappelijke zijn en het maatschappelijke bewustzijn *dienen* deze reactie. Dat is een treurig feit, maar het is een feit.

Het materialisme in het algemeen erkent het objectief reële zijn (de materie), dat onafhankelijk is van het bewustzijn, de gevoelens, de ervaring enz. van de mensheid. Het historische materialisme erkent het maatschappelijke zijn onafhankelijk van het maatschappelijke bewustzijn van de mensheid. Het bewustzijn is zowel hier als daar alleen maar de weerspiegeling van het zijn, in het beste geval een bij benadering juiste (adequate, ideaal-exacte) weerspiegeling. Men kan uit deze filosofie van het marxisme uit één stuk niet één enkele belangrijke stelling, niet één enkel essentieel deel wegnemen zonder dat men zich van de objectieve waarheid verwijderd en zonder in de armen van de burgerlijk-reactionaire leugen te vallen.

Hier zijn nog een paar voorbeelden van de manier waarop het dode filosofische idealisme de levende marxist Bogdanow grijpt.

Het artikel *Wat is idealisme?* uit 1901 (terz. pl., blz. 11 e.v.): 'Wij komen tot de volgende conclusie: zowel daar, waar de mensen in hun uitspraken over de vooruitgang overeenstemmen, als daar, waar zij verschillen, blijft de aan de idee van de vooruitgang ten grondslag liggende theorie dezelfde: *de groeiende volheid en harmonie van het bewustzijnsleven*. Dat is de objectieve inhoud van het begrip van de vooruitgang... Wanneer wij nu de door ons verkregen psychologische uitdrukking van de idee van de vooruitgang vergelijken met de vroeger verkondigde biologische' ('biologisch wordt *als vooruitgang het aangroeien van de som van het leven genoemd*', blz. 14), 'dan kunnen wij er ons zonder moeite van overtuigen dat de eerste volkomen met de tweede samenvalt en daarvan kan worden afgeleid... Daar het maatschappelijke leven tot het psychische leven van de leden van de maatschappij kan worden gereduceerd, blijft ook hier de inhoud van de idee van de vooruitgang dezelfde: de groei van de volheid en de harmonie van het leven; alleen moet men er aan toevoegen: van het *sociale* leven van de mensen. Een

andere inhoud heeft de idee van de sociale vooruitgang natuurlijk nooit gehad en kan zij ook niet hebben' (blz. 16).

'Wij hebben gevonden... dat het idealisme de overwinning van de meer sociale stemmingen over de minder sociale stemmingen in de ziel van de mens uitdrukt, dat het ideaal van de vooruitgang een weerspiegeling is van de tendens tot sociale vooruitgang in de idealistische psychika. (blz. 32).

Het hoeft niet worden gezegd dat in heel dit spel met biologie en sociologie nog *geen greintje* marxisme aanwezig is. Men kan bij Spencer en bij Michailowski definities vinden - zoveel als men maar wil - die niet slechter zijn en die niets bepalen buiten de 'goede bedoelingen' van de schrijver en die het *totale wanbegrip* aantonen over 'wat idealisme is' en wat materialisme.

Het derde boek van het *Empiriomonisme*, het artikel *De sociale selectie (Grondslagen van de methode)*, 1906. De schrijver begint met de mededeling dat hij de 'eclectische sociaal-biologische pogingen van Lange, Ferri, Woltmann en vele anderen' (blz. 1) verwerpt en op blz. 15 wordt al de volgende conclusie van het 'onderzoek' ontvouwd: 'Wij kunnen de fundamentele samenhang tussen de energetica en de sociale selectie op de volgende wijze formuleren:

Iedere handeling van de sociale selectie is een vermeerdering of een vermindering van de energie van het maatschappelijke complex, waarop die handeling betrekking heeft. In het eerste geval hebben we te maken met een "positieve selectie", in het tweede met een "negatieve" (cursief van de schrijver).

En een dergelijke onuitsprekelijke absurditeit wordt voor marxisme uitgegeven! Kan men zich iets onvruchtbaarder, meer doods en scholastischer voorstellen dan zo'n aan elkaar rijgen van biologische en energetische woordjes, die op het gebied van de sociale wetenschappen hoegenaamd niets geven en niets kunnen geven? Geen schijn van een concreet economisch onderzoek, geen toespeling op de *methode* van Marx, op de methode van de dialectiek en de wereldbeschouwing van het materialisme, maar een simpel *uitdenken* van definities en pogingen om die bij de kant-en-klare conclusies van het marxisme aan te passen. 'Het snelle toenemen van de productiekrachten van de kapitalistische maatschappij vormt ongetwijfeld een vergroting van de energie van het maatschappelijke geheel...' - de tweede helft van deze zin is ongetwijfeld een eenvoudige herhaling van de eerste helft, uitgedrukt in inhoudloze termen die het vraagstuk schijnen te 'verdiepen', maar die in feite *geen haar* verschillen van de eclecticische biologisch-sociologische pogingen van Lange en co.! - 'maar het disharmonische karakter van dit proces leidt er toe dat het met een "crisis", met een enorme verspilling van productiekrachten, met een scherpe vermindering van de energie eindigt; de positieve selectie wordt vervangen door een negatieve' (18).

Is dat soms geen Lange? Er wordt op de kant-en-klare gevolgtrekkingen over crises een biologisch-

energetisch etiket geplakt, zonder er een druppel concreet materiaal aan toe te voegen en zonder de aard van de crises te verklaren. Dat is allemaal zeer goed bedoeld, want de schrijver wil de gevolgtrekkingen van Marx bekrachtigen en verdiepen, maar in feite *verwatert* hij die door een onverdraaglijk vervelende, dode scholastiek. ‘Marxistisch’ is hier alleen de *herhaling* van een van te voren bekende gevolgtrekking, maar de hele ‘nieuwe’ motivering ervan, deze hele ‘*sociale energetica*’ (34) en ‘sociale selectie’ is eenvoudig een *aaneenrijgen van woorden* en niets anders dan een hoon op het marxisme.

Bogdanow houdt zich helemaal niet met een marxistisch onderzoek bezig, maar met het verkleden van de reeds door dit onderzoek verkregen resultaten in het kostuum van de biologische en energetische terminologie. Heel deze poging is van begin tot eind totaal onbruikbaar, want de toepassing van de begrippen ‘selectie’, ‘assimilatie en desassimilatie’ van de energie, van de energetische balans en dergelijke meer, op het gebied van de sociale wetenschap is een *inhoudloze frase*. In feite is het *niet mogelijk* met behulp van deze begrippen een onderzoek naar de maatschappelijke verschijnselen te verrichten en opheldering te geven over de *methode* van de sociale wetenschappen. Niets is gemakkelijker dan een ‘energetisch’ of ‘biologisch-sociologisch’ etiket op verschijnselen als de crises, revoluties, klassenstrijd enz. te plakken, maar niets is tevens onvruchtbaarder, scholastischer en dodender dan deze bezigheid. Niet hierin ligt het wezen van de zaak, dat Bogdanow hierbij *al* zijn resultaten en conclusies of ‘bijna’ alle (wij hebben immers de ‘correctie’ gezien bij het vraagstuk van de verhouding van het maatschappelijke zijn en het maatschappelijke bewustzijn) aan Marx heeft aangepast, maar in het feit dat de *methoden* van deze aanpassing, van deze ‘sociale energetica’ door en door verkeerd zijn en zich in niets van die van Lange onderscheiden.

‘De heer Lange - schreef Marx op 27 juni 1870 aan Kugelmann (*Over de arbeiderskwestie enz.*, 2e druk) - zwaait mij grote lof toe, maar met het doel zichzelf belangrijk te maken. De heer Lange heeft namelijk een grote ontdekking gedaan. De hele geschiedenis moet slechts onder één enkele grote natuurwet worden ondergebracht. Deze natuurwet is de *frase* “struggle for life”, “strijd om het bestaan” (de uitdrukking van Darwin wordt, aldus toegepast, een frase zonder meer) en de inhoud van deze frase is de bevolkings- of veeleer de overbevolkingswet van Malthus. In plaats dus van het analyseren van de “struggle for life”, zoals hij historisch in verschillende maatschappijvormen verschijnt, behoeft men niets anders te doen dan elke concrete strijd om te zetten in de frase “struggle for life” en deze frase in de “bevolkingsfantasie” van Malthus. Men moet toegeven dat dit een zeer overtuigende methode is... voor opgeblazen, wetenschappelijk doende, hoogdravende onwetendheid en denkluïheid.’

Het wezen van de kritiek op Lange is bij Marx niet daarin gelegen dat Lange speciaal het malthusianisme’ in de sociologie introduceert, maar daarin dat het *zonder meer* overbrengen van biologische begrippen op

het terrein van de sociale wetenschappen een *frase* is. Of dit overbrengen met ‘goede’ bedoelingen geschiedt of met het doel foutieve sociologische gevolgtrekkingen te bevestigen - de frase blijft er niet minder een frase om. Ook Bogdanows ‘sociale energetica’, zijn poging tot vereniging van de leer van de sociale selectie met het marxisme, is al net zo’n frase.

Zoals in de kennistheorie Mach en Avenarius het idealisme niet verder hebben ontwikkeld, maar de *oude* idealistische dwalingen met pretentieuze terminologische onzin hebben volgepropt (‘elementen’, ‘principiële coördinatie’, ‘introjectie’ enz.), zo leidt ook het empiriokriticisme in de sociologie zelfs bij de meest oprechte sympatio voor de conclusies van het marxisme tot verdraaiing van het historische materialisme door een pretentieuze, inhoudloze energetische en biologische sofisterij.

Een historische eigenaardigheid van het hedendaagse Russische machisme (juister, van de machistische epidemie onder een deel van de sociaal-democraten) is de volgende omstandigheid. Feuerbach was ‘materialist van onderen, idealist van boven’. Hetzelfde geldt in zekere mate ook voor Büchner, Vogt, Moleschott en Dühring, met het essentiële verschil dat al deze filosofen vergeleken met Feuerbach pygmeeën en jammerlijke beunhazen waren.

Marx en Engels, die uit Feuerbach opgegroeid en in de strijd tegen beunhazen gerijpt waren, richtten natuurlijk de grootste aandacht op het uitbouwen van de filosofie van het materialisme naar boven, d.w.z. niet op de materialistische kennistheorie, maar op de materialistische opvatting van de geschiedenis. Daarom onderstreepten Marx en Engels in hun werken meer het *dialectische* materialisme dan het dialectische *materialisme* en legden zij meer de nadruk op het *historische* materialisme dan op het historische materialisme. Onze machisten, die marxisten willen heten, kwamen in een heel andere historische periode tot het marxisme, namelijk in een tijd toen de burgerlijke filosofie zich vooral op de kennistheorie specialiseerde en, nadat zij zich een paar bestanddelen van de dialectiek (bijvoorbeeld het relativisme) in een eenzijdige en verdraaide vorm eigen had gemaakt, haar hoofddoel had gericht op het verdedigen, respectievelijk het vernieuwen van het idealisme naar onderen in plaats van op het uitbouwen van het idealisme naar boven. Het positivisme in het algemeen en het machisme in het bijzonder hielden zich tenminste veel meer bezig met een geraffineerde vervalsing van de kennistheorie, waarbij zij het materialisme nabootsten en het idealisme achter een pseudo-materialistische terminologie verborgen, en schonken naar verhouding weinig aandacht aan de filosofie van de historie. Onze machisten hebben het marxisme niet begrepen, omdat het hun, om het zo te zeggen, beschoren was het *van een andere kant* te benaderen, en zij maakten zich de economische en historische theorie van Marx eigen - en soms maakten zij zich die niet zo zeer eigen, doch leerden die veeleer van buiten - zonder dat hun de grondslagen, d.w.z. het filosofische materialisme, duidelijk werden. Het komt hierop neer dat Bogdanow en co. binnenste

buiten gekeerde Russische Büchners en Dührings genoemd moeten worden. Zij zouden materialisten van boven willen zijn, maar weten zich niet van het verwarde idealisme te bevrijden! ‘Van boven’ vindt men bij Bogdanow historisch materialisme, weliswaar een vulgair en sterk door het idealisme aangevreten historisch materialisme, ‘van onderen’ idealisme, verkleed in marxistische termen, nagebootst met marxistische woordjes. ‘Sociaal-georganiseerde ervaring’, ‘collectief arbeidsproces’ zijn marxistische woorden, maar dat alles zijn *alleen maar woorden*, waarachter zich een idealistische filosofie verbergt die verklaart dat de dingen complexen van ‘elementen’, van gevoelens zijn, dat de buitenwereld een ‘ervaring’ of een ‘empiriosymbool’ van de mensheid is, dat de fysieke natuur een uit het ‘psychische’ ‘afgeleid iets’ is enz. enz.

Een steeds geraffineerdere vervalsing van het marxisme, steeds geraffineerdere smokkelwaar in de vorm van anti-materialistische stellingen in plaats van marxisme - dat is het wat het moderne revisionisme kenmerkt, zowel in de politieke economie en in de vraagstukken van de tactiek en in de filosofie in het algemeen, als inde kennistheorie en de sociologie.

3. Over de ‘grondslagen van de sociale filosofie’ van Soeworow

De *Bijdragen “tot” de filosofie van het marxisme*, die met het bovengenoemde artikel van kameraad S. Soeworow eindigen, vormen juist wegens het collectieve karakter van het boek een buitengewoon welriekend boeket. Wanneer voor u gemeenschappelijk en naast elkaar optreden: Bazarow, die zegt dat volgens Engels ‘de zinnelijke voorstelling juist de buiten ons bestaande werkelijkheid is’; Berman, die de dialectiek van Marx en Engels voor mystiek verklaart; Loenatsjarski, die tot de religie doordraaft; Joesjkewitsj, die de ‘logos in de irrationele stroom van het gegevene’ brengt; Bogdanow, die het idealisme de filosofie van het marxisme noemt; Gelfond, die J. Dietzgen van materialisme zuivert, en tenslotte S. Soeworow met zijn artikel *De grondslagen van de sociale filosofie*, dan bespeurt u onmiddellijk de ‘geest’ van de nieuwe lijn. De kwantiteit is in de kwaliteit omgeslagen. De ‘zoekenden’, die tot nu toe ieder voor zichzelf in afzonderlijke artikelen en boeken hadden gezocht, treden hier met een waar pronunciamento op. De partiële meningsverschillen onder hen worden door het feit zelf van het collectieve optreden *tegen* (en niet ‘tot’) de filosofie van het marxisme uitgewist, en de reactionaire trekken van het machisme als stroming worden duidelijk.

Het artikel van Soeworow is onder deze omstandigheden des te interessanter, omdat de schrijver empiriomonist noch empiriocriticus, maar eenvoudig een ‘realist’ is - hem verbindt dus met het overige gezelschap niet datgene, wat Bazarow, Joesjkewitsj, Bogdanow als filosofen onderscheidt, maar datgene, wat zij allen *tegen* het dialectische materialisme gemeen hebben. Een vergelijking van de sociologische beschouwingen van deze ‘realist’ met die van de empiriomonist zal ons helpen een schets te geven van

hun *gemeenschappelijke* tendentie.

Soeworow schrijft: 'In de gradatie van de wetten die het wereldproces regelen kan men de bijzondere en gecompliceerde tot algemene en eenvoudige wetten reduceren, en zij allen zijn onderworpen aan de universele wet van de ontwikkeling, *aan de wet van de economie van de krachten*. Het wezen van deze wet bestaat hierin, *dat ieder systeem van krachten des te beter in staat is zichzelf te handhaven en zich te ontwikkelen, hoe geringer daarin het verbruik is, hoe groter de accumulatie is en hoe beter het verbruik de accumulatie dient*. De vormen van labiel evenwicht, die van oudsher de idee van de objectieve doelmatigheid hebben verwekt (het zonnestelsel, de kringloop van alle verschijnselen op aarde, het levensproces), vormen en ontwikkelen zich juist krachtens de besparing en accumulatie van de daarin voorhanden energie, krachtens hun innerlijke economie. De wet van de economie van de krachten is het bindende en regelende beginsel van iedere ontwikkeling, zowel van de anorganische, alsook van de biologische en de sociale ontwikkeling' (blz. 293, cursief van de schrijver).

Het is merkwaardig hoe gemakkelijk onze 'positivisten' en 'realisten' 'universele wetten' bakken! Het is alleen maar jammer dat deze wetten hoegenaamd niet beter zijn dan die welke Eugen Dühring zo makkelijk en snel bakte. De 'universele wet' van Soeworow is een even inhoudloze, opgeblazen frase als de universele wetten van Dühring. Probeer deze wet maar eens toe te passen op de eerste van de drie door de schrijver genoemde gebieden, op de anorganische ontwikkeling. U zult zien dat het u niet zal lukken om, *buiten* de wet van het behoud en de omzetting van de energie, hierbij de een of andere 'economie van de krachten' toe te passen, en dan nog wel 'universeel'. Maar de wet van het 'behoud van de energie' heeft de schrijver al uitgezonderd en al van te voren (blz. 292) een bijzondere wet genoemd [126]. Wat bleef er nu behalve deze wet op het gebied van de anorganische ontwikkeling over? Waar zijnde aanvullingen of complicaties of nieuwe ontdekkingen of nieuwe feiten, die het de schrijver mogelijk gemaakt hebben de wet van het behoud en de omzetting van de energie in een wet van de 'economie van de krachten' te veranderen (te 'vervolmaken')? Zulke feiten of ontdekkingen zijn niet voorhanden en Soeworow heeft er ook geen kik over gegeven. Hij heeft eenvoudig - uit gewichtigdoenerij, zoals de Bazarow bij Toergenjew placht te zeggen - met de pen gezwaaid en ons een nieuwe 'universele wet' van de 'reëel-monistische filosofie voorgeschoteld (blz. 292). Kijk eens wat voor kerels wij zijn! Zijn wij soms minder dan Dühring?

Men neme het tweede gebied van de ontwikkeling, het gebied van de biologie. Is hier bij de ontwikkeling van de organismen door middel van de strijd om het bestaan en de selectie, de wet van de economie van de krachten of de 'wet' van de verspilling van de krachten universeel? Dat doet er niet toe. Terwille van de 'reëel-monistische filosofie' mag men de 'zin' van een universele wet op het ene gebied zó en op het

andere gebied weer anders opvatten, bijvoorbeeld als de ontwikkeling van de *hogere* organismen uit de lagere. Het doet er niet toe of de universele wet daardoor tot een inhoudloze frase wordt, als het beginsel van het 'monisme' maar wordt gered. Maar wat het derde (het sociale) gebied betreft, kan men de 'universele wet' in een derde zin opvatten, nl. als de ontwikkeling van de productiekrachten. Daarvoor is het immers een 'universele wet' - men kan eronder verstaan wat men wil.

'Hoewel de sociale wetenschap nog jong is, heeft *zij* toch al een solide basis en afgesloten generalisaties; in de loop van de 19de eeuw heeft zij zich tot theoretische hoogte ontwikkeld - en dat is de voornaamste verdienste van Marx. Hij heeft de sociale wetenschap tot de rang van een sociale theorie verheven...?' Engels heeft gezegd dat Marx het socialisme van een utopie tot een wetenschap heeft gemaakt, maar voor Soeworow is dat te weinig. Het zal nog sterker klinken wanneer wij ook nog *een onderscheid gaan maken tussen de theorie en de wetenschap* (bestond er vóór Marx wel een sociale wetenschap?) - het doet er niet toe of dit onderscheid al of geen zin heeft!

'...nadat hij de grondwet van de sociale dynamiek had vastgesteld, volgens welke de evolutie van de productiekrachten het bepalende beginsel van de gehele economische en maatschappelijke ontwikkeling is. De ontwikkeling van de productiekrachten beantwoordt echter aan de groei van de productiviteit van de arbeid, aan de relatieve vermindering van het verbruik en de vermeerdering van de accumulatie van de energie...' (Kijk, hoe vruchtbaar de 'reëel-monistische filosofie' is: er wordt ons een nieuwe, energetische motivering van het marxisme gegeven!)'... dat is een economisch beginsel. Op deze wijze legde Marx aan de sociale theorie het beginsel van de economie van de krachten ten grondslag.

Dit 'op deze wijze' heeft waarlijk zijn gelijke niet! Laat ons *dus, omdat* er bij Marx een politieke economie bestaat, naar aanleiding daarvan het woord 'economie' herkauwen en de producten van het herkauwen 'reëel-monistische filosofie' noemen!

Nee, Marx heeft aan zijn theorie geen beginsel van de economie van de krachten ten grondslag gelegd. Dat is nonsens, uitgedacht door mensen die de lauweren van Eugen Dühring niet met rust kunnen laten. Marx heeft een volmaakt nauwkeurige bepaling van het begrip groei van de productiekrachten gegeven en het concrete proces van die groei bestudeerd. Maar Soeworow heeft een nieuw woordje uitgedacht - en wel op zeer ongelukkige wijze - om een door Marx geanalyseerd begrip aan te duiden; de zaak wordt daardoor alleen maar verward. Want wat 'economie van de krachten' eigenlijk betekent, hoe men die meten en hoe men dit begrip toepassen moet, welke precieze en bepaalde feiten hiertoe behoren - dat heeft Soeworow niet verklaard en dat kan hij ook niet verklaren omdat het warhoofderij is. Maar luister verder:

...Deze wet van de maatschappelijke economie is niet alleen het principe van de innerlijke eenheid van de sociale wetenschap' (begrijpt u er iets van, waarde lezer?), 'maar ook de verbindingsschakel tussen de

sociale theorie en de algemene theorie van het zijn' (blz. 294).

Zo, zo! S. Soeworow heeft dus de 'algemene theorie van het zijn' opnieuw ontdekt, nadat zij al verschillende malen in de meest verschillende vormen door talrijke vertegenwoordigers van de filosofische scholastiek was ontdekt! Wij feliciteren de Russische machisten met de nieuwe 'algemene theorie van het zijn'! Laten we hopen dat zij hun eerstvolgend collectieve werk helemaal zullen wijden aan de motivering en ontwikkeling van deze grote ontdekking!

Welke voorstelling van de theorie van Marx er bij onze vertegenwoordiger van de realistische of reëel-monistische filosofie uit de bus komt, kan men aan het volgende voorbeeld zien. 'In het algemeen vormen de productiekrachten van de mensen een genetische gradatie' (oef!) 'en bestaan zij uit hun arbeidsenergie, uit ondergeschikt gemaakte elementaire krachten, uit de door de cultuur veranderde natuur en uit werktuigen, die de techniek van de productie vormen... Ten aanzien van het arbeidsproces vervullen deze krachten een zuiver economische functie: zij besparen arbeidsenergie en verhogen de productiviteit van haar toepassing' (blz. 298). De productiekrachten vervullen een economische functie ten aanzien van het arbeidsproces! Dat is precies hetzelfde als wanneer men zou zeggen: de levenskrachten vervullen een levensfunctie ten aanzien van het levensproces. Dat is geen weergave van Marx, maar een verontreiniging van het marxisme met een ongelooflijke woordenafval.

Al het vuil in het artikel van Soeworow kan ik niet opsommen. 'De socialisatie van een klasse drukt zich uit in de groei van haar collectieve macht zowel over de mensen als over hun eigendom...' (blz. 313). 'De klassenstrijd is gericht op het instellen van vormen van evenwicht tussen de maatschappelijke krachten' (blz. 322)... Sociale onenigheid, vijandschap en strijd zijn in wezen negatieve, anti-maatschappelijke verschijnselen. 'De sociale vooruitgang is volgens zijn fundamentele inhoud de groei van de socialiteit, van de sociale verbondenheid van de mensen' (328). Men zou boekdelen kunnen vullen met zulke collecties van banaliteiten - en de vertegenwoordigers van de burgerlijke sociologie doen dat dan ook. Maar het gaat toch echt te ver, wanneer men dit wil doen doorgaan voor filosofie van het marxisme. Als Soeworows artikel nu een poging was om het marxisme te populariseren, dan zou men hem niet al te streng mogen beoordelen; iedereen zou dan toegeven dat de bedoelingen van de schrijver goed waren, maar dat zijn poging totaal is mislukt en dat zou alles zijn. Maar wanneer een groep machisten ons zoiets voorschotelt met de titel 'De grondslagen van de sociale filosofie' en wanneer wij dezelfde methoden voor de 'verdere ontwikkeling' van het marxisme aantreffen in Bogdanows filosofische geschriften, dan dringt zich onvermijdelijk de conclusie op dat er een onverbreekelijk verband bestaat tussen de reactionaire kennistheorie en de krampachtige reactionaire inspanningen op het gebied van de sociologie.

4. Partijen in de filosofie en filosofische warhoofden

Ons rest nog de kwestie om de verhouding van het machisme tot de religie onder het oog te zien. Dit vraagstuk breidt zich echter uit tot de vraag of er wel partijen in de filosofie bestaan en welke betekenis de onpartijdigheid in de filosofie heeft.

In de loop van de hele voorafgaande uiteenzetting, bij ieder door ons aangeroerd vraagstuk van de kennistheorie, bij ieder filosofisch vraagstuk dat door de nieuwe fysica aan de orde werd gesteld, hebben wij de strijd kunnen vaststellen tussen *het materialisme* en *het idealisme*. Achter een hoop nieuwe terminologische slimmigheden, achter het puin van een geleerde scholastiek vinden wij steeds zonder uitzondering *twee* fundamentele richtingen bij de oplossing van de filosofische vraagstukken. Of men de natuur, de materie, het fysieke, de buitenwereld als het primaire moet nemen en het bewustzijn, de geest, de gewaarwording (de ervaring, volgens de heden ten dage *verbreide* terminologie), het psychische en dergelijke voor het secundaire moet houden - dat is het fundamentele vraagstuk dat de filosofen *in feite in twee grote kampen* blijft verdelen. De bron van de duizenden en duizenden fouten en verwardheden op dit gebied ligt juist hierin, dat men achter het uiterlijk van de termen, definities, scholastische kronkels en sofistieke knepen deze twee fundamentele tendenties *over het hoofd ziet* (Bogdanow, bijvoorbeeld, wil zijn idealisme niet erkennen, omdat hij in plaats van de - zogenaamd 'metafysische' - begrippen 'natuur' en 'geest' de 'ervaringsbegrippen' fysiek en psychisch nam. Een woordje is veranderd!).

De genialiteit van Marx en Engels bestaat juist hierin dat zij in de loop van een zeer lange periode, *bijna een halve eeuw*, het materialisme hebben ontwikkeld, één fundamentele filosofische richting vooruit hebben gedreven en niet zijn blijven stilstaan bij het herhalen van al opgeloste kennistheoretische vraagstukken, maar het materialisme consequent hebben ontwikkeld, hebben aangetoond *hoe* men *ditzelfde* materialisme op het gebied van de sociale wetenschappen moet toepassen en onbarmhartig de nonsens, de pretentieuze opgeblazen wartaal, de talrijke pogingen om een 'nieuwe' lijn in de filosofie te 'ontdekken' en een 'nieuwe' richting enz. uit te denken als rommel hebben weggeveegd. Marx en Engels hebben gedurende hun hele werkzaamheid het sofistieke karakter van dergelijke pogingen, het scholastieke spel met nieuwe filosofische 'ismen', het verdoezelen van het wezen van de kwestie door ingewikkelde trucs en het onvermogen om de strijd van de beide fundamentele kennistheoretische richtingen te begrijpen. en duidelijk uit te beelden, steeds gebrandmerkt en onverbiddelijk bestreden.

Wij zeiden: bijna een halve eeuw. Inderdaad, al in 1843, toen Marx pas begon Marx te worden, d.w.z. de grondvester van het socialisme als wetenschap, de grondvester van het *moderne materialisme* dat onmetelijk rijker aan inhoud, onvergelijkelijker consequenter is dan alle voorafgaande vormen van het materialisme - al in die tijd heeft Marx met verbazingwekkende duidelijkheid de grondlijnen van de

filosofie aangegeven. K. Grün citeert een brief van 20 oktober 1843 van Marx aan Feuerbach, waarin Marx deze voorstelt in de *Deutsch-Französische Jahrbücher* een artikel tegen Schelling te schrijven. Deze Schelling is een blaaskaak, schrijft Marx, met zijn pretenties om alle vroegere filosofische richtingen te willen omvatten en overtreffen. Schelling ‘roept de Franse romantici en mystici toe: ik ben de eenheid van filosofie en theologie; de Franse materialisten: ik ben de eenheid van vlees en idee; de Franse sceptici: ik ben de vernietiger van de dogmatiek’.[\[127\]](#) Dat de ‘sceptici’, of zij zich nu humeïsten of kantianen (in de 20ste eeuw machisten) noemen, tegen de ‘dogmatiek’ zowel van het materialisme als van het idealisme te keer gaan, dat zag Marx reeds toen, en zonder zich door een van de duizend armzalige filosofische systeempjes te laten afleiden wist hij via Feuerbach rechtstreeks de materialistische weg tegen het idealisme in te slaan. Dertig jaar later, in het nawoord bij de tweede druk van het eerste deel van *Het Kapitaal*, stelt Marx even helder en precies *zijn materialisme* tegenover het *idealisme* (d.w.z. het meest consequente en ontwikkelde idealisme) van Hegel, terwijl hij met verachting het ‘positivisme’ van Comte afwijst en de moderne filosofen, die zich verbeelden Hegel te hebben vernietigd, terwijl zij in werkelijkheid de voor-hegeliaanse fouten van Kant en Hume herhaalden, jammerlijke epigonen noemt. In zijn brief aan Kugelmann van 27 juni 1870 behandelt Marx ‘Büchner, Lange, Dühring, Fechner enz.’ even geringschattend, omdat zij Hegels dialectiek niet konden begrijpen en Hegel uit de hoogte behandelden.[\[128\]](#) Men neme tenslotte de afzonderlijke filosofische opmerkingen van Marx in *Het Kapitaal* en in zijn andere werken - overal vindt men een *onveranderlijk* grondmotief: verdediging van het *materialisme* en verachtelijke spot over iedere verdoezeling, iedere verwardheid, iedere afwijking naar het *idealisme*. Deze twee radicaal aan elkaar tegengestelde richtingen zijn de spil van *alle* filosofische opmerkingen van Marx - van het standpunt van de professorale filosofie zijn in deze ‘beperktheid’ en ‘eenzijdigheid’ juist de gebreken van deze opmerkingen gelegen. In werkelijkheid is juist dit bewust voorbijgaan aan de tweeslachtige projecten ter verzoening van materialisme en idealisme de geweldige verdienste van Marx, die op een streng afgebakende filosofische weg *voorwaarts* ging.

Geheel in de geest van Marx en in nauwe samenwerking met hem stelt Engels in al zijn filosofische werken, bij *alle* vraagstukken kort en duidelijk de materialistische en de idealistische lijn tegenover elkaar, zonder in 1878 zomin als in 1888 en 1892 de eindeloze pogingen serieus te nemen om de ‘eenzijdigheid’ van het materialisme en het idealisme ‘te boven te komen’ en een nieuwe *lijn* van het een of andere ‘positivisme’, ‘realisme’ of een dergelijke professorale kwakzalverij te verkondigen. De hele strijd tegen Dühring voerde Engels *geheel en al* onder de leus van het consequent hooghouden van het materialisme, waarbij hij de materialist Dühring beschuldigde van het verdoezelen van het wezen van de zaak onder een vloed van woorden, van fraseologie, van een beschouwingwijze die een concessie aan het idealisme, het overgaan naar de positie van het idealisme tot uitdrukking bracht. Hetzij tot het einde toe

consequent materialisme, hetzij de leugen en de warhoofderij van het filosofische idealisme - zó wordt de kwestie in *iedere paragraaf* van de *Anti-Dühring* gesteld, en alleen mensen met door de reactionaire professorale filosofie al aangevreten hersenen vermogen dit niet te zien. Tot en met het jaar 1894, toen het laatste voorwoord bij de door de schrijver nog eens doorgeziene en voor de laatste maal bijgewerkte *Anti-Dühring* werd geschreven, bleef Engels, die èn de nieuwe filosofie èn de nieuwe natuurwetenschap was blijven volgen, met zijn vroegere beslistheid op zijn heldere en vaste standpunt staan en bleef hij de rommel van de nieuwe systemen en systeempjes wegvagen.

Dat Engels van de nieuwe filosofie op de hoogte was kan men uit *Ludwig Feuerbach* zien. In het voorwoord uit 1888 wordt zelfs gesproken over een verschijnsel als de wedergeboorte van de klassieke Duitse filosofie in Engeland en Scandinavië; voor het heersende neokantianisme en het humeïsme heeft Engels echter (zowel in het voorbericht als in de tekst van het boek) alleen maar woorden van de grootste minachting over. Het is volkomen duidelijk dat Engels, die zag hoe de oude, pre-hegeliaanse fouten van het kantianisme en het humeïsme werden herhaald in de *in de mode zijnde* Duitse en Engelse filosofie, bereid was iets goeds te verwachten zelfs *van een wending* (in Engeland en Scandinavië) *naar Hegel*, in de hoop dat de grote idealist en dialecticus zou bijdragen tot de ontmaskering van de bekrompen idealistische en metafysische dwalingen.

Zonder op een beschouwing van het grote aantal schakeringen van het neokantianisme in Duitsland en van het humeïsme in Engeland in te gaan, verwerpt Engels *bij voorbaat* hun fundamentele afwijking van het materialisme. Engels noemt de *hele richting* van beide scholen ‘*wetenschappelijk een stap terug*’. En hoe beoordeelt hij de ongetwijfeld ‘positivistische’, vanuit het standpunt van de gangbare terminologie ongetwijfeld ‘realistische’ tendentie van deze neokantianen en humeïsten, van wie hij bijvoorbeeld Huxley zeker moest kennen? Dit ‘positivisme’ en dit ‘realisme’, dat een eindeloos aantal warhoofden verleide en nog verleidt, verklaarde Engels voor een *in het beste geval filisterachtige methode om het materialisme heimelijk binnen te smokkelen*, terwijl men het in het openbaar beschimpt en verloochent! Het is voldoende ook maar een klein beetje na te denken over *zulk* een beoordeling van Th. Huxley, de zeer grote natuuronderzoeker en onvergelijkkelijk veel realistischer realist en positiever positivist dan Mach, Avenarius en co., om te begrijpen met hoeveel verachting Engels de tegenwoordige geestdrift van een groepje marxisten voor het ‘nieuwste positivisme’ of het ‘nieuwste realisme’ enz. zou hebben opgenomen.

Marx en Engels waren van het begin tot het einde partijdig in de filosofie, zij wisten de afwijkingen van het materialisme en de toegevendheid van alle mogelijke ‘nieuwste’ richtingen tegenover het idealisme en het fideïsme aan het licht te brengen. Daarom beoordeelden zij Huxley *uitsluitend* vanuit het standpunt

van het consequent hooghouden van het materialisme. Daarom verweten zij Feuerbach dat hij het materialisme niet tot het einde toe heeft hooggehouden, dat hij het materialisme wegens de fouten van enkele materialisten heeft laten vallen, dat hij tegen de religie streed met het doel haar te vernieuwen of een nieuwe religie uit te denken, dat hij zich in de sociologie niet wist te bevrijden van de idealistische frase en geen materialist wist te worden.

En deze grootste en meest waardevolle traditie van zijn leermeesters wist J. Dietzgen volkomen naar waarde te schatten en over te nemen, van welke aard bepaalde fouten in zijn uiteenzetting van het dialectische materialisme ook mogen zijn. J. Dietzgen heeft veel gezondigd door zijn onhandige afwijkingen van het materialisme, maar hij heeft nooit gepoogd zich principieel ervan te distantieren en een 'nieuwe' vlag te hijsen; steeds heeft hij op het beslissende moment standvastig en categorisch verklaard: ik ben materialist, onze filosofie is materialistisch. 'Van alle partijen', zei onze Josef Dietzgen terecht, 'is de partij van het midden de afschuwelijkste... Zoals in de politiek de partijen zich meer en meer in slechts twee kampen groeperen... zo valt ook de wetenschap in twee fundamentele klassen (Generalklassen) uiteen: in metafysici daar en fysici of materialisten hier.'[\[129\]](#) De tussenschakels en de naar compromissen snakkende kwakzalvers van allerlei slag, spiritualisten, sensualisten, realisten enz. enz., vallen onderweg in de een of andere stroming. Wij sturen aan op de beslistheid, op de klaarheid. Idealisten [\[130\]](#) noemen zich de reactionairen die de aftocht blazen (Retraitebläser); materialisten moeten zich al degenen noemen, die er naar streven het menselijke verstand te bevrijden van de metafysische tovenarij... Als wij de beide partijen met het vaste en het vloeibare vergelijken, dan ligt het papperige in het midden'.[\[131\]](#)

Heel juist! De 'realisten' enz., met inbegrip van de 'positivisten', machisten enz., dat alles is een jammerlijke pap, de *verachtelijke partij van het midden* in de filosofie, welke bij ieder afzonderlijk vraagstuk de materialistische en de idealistische richtingen door elkaar haalt. De poging aan deze beide fundamentele richtingen in de filosofie te ontkomen is niets anders dan 'naar compromissen snakkende kwakzalverij'.

J. Dietzgen twijfelde er niet in het minst aan dat het 'wetenschappelijke papendom' van de idealistische filosofie zonder meer het voorportaal tot het rechtstreekse papendom is. 'Het wetenschappelijke papendom - schreef hij - poogt het religieuze papendom serieus hulp te verlenen? (l.c., 51) 'In het bijzonder vormt het gebied van de kennistheorie, het niet-begrijpen van de menselijke geest zo'n luizennest (Lausgrube)', waarin de verschillende papen 'hun eigen eieren leggen'. 'Gediplomeerde lakeien' met redevoeringen over 'ideële goederen', die met een opgeschroefd (geschraubter) idealisme volksbedrog plegen' (53), - dat zijn voor J. Dietzgen de professoren in de filosofie. 'Zoals onze lieve heer

zijn antipode in de duivel heeft, zo heeft de kathedepaap (Kathederpfaffe) zijn tegenvoeter in de materialist'. De materialistische kennistheorie is 'een universeel wapen tegen het religieuze geloof. (55) - en niet alleen 'notoir' tegen de 'formele, de gewone religie van de papen, maar ook tegen de zuiverste, verhevenste professorale religie van benevelde (benebelter) idealisten' (58).

Tegenover de 'halfheid' van de vrijdenkende professoren was Dietzgen bereid de voorkeur te geven aan de 'oude religieuze eerbaarheid' (69). Daar 'heerst systeem', daar vindt men hele mensen, die theorie en praktijk niet uit elkaar scheuren. 'De filosofie is geen wetenschap, maar een middel tegen de sociaal-democratie' (107) voor de heren professoren. 'Zij, die zich filosofen noemen, professoren en privaatsdocenten, zitten ondanks hun schijnbare vrijdenkerij meer of minder vast in het bijgeloof, in de mystiek... en vormen ten opzichte van de sociaal-democratie... één enkele reactionaire massa' (108). 'Teneinde de rechte weg te kunnen bewandelen, zonder zich door allerlei religieus en filosofisch koeterwaals (Welsch) van de wijs te laten brengen moet men de onjuiste weg aller onjuiste wegen (den Holzweg der Holzwege), dat is filosofie, bestuderen.' (103).

En werp nu eens vanuit het standpunt van de partijen in de filosofie een blik op Mach, Avenarius en hun school. O, deze heren *beroemen zich op hun onpartijdigheid*, en als zij al antipoden hebben, dan alleen één enkele en wel *alleen maar de materialist*. Als een rode draad loopt door *alle* geschriften van alle machisten de stompzinige aanmatiging boven het materialisme en het idealisme 'verheven te zijn', deze 'verouderde' tegenstelling te overwinnen, terwijl *in werkelijkheid* dit gehele gezelschap *ieder ogenblik* bij het idealisme terechtkomt en voortdurend en onvervaard tegen het materialisme strijdt. De geraffineerde kennistheoretische kronkels van een Avenarius blijven een professoraal bedenksel, een poging om een kleine 'eigen' filosofensekte te stichten, *in werkelijkheid* is echter bij de algemene constellatie van de strijd tussen de ideeën en de richtingen van de moderne maatschappij de *objectieve* rol van deze kennistheoretische slimmigheden enkel en alleen deze: de weg vrij te maken voor het idealisme en het fideïsme en hieraan trouwe diensten te verlenen. Het is toch echt geen toeval dat zowel de Engelse spiritualisten van het slag van Ward, als de Franse neocritici, die Mach om zijn strijd tegen het materialisme loven, en de Duitse immanentiefilosofen zich alleen aan het kleine schooltje van de empiriocritici vastklampen! De formule van J. Dietzgen: 'gediplomeerde lakeien van het fideïsme treft, wat Mach, Avenarius en heel hun school betreft, de spijker precies op zijn kop [\[132\]](#).

Het ongeluk van de Russische machisten die zich voorgenomen hebben het machisme met het marxisme te 'verzoenen', is juist dat zij zich op de reactionaire professoren in de filosofie hebben verlaten en daardoor op het hellende vlak zijn terechtgekomen. De methoden van de diverse pogingen Marx verder te ontwikkelen en aan te vullen, waren nogal naïef. Als ze Ostwald lezen, geloven ze Ostwald, geven ze

Ostwald weer en noemen dat marxisme. Lezen ze Mach, dan geloven ze Mach, geven Mach weer en noemen dat marxisme. Lezen ze Poincaré, dan geloven ze Poincaré, geven Poincaré weer en noemen dat marxisme! Van *geen enkele* van deze professoren, die op de speciale gebieden van de chemie, de geschiedenis, de fysica zeer waardevol werk kunnen leveren, *mag men ook maar een woord geloven* zodra er van filosofie sprake is. Waarom? Om dezelfde reden waarom men van *geen enkele* professor in de economie, die op het gebied van het speciale feitenonderzoek zeer waardevol werk kan leveren, *ook maar één woord* mag geloven zodra er van de algemene theorie van de politieke economie sprake is. Want deze laatste is precies zo'n *partijdige* wetenschap in de moderne maatschappij als de kennistheorie. Over het algemeen zijn de professoren in de economie niets anders dan geleerde knechten van de klasse der kapitalisten, en de professoren in de filosofie geleerde knechten van de theologen.

De taak van de marxisten is zowel hier als daar het vermogen op te brengen zich de resultaten, die door deze 'knechten' worden behaald, eigen te maken en te verwerken (u kunt b.v. bij de studie van de nieuwe economische verschijnselen geen stap doen zonder de werken van deze knechten te gebruiken), het vermogen op te brengen hun reactionaire tendenties te verwerpen, de *eigen* lijn te volgen en *de hele lijn* van de ons vijandige krachten en klassen te bestrijden. Juist dit echter hebben onze machisten, die slaafs de reactionaire professorale filosofie volgen, niet vermogen te doen. 'Misschien vergissen wij ons, maar wij zoeken', schreef Loenatsjarski uit naam van de schrijvers van de *Bijdragen*. Niet u zoekt, naar *u wordt gezocht*, dat is juist de ellende! Niet u treedt vanuit uw, d.w.z. vanuit het marxistische standpunt (want u wilt toch zo graag marxist zijn) elke wending van de burgerlijk-filosofische mode tegemoet, maar deze mode komt tot u, zij dwingt u haar nieuwe vervalsingen in de geest van het idealisme op, vandaag à la Ostwald, morgen à la Mach, overmorgen à la Poincaré. De zotte 'theoretische' knepen (met 'energetica', 'elementen' 'introjectie' enz.) die u naïef gelooft, blijven binnen de grenzen van een heel beperkt miniatuurschooltje, terwijl hun ideële en *maatschappelijke tendens* onmiddellijk door de Wards, de neocritici, de immanentiefilosofen, door de Lopatins, door de pragmatici wordt opgevangen en *dienstbaar gemaakt*. De geestdrift voor het empiriokriticisme en het 'fysische' idealisme vervliegt even snel als de geestdrift voor het neokantianisme en het 'fysiologische' idealisme, maar het fideïsme zoekt bij iedere dergelijke uiting van geestdrift zijn buit, waarbij het op duizend verschillende manieren zijn knepen wijzigt ten bate van het filosofische idealisme.

De verhouding tot de religie en de verhouding tot de natuurwetenschap illustreren voortreffelijk hoe de burgerlijke reactie in haar klassenbelang *in feite* gebruik maakt van het empiriokriticisme.

Neem het eerste vraagstuk. Bent u soms van mening dat het een toeval is dat Loenatsjarski in dit collectieve werk *tegen* de filosofie van het marxisme tot de 'vergoddelijking van de hoogste menselijke

potenties' en tot het 'religieuze atheïsme' enz. [133] is doorgedraafd? Een dergelijke mening kan alleen ontstaan zijn doordat de Russische machisten het publiek verkeerd hebben geïnformeerd over de *gehele* machistische stroming in Europa en over de verhouding van deze stroming tot de religie. Deze verhouding heeft niet alleen niets gemeen met die van Marx, Engels, J. Dietzgen en niet eens met die van Feuerbach ten opzichte van de religie, maar zij is daarvan *rechtstreeks het tegendeel*, te beginnen met de verklaring van Petzoldt dat het empiriokriticisme 'niet in strijd is met het theïsme, noch met het atheïsme' (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, I, 351) of van Mach 'dat de godsdienstige opvatting een privé-zaak is, tot en met het *openlijke fideïsme*, met de onverbloemde geest van de Zwarte Honderd, zowel van een Cornelius die Mach prijst en die door Mach wordt geprezen, als van een Carus en van alle immanentiefilosofen. De neutraliteit van een *filosoof* ten aanzien van dit vraagstuk is *reeds* lakeiendom tegenover het fideïsme. Boven de neutraliteit komen Mach en Avenarius niet uit en zij kunnen er tengevolge van de uitgangspunten van hun kennistheorie ook niet bovenuit komen.

Zodra u de ons in de gewaarwording gegeven objectieve realiteit ontkent, hebt u elk wapen tegen het fideïsme al verloren, want u bent dan al tot het agnosticisme of het subjectivisme afgezakt, en meer heeft het ook niet nodig. Wanneer de zintuiglijke wereld een objectieve realiteit is, dan is voor iedere andere 'realiteit' of quasi-realiteit (men herinneren zich dat Bazarow heeft geloofd aan het 'realisme' van de immanentiefilosofen, die God voor een 'reëel begrip' verklaren) de deur gesloten. Wanneer de wereld in beweging zijnde materie is, kan en moet men haar permanent bestuderen in de eindeloos gecompliceerde en gedetailleerde verschijnselen en vertakkingen van *deze* beweging, van de beweging van *deze* materie, want buiten deze, buiten de 'fysieke' aan iedereen bekende buitenwereld kan er niets bestaan. Vijandschap tegen het materialisme, massa's laster over de materialisten, dat alles is in het geciviliseerde en democratische Europa aan de orde van de dag. Dat is vandaag nog het geval. Dat alles wordt het publiek onthouden door de Russische machisten, die *niet één enkele keer* hebben gepoogd de uitvallen van Mach, Avenarius, Petzoldt en co. tegen het materialisme heel eenvoudig te vergelijken met de verklaring van Feuerbach, Marx, Engels en J. Dietzgen *ten gunste* van het materialisme.

Maar het 'verheimelijken' van de betrekkingen van Mach en Avenarius tot het fideïsme zal niets helpen. De feiten spreken voor zichzelf. Geen krachtsinspanning ter wereld is in staat deze reactionaire professoren los te rukken van de schandpaal waaraan de omhelzingen van een Ward, van de neocritici, van Schuppe, Schubert-Soldern, Leclair, de pragmatisten enz. hen hebben genageld. En de invloed van de zo-even genoemde personen als filosofen en professoren, de mate van verbreiding van hun ideeën onder het 'beschaafde', d.w.z. het burgerlijke publiek, de door hen geschapen speciale literatuur zijn tienmaal groter, rijker dan die van het bijzondere schooltje van Mach en Avenarius. Het schooltje bewijst bepaalde personen echter uitstekende diensten. Men bedient zich van het schooltje al naar behoefte.

De smadelijke dingen, waartoe Loenatsjarski is afgezakt, zijn geen uitzondering, maar het voortbrengsel van het empiriokriticisme, van het Russische en ook van het Duitse. Men kan ze niet met de ‘goede bedoelingen’ van de schrijver, met de ‘bijzondere betekenis’ van zijn woorden verdedigen: zou deze betekenis een directe en gewone, d.w.z. een rechtstreeks fideïstische zijn, dan zouden wij helemaal niet met de schrijver discussiëren, want er zou geen enkele marxist worden gevonden, wie dergelijke verklaringen *niet* zouden nopen Anatoli Loenatsjarski *geheel en al* op één lijn te stellen met Peter Stroewe. Wanneer dat niet het geval is (en het is *nog* niet het geval) dan is dat uitsluitend aan de omstandigheden te danken, dat wij de ‘bijzondere’ betekenis zien, en *zolang er nog een basis* voor een kameraadschappelijke strijd *voorhanden is, zullen wij deze strijd ook voeren*. Hierin ligt juist het smadelijke van de verklaringen van Loenatsjarski, dat hij ze met zijn ‘goede’ bedoelingen *kon* verbinden, want dat is juist het erge van zijn ‘theorie’, dat zij *zulke* middelen of *zulke* gevolgtrekkingen ter realisering van de ‘goede’ bedoelingen toelaat. Het is juist de ellende dat de ‘goede’ bedoelingen *in het beste geval* een subjectieve aangelegenheid van Jan, Piet en Klaas blijven, terwijl de *maatschappelijke betekenis* van dergelijke verklaringen onvoorwaardelijk en onbetwistbaar is en door generlei voorbehoud of verklaringen kan worden verzwakt.

Men moet blind zijn om de geestelijke verwantschap tussen de ‘vergoddelijking van de hoogste menselijke potenties’ bij Loenatsjarski en de ‘universele substitutie’ van het psychische voor de gehele fysieke natuur bij Bogdanow niet te zien. Het is één en dezelfde gedachte, in het ene geval voornamelijk vanuit esthetisch, in het andere vanuit kennistheoretisch standpunt uitgedrukt. De ‘substitutie’ *vergoddelijkt* immers *reeds stilzwijgend* en van een andere kant tot de zaak komend, ‘de hoogste menselijke potenties’, daar zij het ‘psychische’ van de mens losrukt en het onmetelijk uitgebreide, abstracte, goddelijk-dode ‘psychische in het algemeen’ in de plaats van *de gehele fysieke natuur* stelt. En de ‘Logos’ van Joesjkewitsj, die in de ‘irrationele stroom van het gegeven’ wordt gebracht?

Geef de duivel een vinger - en hij neemt de hele hand. Onze machisten zijn allemaal tot idealisme, d.w.z. tot een verzwakt, geraffineerd fideïsme, vervallen sinds het ogenblik dat zij de ‘gewaarwording’ niet voor de afbeelding van de buitenwereld, maar voor een bijzonder ‘element’ gingen houden. Niemands gewaarwording, niemands psyche, niemands geest, niemands wil: daartoe moest men onvermijdelijk afzakken, wanneer men de materialistische theorie niet erkent, volgens welke het menselijke bewustzijn de objectief reële buitenwereld *weerspiegelt*.

5. Ernst Haeckel en Ernst Mach

Laten we eens bekijken in welke verhouding het machisme *als filosofische stroming* tot de natuurwetenschap staat. Het hele machisme *strijdt* van begin tot einde tegen de ‘metafysica’ van de

natuurwetenschap, waarbij het onder deze naam het *natuurhistorische materialisme* verstaat, d.w.z. de elementaire, niet-gekende, niet-omlijnde, filosofisch onbewuste overtuiging van de overweldigende meerderheid der natuuronderzoekers van de objectieve realiteit van de zich in ons bewustzijn weerspiegelende buitenwereld. En dit *feit* verzwijgen onze machisten opzettelijk, terwijl zij het *onverbrekelijke* verband van het elementaire materialisme der natuuronderzoekers met het *filosofische materialisme* als richting, dat reeds lang bekend is en door Marx en Engels honderdmaal werd bevestigd, verdoezelen of verwarren.

Men neme Avenarius. Al in zijn eerste werk *Filosofie als het denken van de wereld volgens het principe van het geringste krachtsverbruik*, verschenen in 1876, bestrijdt hij de ‘metafysica van de natuurwetenschap’ d.w.z. het natuurwetenschappelijke materialisme en hij bestreed het, zoals hij dat zelf in 1891 erkende (zonder echter zijn opvattingen te ‘corrigeren’ 1), vanuit het standpunt van het kennistheoretische idealisme.

Men neme Mach. Sinds 1872 - of zelfs nog vroeger - tot aan 1906 strijdt hij onveranderlijk tegen de metafysica in de natuurwetenschap, waarbij hij evenwel gewetensvol genoeg is om te erkennen dat er wel ‘een hele reeks van filosofen’ (onder wie de immanentiefilosofen) met hem meegaan, maar slechts ‘*zeer weinig* natuuronderzoekers’ (*Analyse van de Gevoelens*, blz. 9). In 1906 erkent Mach even gewetensvol dat ‘de meeste natuuronderzoekers aan het materialisme vasthouden’. (*Erkenntnis und Irrtum*, 2e druk, blz. 4.).

Men neme Petzoldt. In 1900 verkondigt hij: ‘de natuurwetenschappen zelf zijn nog geheel en al (ganz und gar) doordrongen van de metafysica’. ‘Hun ervaring moet dus eerst worden gezuiverd’ (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, deel 1, blz. 343). Wij weten dat Avenarius en Petzoldt de ervaring ‘zuiveren’ van iedere erkenning van de ons in de gevoelens gegeven objectieve realiteit. In 1904 verklaart Petzoldt dat ‘de mechanistische wereldbeschouwing van de moderne natuuronderzoeker in het wezen van de zaak niet beter is dan die van de oude Indiërs’. ‘Het is hetzelfde of de wereld door een fabelachtige olifant of door een even fabelachtige schare van kennistheoretisch reëel gedachte, dus niet enkel als beelden (bloss bildlich) gebruikte, moleculen en atomen wordt gedragen’ (dl. 11, blz. 176).

Men neme Willy, de enige onder de machisten die fatsoenlijk genoeg is zich voor de verwantschap met immanentiefilosofen te schamen. Ook hij verklaart in 1905: ‘Ook de natuurwetenschap is tenslotte in velerlei opzicht een autoriteit, waarvan wij ons moeten bevrijden’ (*Gegen die Schulweisheit*, blz. 158).

Dat is *je reinste obscurantisme*, onmiskkenbaar reactionair gedoe. Het beschouwen van de atomen, moleculen, elektronen enz. als een bij benadering juiste weerspiegeling in ons hoofd van de *objectief reële beweging van de materie* - dat zou hetzelfde moeten zijn als het geloof aan een olifant die de wereld

zou dragen! Het spreekt vanzelf dat de immanentiefilosofen zich *met beide handen* hebben vastgeklampt aan een dergelijke *obscurant*, gekleed in het hansworstenkostuum van een in de mode zijnde positivist. Er is *geen enkele* immanentiefilosoof die niet briesend van woede over de ‘metafysica’ van de natuurwetenschap het materialisme van de natuuronderzoekers zou aanvallen, *juist wegens deze erkenning* door de natuuronderzoekers van de objectieve realiteit van de materie (en haar deeltjes), van de tijd, de ruimte, de wetmatigheid van de natuur enz. enz. Al lang voor de nieuwe ontdekkingen in de fysica, die het ‘fysische idealisme’ hebben verwekt, streed Leclair, steunend op Mach tegen, ‘de overwegend materialistische richting (Grundzug) van de moderne natuurwetenschap’ (titel van § 6 in *Der Realismus usw.* 1879), trok Schubert-Soldern tegen de metafysica van de natuurwetenschap van leer (titel van hoofdstuk II in *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, 1884) en vocht Rehmke tegen het natuurwetenschappelijke ‘materialisme’, deze ‘*metafysica van de straat*’ (*Philosophie und Kantianismus*, 1882, blz. 17) enz. enz.

En de immanentiefilosofen trokken heel terecht uit deze *machistische* idee van de metafysica van het natuurwetenschappelijke materialisme *directe en openlijke* fideïstische conclusies. Wanneer de natuurwetenschap ons in haar theorieën niet de objectieve realiteit schetst, maar slechts metaforen, symbolen, vormen van de menselijke ervaring enz., dan is het volstrekt onbetwistbaar dat de mensheid het recht heeft op een ander gebied voor zichzelf *niet minder ‘reële* begrippen’ van het slag van God enz. te scheppen.

De filosofie van de natuuronderzoeker Mach verhoudt zich tot de natuurwetenschap als de kus van de christen Judas tot Christus. Mach verraadt op precies dezelfde wijze de natuurwetenschap aan het fideïsme door in de grond van de zaak naar de kant van het filosofische idealisme over te lopen. Machs verloochening van het natuurwetenschappelijke materialisme is in ieder opzicht een reactionair verschijnsel; wij hebben dat aanschouwelijk genoeg gezien toen wij het hadden over de strijd van de ‘fysische idealisten’ tegen de meerderheid van de natuuronderzoekers die op het standpunt van de oude filosofie blijven staan. Wij zullen dat nog duidelijker zien, wanneer wij de beroemde natuuronderzoeker Ernst Haeckel vergelijken met de (onder het reactionaire kleinburgerdom) beroemde filosoof Ernst Mach.

De storm, die *De wereldraadselen* van E. Haeckel in alle geciviliseerde landen hebben opgeroepen, heeft enerzijds bijzonder plastisch de *partijdigheid* van de filosofie in de tegenwoordige maatschappij laten zien en aan de andere kant ook de werkelijke maatschappelijke betekenis van de strijd van het materialisme tegen het idealisme en het agnosticisme. De *honderdduizenden* exemplaren van het boek, dat terstond in alle talen werd vertaald en speciaal in goedkope drukken verbreiding vond, hebben aanschouwelijk aangetoond dat dit boek ‘in het volk is gedrongen’ en dat er *massa’s* lezers zijn die door

E. Haeckel in één klap naar zijn kant zijn overgehaald. Het populaire boekje werd een wapen in de klassenstrijd. De professoren in de filosofie en de theologie in alle landen op aarde begonnen in duizend en één toonaarden Haeckel te smaden en trachtten hem te vernietigen. De beroemde Engelse natuurkundige Lodge nam het op zich God tegen Haeckel te verdedigen. Een Russische fysicus, de heer Chwolson, begaf zich naar Duitsland om daar een gemene, aartsreactionaire brochure tegen Haeckel te publiceren en de eerwaardige heren filisters te verzekeren, dat heden ten dage niet de hele natuurwetenschap op het standpunt van het 'naïeve realisme' staat [134]. Talloos zijn de theologen die tegen Haeckel te velde trokken. Er bestaan geen scheldwoorden die de officiële professoren in de filosofie Haeckel niet naar het hoofd hebben geslingerd [135]. Het is grappig om te zien hoe bij deze in dode scholastiek uitgedroogde mummies misschien voor de eerste keer in hun leven de ogen beginnen te gloeien, hoe hun wangen rood worden van de oorvijgen die Ernst Haeckel hun heeft gegeven. De priesters van de zuivere wetenschap en van de schijnbaar abstractste theorie grommen letterlijk van woede, en in al dit gebrul van de aarstreactionairen in de filosofie (van de idealist Paulsen, de immanentiefilosof Rehmke, de kantiaan Adickes, en hoe ze verder allen mogen heten) is duidelijk een grondmotief te horen: tegen de 'metafysica' in de natuurwetenschap, tegen het 'dogmatisme', tegen de 'overdrijving van de waarde en de betekenis van de natuurwetenschap', tegen het 'natuurwetenschappelijke materialisme'. Hij is materialist, vort, grijpt de materialist, hij bedriegt het publiek door zich niet rechtstreeks materialist te noemen - dat is het wat deze eerwaarde heren professoren speciaal tot razernij brengt.

En bijzonder karakteristiek in heel deze tragikomedie [136] is de omstandigheid dat Haeckel zelf het *materialisme verloovent* en deze naam afwijst. Nog sterker, niet alleen verwerpt hij niet elke religie, hij vindt zelfs een eigen religie uit (ook zoiets als het 'atheïstische geloof' van Boelgakow of het 'religieuze atheïsme' van Loenatsjarski) en hij verdedigt *principieel* een bondgenootschap tussen de religie en de wetenschap! Waar gaat het dus om? Door welk 'noodlottig misverstand' is deze hele opwinding dan ontstaan?

Het gaat hierom, dat de filosofische naïviteit van E. Haeckel, het feit dat hij geen bepaalde partijdoeleinden heeft, zijn wens om rekening te houden met de heersende filisterachtige vooroordelen tegen het materialisme, zijn persoonlijke neiging tot verzoening en zijn voorstellen met betrekking tot de religie, dat dit alles des te plastischer de *algemene geest* van zijn boekje, de *onuitroeibaarheid* van het natuurwetenschappelijke materialisme, de *onverzoenlijkheid* ervan met de hele officiële professorale filosofie en theologie heeft doen uitkomen. Persoonlijk wil Haeckel niet met de filisters breken, maar' dat, wat hij met zo'n onwankelbaar naïeve overtuiging uiteenzet, verdraagt zich *absoluut* niet met wat voor nuances van het heersende filosofische idealisme dan ook. Al deze nuances, van de grofste reactionaire theorieën van een Hartmann tot het positivisme van Petzoldt, die zich als zeer modern, progressief en

vooraanstaand beschouwt, of tot het empiriokriticisme van Mach, *al* deze theorieën stemmen hierin overeen, dat het natuurwetenschappelijke materialisme ‘metafysica’ is, dat het erkennen van de objectieve realiteit van de theorieën en gevolgtrekkingen van de natuurwetenschap ‘allernaïefst realisme’ betekent enz. En juist voor deze ‘geheiligde’ leer van de *hele* professorale filosofie en theologie is elke bladzijde van Haeckels boek *een slag in het gezicht*. Een natuuronderzoeker, die beslist de duurzaamste, zij het ook vormloze meningen, stemmingen en tendenties van de overweldigende meerderheid van de natuuronderzoekers aan het einde van de 19e en het begin van de 20ste eeuw tot uiting bracht, heeft in één klap direct, gemakkelijk en eenvoudig datgene aan het licht gebracht, wat de professorale filosofie voor het publiek en voor zichzelf trachtte te verbergen, namelijk dat er een pijler bestaat die steeds breder en sterker wordt en waarop alle pogingen en krachtsinspanningen van de duizend-en-één schooltjes van het filosofische idealisme, het positivisme, het realisme, het empiriokriticisme en de overige warhoofderij te pletter slaan. Deze pijler is het *natuurwetenschappelijke materialisme*. De overtuiging van de ‘naïeve realisten’ (d.w.z. van de hele mensheid) dat onze gewaarwordingen afbeeldingen van de objectief-reële buitenwereld zijn wordt tot de steeds groeiende en sterker wordende overtuiging van de massa van de natuuronderzoekers.

Verloren is de zaak van de grondvesters van nieuwe filosofische schooltjes, van de uitvinders van nieuwe kennistheoretische ‘ismen’, voorgoed en hopeloos verloren. Laat hen rondom hun ‘originele’ systeempjes spartelen, laat hen een paar vereerders bezighouden met de interessante discussie of de empiriokritische Bobtsjinski dan wel de empiriomonistische Dobtsjinski het eerst ‘eh!’ heeft gezegd, laat hen, zoals de ‘immanenten’ zelfs een omvangrijke ‘speciale’ literatuur scheppen - de ontwikkelingsgang van de natuurwetenschap werpt ondanks al het weifelen en wankelen, ondanks heel de onbewustheid van het materialisme bij de natuuronderzoekers, ondanks de geestdrift van gisteren voor het in de mode zijnde ‘fysiologische idealisme’ of die van vandaag voor het ‘fysische idealisme’, alle systeempjes en kunstgrepen *overboord* en brengt steeds en steeds weer de ‘metafysica’ van het *natuurwetenschappelijke materialisme* op de voorgrond.

Hier volgt een illustratie van het hierboven gezegde aan de hand van een voorbeeld uit Haeckel. In zijn *Levenswonderen* vergelijkt de schrijver de monistische en de dualistische kennistheorie met elkaar; wij halen hier de meest interessante punten van deze vergelijking aan:

Monistische kennistheorie

Dualistische kennistheorie

3. Het kennen is een fysiologisch proces, waarvan het anatomische orgaan wordt gevormd door de hersenen.

4. Het deel van de menselijke hersenen, waarin de kennis uitsluitend tot stand komt, is een ruimtelijk begrensd gebied in de schors van de grote hersenen, het fronema.

5. Het fronema is een uiterst volmaakte dynamomachine, waarvan de aparte delen, de fronetten, uit miljoenen zielencellen (fronetale cellen) zijn samengesteld. Zoals bij ieder ander orgaan van het lichaam is ook bij dit orgaan van de geest de werkzaamheid (de 'geest') het totale resultaat van de functies van de cellen waaruit het is samengesteld.

[137]

U ziet uit dit typische brokstuk uit de werken van Haeckel, dat hij zich niet inlaat met het onderzoek van de filosofische vraagstukken en de materialistische en de idealistische kennistheorie niet tegenover elkaar weet te plaatsen. Hij *drijft de spot met alle* idealistische, ruimer, met alle speciaal filosofische knepen vanuit het standpunt van de natuurwetenschap, waarbij hij *niet eens de gedachte toelaat* dat er een andere kennistheorie dan die van het *natuurwetenschappelijke materialisme* mogelijk is. Hij drijft de spot met de filosofen vanuit het standpunt van de materialist, *zonder te bemerken* dat hij het standpunt van de materialist inneemt!

De onmachtige woede van de filosofen tegen dit almachtige materialisme is begrijpelijk. Wij hebben hierboven de uitingen van de 'echt Russische' Lopatin aangehaald. Hier volgt nu een uitlating van de heer Rudolf Willy, de meest progressieve 'empiriocriticus' en onverzoenlijke tegenstander van het idealisme (lach niet!): 'Het monisme van Haeckel is een zeer bont mengsel; het verenigt zekere natuurwetenschappelijke wetten, zoals de wet van het behoud van de energie..., met zekere scholastische substantie- en ding-op-zichzelf-overleveringen tot een chaotisch mengsel' (*Gegen die Schulweisheit*, blz. 128).

Wat heeft de woede van de eerwaardige 'nieuwste positivist' opgewekt? Tja, hij kon moeilijk anders dan boos worden toen hij meteen begreep dat vanuit het standpunt van Haeckel de grote leerstellingen van zijn meester Avenarius - bijvoorbeeld, dat de hersenen geen orgaan van het denken zijn, dat de

gewaarwordingen geen afbeeldingen van de buitenwereld zijn, dat de materie ('substantie') of het 'ding op zichzelf' geen objectieve realiteit is enz. - *puur idealistisch koeterwaals* zijn! Haeckel heeft dat weliswaar niet nadrukkelijk gezegd, want hij hield zich niet met de filosofie en ook niet met het 'empiriokriticisme' *als zodanig* bezig. Maar R. Willy moet wel inzien dat honderdduizend lezers van Haeckel honderdduizend fluimen aan het adres van de *filosofie* van Mach en Avenarius betekenen. En R. Willy veegt zich tijdig schoon - *op de wijze van Lopatin*. Want de argumenten van de heer Lopatin en die van de heer Willy, tegen ieder materialisme in het algemeen en tegen het natuurwetenschappelijke materialisme in het bijzonder, zijn *in wezen* precies dezelfde. Voor ons marxisten is het verschil tussen de heer Lopatin en de heren Willy, Petzoldt, Mach en co. niet groter dan het verschil tussen een protestantse en een katholieke theoloog.

De 'oorlog' tegen Haeckel *heeft bewezen* dat deze opvatting van ons aan de *objectieve realiteit* beantwoordt, d.w.z. aan de klassennatuur van de moderne maatschappij en haar ideële klassentendenties.

Hier komt nog een klein voorbeeld. De machist Kleinpeter heeft het in Amerika verbreide werk van Karl Snyder *Het wereldbeeld van de moderne natuurwetenschap (Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Leipzig 1905)* uit het Engels in het Duits vertaald. Dit werk zet in heldere en populaire vorm een hele reeks van de nieuwste ontdekkingen uiteen, zowel in de fysica als op andere gebieden van de natuurwetenschap. En ziet, de machist Kleinpeter was genoopt Snyder van een voorwoord te voorzien, waarin hij *voorbehouden maakt*, zoals bijvoorbeeld dat de kennistheorie van Snyder 'onbevredigend' zou zijn (blz. V). En waar gaat het om? Het gaat hierom, dat Snyder er geen ogenblik aan twijfelt dat het wereldbeeld een beeld is van hoe de materie zich beweegt en hoe '*de materie denkt*' (l.c., blz. 228). In zijn volgende werk, *De wereldmachine* (Londen en New York 1907; Karl Snyder, *The World Machine*), zegt Snyder, terwijl hij een toespeling maakt op het feit dat zijn boek aan de nagedachtenis van Democritos van Abdera is gewijd, die ongeveer van 460 - 360 v. Chr. leefde: 'Democritos werd dikwijls de stamvader van het materialisme genoemd. Dat is de school van filosofen die heden ten dage ietwat uit de mode is geraakt. Toch zal het niet overbodig zijn er gewag van te maken dat praktisch de hele moderne voortgang van onze voorstellingen over de wereld berust op de stellingen van het materialisme. Praktisch gesproken (practically speaking) zijn materialistische veronderstellingen bij het natuurwetenschappelijke onderzoek eenvoudig *onvermijdelijk* (unescapable)' (blz. 140).

'Wanneer hij wil kan hij samen met de goede bisschop Berkeley dromen dat alles een droom is. Hoe geriefelijk dit kunststukje van een geïdealiseerd idealisme ook mag zijn, toch zullen er onder ons slechts enkelen worden gevonden die, hoe zij ook verder over het probleem van de buitenwereld mogen denken, eraan twijfelen dat zij zelf bestaan; en men hoeft de dwaallichtjes van het *Ik* en het *niet-Ik* niet lang te

volgen om er zeker van te zijn dat wij op het onbewaakte ogenblik, waarop wij aannemen dat wij zelf een persoonlijkheid en een wezen zijn, een hele reeks van verschijnselen binnenlaten die ons door de zes toegangspoorten van de zintuigen toestroomt. De nevelhypothese, de theorie van het licht als een beweging van de ether, de atoomtheorie en al dergelijke dingen meer kunnen wel passend “werkhypothesen” worden genoemd, maar men moet er toch aan denken dat zij bij het ontbreken van het bewijs van het tegendeel in meerdere of mindere mate op dezelfde grondslagen berusten als de hypothese dat een wezen dat u, waarde lezer, ‘u’ noemt deze regels onderzoekend volgt’ (blz. 31-32).

Men stelle zich het bittere lot van een machist voor wanneer zijn geraffineerde lievelingsconstructies, die de natuurwetenschappelijke categorieën tot eenvoudige werkhypothesen herleiden, door de natuurkundigen aan beide kanten van de oceaan als klinkklare nonsens worden bespot! Moet men er zich soms over verwonderen dat Rudolf Willy *in 1905* tegen Democritos van leer trekt als tegen een levende vijand, waarmee hij op een uitstekende manier de *partijdigheid van de filosofie* demonstreert en zijn werkelijke positie in deze partijstrijd keer op keer openbaart? ‘Zeker’, schrijft hij, ‘Democritos was er zich niet van bewust dat de atomen en de lege ruimte alleen maar fictieve begrippen zijn, die alleen maar handlangersdiensten (blosse Handlangerdienste) verrichten en alleen bij gratie van de doelmatigheid - zolang zij bruikbaar blijken te zijn - blijven bestaan. Zo vrij was Democritos niet; maar ook onze moderne natuuronderzoekers - afgezien van enige uitzonderingen - zijn dat niet. Het geloof van de oude Democritos is ook het geloof van onze natuuronderzoekers’ (l.c., blz. 57).

Er bestaat inderdaad reden om te wanhopen! Men heeft op een volkomen ‘nieuwe manier’ - ‘empiriokritisch’ - bewezen dat zowel de ruimte als de atomen ‘werkhypothesen’ zijn, en nu drijven de natuuronderzoekers de spot met dit *berkeleyanisme* en volgen Haeckel! We zijn helemaal geen idealisten, dat is lasterpraat, wij spannen ons alleen in (tezamen met de idealisten) om de kennistheoretische lijn van Democritos te weerleggen, wij spannen ons al meer dan 2000 jaar in - en alles vergeefs! Dan blijft onze leider, Ernst Mach, niets anders over dan zijn laatste werk, het resultaat van zijn leven en zijn filosofie, *Kennis en dwaling*, aan Wilhelm Schuppe te wijden en in de tekst weemoedig op te merken, dat de meerderheid van de natuurkundigen materialisten zijn en dat ‘ook wij’ met Haeckel sympathiseren... wegens de ‘vrijheid van denken’ (blz. 14).

Hier staat deze ideoloog van het reactionaire kleinburgerdom, die de aartsreactionaire W. Schuppe *achternaloopt* en met de vrijheid van gedachte van Haeckel *sympathiseert*, wel volledig te kijk. Zo zijn ze allemaal - de humane filisters in Europa met hun sympathieën voor de vrijheid en hun ideële (politieke en economische) ingenomenheid met de Wilhelm Schuppes [138]. Onpartijdigheid in de filosofie is alleen maar een jammerlijk gemaskeerd lakeiengedoe tegenover het idealisme en het fideïsme.

Men vergelijkte tot slot de uitspraak van Franz Mehring over Haeckel, de uitspraak van een man die niet alleen marxist wil heten, maar die het ook weet te zijn. Al in 1899, toen de *Wereldraadsels* pas waren verschenen, heeft Mehring er meteen op gewezen, dat ‘Haeckels werk, zowel wat zijn minder goede, als wat zijn zeer goede kanten betreft, buitengewoon geschikt is om opheldering te verschaffen over de in de partij blijkbaar wat verwarde opvattingen over de betekenis voor de partij van zowel het *historische* materialisme, als het historische *materialisme*’.^[139] Haeckels tekortkomingen liggen hierin, dat hij geen flauwe notie heeft van het *historische* materialisme en daardoor tot een reeks van schreeuwende ongerijmdheden doordraaft, zowel over de politiek, als over de ‘monistische religie’ enz. enz. ‘Haeckel is materialist en monist, geen *historische*, maar een natuurwetenschappelijke materialist’ (terzelfder plaatse). ‘Wie zich een volledig beeld wil vormen van deze onbekwaamheid’ (van het natuurwetenschappelijke materialisme om over maatschappelijke vraagstukken mee te praten), ‘wie het inzicht tot zich wil laten doordringen dat het natuurwetenschappelijke materialisme zich tot historisch materialisme moet uitbreiden als het werkelijk een onweerstaanbaar wapen in de grote bevrijdingsstrijd van de mensheid wil zijn, die leze Haeckels boek.

Maar niet alleen ter wille daarvan moet men het lezen! Zijn buitengewoon zwakke kant hangt onverbreekelijk samen met de buitengewoon sterke kant, met de bevattelijke, heldere en tenslotte toch een onvergelykelijk groter en belangrijker deel van het boek vullende uiteenzetting, die Haeckel geeft van de ontwikkeling van de natuurwetenschappen in deze eeuw (de 19e) of, met andere woorden, van *de zegetocht van het natuurwetenschappelijke materialisme*.’^[140]

Voetnoten

^[124] *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1895, deel XIX, F. Blei, *Die Metaphysik in der Nationalökonomie*, blz. 378-390.

^[125] In dezelfde geest spreekt ook Mach zich uit voor het bureaucratische socialisme van Popper en Menger, waardoor de ‘vrijheid van het individu’ gewaarborgd blijft; daarin ‘onderscheidt het zich gunstig’ van de sociaal-democratische leer, omdat de ‘slavernij in een sociaal-democratische staat nog algemener en drukkender zou kunnen worden dan in een monarchistische of oligarchische staat’. Zie *Erkenntnis und Irrtum*, 2de druk, 1906, blz. 80 — 81.

^[126] Het is kenmerkend dat Soeworow de ontdekking van de wet van het behoud en de omzetting van de energie het ‘vaststellen van de grondstellingen van de *energetica*’ noemt (blz. 292). Heeft onze ‘realist’, die marxist wil heten, er nooit van gehoord dat zowel de vulgaire materialisten Büchner en co., als de dialectische materialist Engels juist deze wet hebben beschouwd als het vaststellen van de grondstellingen

van het *materialisme*? Heeft onze ‘realist’ erover nagedacht wat dit onderscheid betekent? 0 neen! Hij volgde alleen de nieuwe mode, praatte Ostwald na en dat is alles. Daarin ligt juist het ongeluk, dat dergelijke ‘realisten’ voor de mode capituleren, terwijl Engels bijvoorbeeld *zich de voor hem nieuwe term energie eigen maakte* en hem in 1885 (in het voorwoord bij de 2de druk van de *Anti-Dühring*) en in 1888 (in ‘D. Feuerbach’) begon toe te passen, maar hij past deze term toe in dezelfde betekenis als de begrippen ‘kracht’ en ‘beweging’ en ook in afwisseling met deze begrippen. Engels wist zijn *materialisme* te verrijken door zich een nieuwe terminologie eigen te maken. De ‘realisten’ en de overige warhoofden hebben de nieuwe term gehanteerd zonder het onderscheid tussen het materialisme en de energetica op te merken!

[127] Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, dl. I, Leipzig 1874, blz. 361.

[128] Over de positivist Beesley schrijft Marx in zijn brief van 13 december 1870: ‘Professor Beesley is comtist en als zodanig verplicht allerlei kronkels (crotchets) te laten gelden.’ Vgl. hiermee de beoordeling door Engels van de positivisten à la Huxley in 1892.

[129] Ook hier weer een onhandige, onnauwkeurige uitdrukking: in plaats van ‘metafysicus’ had er ‘idealist’ moeten worden gezegd. J. Dietzgen zelf plaatst in andere passages de metafysici tegenover de dialectici.

[130] Men lette er op hoe J. Dietzgen zichzelf al verbetert en *nauwkeuriger* verklaart wie de partij van de vijanden van het materialisme vormen.

[131] Zie het artikel: *Sociaal-democratische filosofie*, geschreven in 1876. *Kleinere philosophische Schriften*, 1903, blz. 135.

[132] Hier komt nog een voorbeeld, hoe de ruim verbreide stromingen van de reactionaire burgerlijke filosofie metterdaad het machisme uitbuiten. De ‘laatste mode’ van de allernieuwste Amerikaanse filosofie is wel het ‘pragmatisme’ (van het Griekse woord pragma - daad, handeling; filosofie van de daad). Over het pragmatisme wordt in de filosofische tijdschriften thans wel het meest gesproken. Het pragmatisme drijft de spot met zowel de metafysica van het materialisme als met die van het idealisme, prijst de ervaring en alléén de ervaring, erkent als het enige criterium de praktijk, beroept zich in het algemeen op de positivistische stroming en *steunt speciaal op Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem*, op de bewering dat de wetenschap geen ‘absolute kopie van de realiteit is’ en... leidt uit dit alles goed en wel een god af voor praktische doeleinden, alleen voor de praktijk, zonder enigerlei metafysica, zonder op een of andere manier de grenzen van de ervaring te overschrijden (vgl. William James,

Pragmatism. A new name for some old ways of thinking, New York en Londen 1907, blz. 57 en vooral 106). Het onderscheid tussen machisme en pragmatisme is van het standpunt van het materialisme even nietig en tienderangs als dat tussen empiriokriticisme en empiriomonisme. Men vergelijk alleen maar Bogdanows definitie en de pragmatische definitie van de waarheid: ‘Waarheid is voor de pragmatist een soortbegrip voor alle mogelijke bepaalde arbeidswaarden (working-values) in de ervaring.’ (Ib., blz. 68.)

[133] Bijdragen, blz. 157, 159. In de *Zagranitsjnaja Gazeta* spreekt dezelfde schrijver over het ‘wetenschappelijke socialisme in zijn religieuze betekenis’ (nr. 3, blz. 5) en in de *Obrazowanië*, jaarg. 1908, nr. 1, blz. 165, schrijft hij onomwonden: ‘Er rijpt reeds lang een nieuwe religie in mij...’

[134] O. D. Chwolson, *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot*, 1906, Vgl. blz. 80.

[135] De brochure van Heinrich Schmidt *De strijd om de Werelddraadsels* (Bonn 1900) geeft geen slecht beeld van de veldtocht van de professoren in de filosofie en de theologie tegen Haeckel. Deze brochure is nu echter alweer sterk verouderd.

[136] Een tragisch element werd in deze zaak gebracht door de aanslag op Haeckels leven in het voorjaar van dit jaar (1908). Na een reeks van anonieme brieven, waarin Haeckel met uitdrukkingen als ‘hond’, ‘goddeloze’, ‘aap’ enz. werd begroet, heeft de een of andere echte Duitse man in Jena een steen van zeer imposante afmetingen in de studeerkamer van Haeckel geslingerd.

[137] Ik gebruik de Franse vertaling: *Les merveilles de la vie*, Parijs, Schleicher, tabel I en XVI.

[138] Plechanov streefde er in zijn opmerkingen tegen het machisme niet zozeer naar Mach te weerleggen, als wel het bolsjewisme gedeeltelijk schade toe te brengen. Hij is voor deze kleinzielige en jammerlijke uitbuiting van fundamentele meningsverschillen al genoeg gestraft door twee boekjes van mensjewistische machisten.

[139] Fr. Mehring, *Die Welträtsel*, *Neue Zeit*, 1899/1900, 18. 1, 418.

[140] Fr. Mehring, *Die Welträtsel*, *Neue Zeit*, 1899/1900, 18. 1, 419.

V.I. Lenin
Materialisme en empiriokriticisme

Besluit

Een marxist dient vanuit vier gezichtspunten de beoordeling van het empiriokriticisme ter hand te nemen.

Ten eerste en vooral moet men de theoretische grondslagen van deze filosofie met die van het dialectische materialisme vergelijken. Zo'n vergelijking, waaraan de drie eerste hoofdstukken waren gewijd, toont *over de hele linie* van de kennistheoretische vraagstukken het *absoluut reactionaire wezen* van het empiriokriticisme aan, dat de oude fouten van het *idealisme* en het *agnosticisme* met nieuwe verdraaiingen, woordjes en kunstgrepen omsluiert. Alleen bij een absolute onwetendheid over wat het filosofische materialisme in het algemeen en wat de dialectische methode van Marx en Engels in het bijzonder is kan men spreken over een 'vereniging' van het empiriokriticisme met het marxisme.

Ten tweede moet men de plaats van het empiriokriticisme als een zeer kleine school van filosofen van professie onder de overige filosofische scholen van de tegenwoordige tijd bepalen. Mach en Avenarius sloegen, uitgaande van Kant, een weg in die niet naar het materialisme leidde, maar naar de tegenovergestelde kant, naar Hume en Berkeley. Terwijl Avenarius zich verbeeldde dat hij in het algemeen 'de ervaring zuiverde', zuiverde hij in feite alleen maar het agnosticisme van het kantianisme. De hele school van Mach en Avenarius gaat steeds beslister in de richting van het idealisme, en wel in nauwe eendracht met één van de meest reactionaire idealistische scholen, die van de zogenaamde immanentiefilosofen.

Ten derde moet men het onbetwistbare verband van het machisme met een school in een tak van de nieuwste natuurwetenschap in aanmerking nemen. De overweldigende meerderheid van de natuuronderzoekers in het algemeen en ook op het betrokken speciale gebied - de fysica - staat onveranderlijk aan de kant van het materialisme. De minderheid van de moderne fysici is, onder de indruk van de door de grote ontdekkingen van de laatste jaren veroorzaakte ineenstorting van de oude theorieën en van de crisis in de moderne fysica, die de betrekkelijkheid van onze kennis bijzonder aanschouwelijk liet zien, en ook ten gevolge van het uitkienen van de dialectiek, via het relativisme naar het idealisme afgezakt. Het in de mode zijnde fysische idealisme van onze dagen is een even reactionaire en even kortstondige bevlieging als het fysiologische idealisme uit een niet ver achter ons liggend verleden, dat destijds in de mode was.

Ten vierde moet men achter de kennistheoretische scholastiek van het empiriokriticisme wel de strijd zien van de partijen op het gebied van de filosofie, een strijd die in laatste instantie de tendenties en de ideologie van de vijandig tegenover elkaar staande klassen in de moderne maatschappij tot uitdrukking brengt. De nieuwste filosofie is net zo partijdig als die van 2000 jaar geleden. In het wezen van de zaak - dat door nieuwe geleerde kwakzalvers-namen of door een arm van geest zijnde onpartijdigheid wordt omsluiert - zijn de strijdende partijen het materialisme en het idealisme. Het laatste is slechts een verfijnde, geraffineerde vorm van het fideïsme, dat in volle wapenrusting voor ons staat, over geweldige

organisaties beschikt en onverpoosd op de massa's blijft inwerken, waarbij het zich ook de geringste weifeling van de filosofische gedachte te nutte maakt. Objectief, wat de klassenverhoudingen betreft, komt de rol van het empiriokriticisme geheel en al neer op het verlenen van hand- en spandiensten aan de fideïsten in hun strijd tegen het materialisme in het algemeen en tegen het historische materialisme in het bijzonder.

V.I. Lenin
Materialisme en empiriokriticisme

Aanvulling op § 1 van hoofdstuk IV. Van welke kant kritiseerde N. G. Tsjernysjewski het kantianisme?

In de eerste paragraaf van het vierde hoofdstuk hebben wij uitvoerig aangetoond dat de materialisten Kant kritiseren vanuit een standpunt, dat diametraal tegengesteld is aan dat van Mach en Avenarius. Wij achten het niet overbodig hier, al is het dan ook in het kort, te wijzen op het kennistheoretische standpunt van de grote Russische hegeliaan en materialist N. G. Tsjernysjewski.

Korte tijd na de kritiek op Kant van de Duitse leerling van Feuerbach, Albrecht Rau, trachtte de grote Russische schrijver N. G. Tsjernysjewski, eveneens een leerling van Feuerbach, voor het eerst rechtstreeks zijn verhouding zowel tot Feuerbach als tot Kant uiteen te zetten. N. G. Tsjernysjewski was al in de jaren vijftig van de vorige eeuw als een aanhanger van Feuerbach in de Russische literatuur opgetreden, maar onze censuur stond hem niet eens toe de naam van Feuerbach te noemen. In 1888 probeerde Tsjernysjewski in het voorwoord bij de voorgenomen derde druk van de *Esthetische betrekkingen van de kunst tot de werkelijkheid* rechtstreeks naar Feuerbach te verwijzen, maar de censuur stond hem ook in 1888 zelfs geen verwijzing naar Feuerbach toe! Het voorwoord verscheen pas in 1906: zie deel X, 2e gedeelte van het *Volledig verzamelde werk* van N. G. Tsjernysjewski, blz. 190 -197. In dit 'Voorwoord' wijdt N. G. Tsjernysjewski een halve bladzijde aan de kritiek op Kant en de natuuronderzoekers die in hun filosofische gevolgtrekkingen Kant volgen.

Hier komt deze opmerkelijke beschouwing van N. G. Tsjernysjewski uit 1888:

‘De naturalisten, die zich verbeelden de scheppers van alomvattende theorieën te zijn, blijven in feite alleen maar leerlingen en in de regel zelfs zwakke leerlingen van de oude denkers die de metafysische

systemen hebben geschapen en in de regel van de denkers wier systemen ten dele al door Schelling en definitief door Hegel werden afgebroken. Het is voldoende eraan te herinneren dat de meeste naturalisten, die alomvattende theorieën over de wetten van het menselijke denken probeerden te construeren, de metafysische theorie van Kant over de subjectiviteit van onze kennis herhalen'... (ter kennisneming van de Russische machisten, die alles door elkaar hebben gehaald: Tsjernysjewski blijft bij Engels ten achter voorzover hij in zijn terminologie de tegenstelling tussen materialisme en idealisme met de tegenstelling tussen metafysisch en dialectisch denken vermengt, maar Tsjernysjewski staat volkomen op het niveau van Engels voorzover hij Kant niet het realisme, maar het agnosticisme en het subjectivisme en niet het aanvaarden van het 'ding op zichzelf', maar het onvermogen om onze kennis van deze objectieve bron af te leiden verwijt)..., 'de woorden van Kant napraten dat de vormen van onze zintuiglijke waarneming geen overeenkomst hebben met de vormen van het werkelijke bestaan van de voorwerpen'... (ter kennisneming van de Russische machisten, die alles door elkaar hebben gehaald: Tsjernysjewski's kritiek op Kant staat diametraal tegenover de door de Mach-Avenarius en de immanentiefilosofen op Kant uitgeoefende kritiek, want voor Tsjernysjewski - net als voor iedere materialist - komen de vormen van onze zintuiglijke waarneming overeen met de vormen van het werkelijke, d.w.z. met het objectief reële bestaan van de voorwerpen), '...dat derhalve de werkelijk bestaande voorwerpen en hun werkelijke eigenschappen, hun werkelijke betrekkingen tot elkaar voor ons onkenbaar zijn'... (ter kennisneming van de Russische machisten, die alles door elkaar hebben gehaald: voor Tsjernysjewski - net als voor iedere materialist - bestaan de dingen, dat wil in de opgeschroefde taal van Kant uitgedrukt zeggen: de 'dingen op zichzelf', *werkelijk* en zijn zij *volkomen* voor ons kenbaar, kenbaar zowel in hun bestaan als in hun eigenschappen en in hun werkelijke betrekkingen)... 'en dat zij, wanneer zij kenbaar waren, geen voorwerp van ons denken zouden kunnen zijn, hetgeen het hele materiaal van de kennis in vormen giet, die van de vormen van het werkelijke bestaan volkomen verschillend zijn, dat ook de wetten van het denken zelf alleen maar van subjectieve betekenis zijn...' (ter kennisneming van de warhoofdige machisten: voor Tsjernysjewski - net als voor iedere materialist - zijn de wetten van het denken niet alleen van subjectieve betekenis, d.w.z. de wetten van het denken weerspiegelen de vormen van de werkelijk bestaande voorwerpen, zij komen met deze vormen volkomen overeen en verschillen daarvan niet)... 'dat er in de werkelijkheid niets van dien aard bestaat wat zich aan ons als een verbinding van oorzaak en gevolg voordoet, want er bestaat noch iets voorafgaands noch iets daarop volgenden, noch een geheel, noch delen ervan enzovoorts, enzovoorts'... (ter kennisneming van de warhoofdige machisten: voor Tsjernysjewski - net als voor iedere materialist - bestaat in de werkelijkheid datgene wat zich aan ons als een verbinding van oorzaak en gevolg voordoet, bestaat er een objectieve causaliteit of natuurlijke noodzakelijkheid)... 'Wanneer de naturalisten eens zullen ophouden deze en soortgelijke metafysische

nonsens ten beste te geven, dan zullen zij in staat zijn - en zullen zij dit waarschijnlijk ook doen - op basis van de natuurwetenschap een systeem van meer exacte en meer volledige begrippen uit te werken dan die welke door Feuerbach zijn uitgewerkt'... (Ter kennisneming van de warhoofdige machisten: Tsjernysjewski noemt *iedere* afwijking van het materialisme, in de richting van hetzij het idealisme, hetzij het agnosticisme, metafysische nonsens)...’ Maar voorlopig blijft de beste uiteenzetting van de wetenschappelijke begrippen over de zogenaamde fundamentele vraagstukken van de menselijke weetgierigheid die van Feuerbach’ (blz. 195-196). Fundamentele vraagstukken van de menselijke weetgierigheid noemt Tsjernysjewski datgene, wat in de moderne taal fundamentele vraagstukken van de kennistheorie of de gnoseologie wordt genoemd. Tsjernysjewski is de enige werkelijk grote Russische schrijver die vanaf de jaren vijftig tot en met 1888 op het peil van een afgerond filosofisch materialisme wist te blijven staan en de jammerlijke nonsens van de neokantianen, de positivisten, de machisten en de overige warhoofden van de hand wist te wijzen. Tsjernysjewski was echter niet in staat - of juist, hij kon het niet als gevolg van de achterlijkheid van het Russische leven - zich tot het dialectische materialisme van Marx en Engels te verheffen.

Geschreven van februari tot oktober 1908.

Verschenen in mei 1909 in Moskou in een afzonderlijk boek bij de uitgeverij 'Zweno'.
