

V. I. Lenin

Materialisme og Empiriokriticisme

*Kritiske bemærkninger
om en
reaktionær
filosofi¹*

Denne gengivelse af den trykte bog er suppleret med det af Carlo H. Hansen udarbejdede sagregister fra 2004.

Bogens noter er opdateret med seneste danske udgaver. Indholdsmæssigt gengives den russiske redaktions tekster.

Henviſning til Marx-Engels »Udvalgte skrifter« fra Forlaget Tiden, 1952, svarer til de senere oplag af samme værk.

FORLAGET TIDEN
1970

INDHOLDSFORTEGNELSE

FORORD TIL FØRSTE UDGAVE	5
FORORD TIL ANDEN UDGAVE	7
I STEDET FOR INDLEDNING. Hvordan nogle »marxister« gendrev materialismen i 1908 og hvordan nogle idealister gjorde det i 1710	9- 24

KAPITEL I

EMPIRIOKRITICISMENS OG DEN DIALEKTISKE MATERIALISMES ERKENDELSESTEORI. I	25-76
1. Sanseindtryk og komplekser af sanseindtryk	25
2. »Opdagelsen af verdenselementerne«	37
3. Princiialkoordination og »naiv realisme«	50
4. Eksisterede naturen før mennesket?	56
5. Tænker mennesket ved hjælp af hjernen?	67
6. Om Machs og Avenarius' solipsisme	73

KAPITEL II

EMPIRIOKRITICISMENS OG DEN DIALEKTISKE MATERIALISMES ERKENDELSESTEORI. II.	77-117
1. »Tingen i sig selv« eller V. Tjernov gendriver Friedrich Engels	77
2. Om »transcensus« eller V. Basarov »bearbejder« Engels	85
3. L. Feuerbach og J. Dietzgen om »tingen i sig selv«	94
4. Findes der en objektiv sandhed?	98
5. Absolut og relativ sandhed, eller den eklekticisme, A. Bogdanov har opdaget hos Engels	106
6. Praksis som kriterium i erkendelsesteorien	112

KAPITEL II

EMPIRIOKRITICISMENS OG DEN DIALEKTISKE MATERIALISMES ERKENDELSESTEORI. III.	118-162
1. Hvad er materie? Hvad er erfaring?	118
2. Plekhanovs fejl vedrørende begrebet »erfaring«.	124
3. Om kausalitet og nødvendighed i naturen	126
4. »Princippet tænkingens økonomi« og spørgsmålet om »verdens enhed«	141
5. Rum og tid	146
6. Frihed og nødvendighed	157

KAPITEL IV

DE FILOSOFISKE IDEALISTER SOM EMPIRIO- KRITICISMENS KAMPFÆLLER OG ARVTAGERE	163-212
1. Kritikken af kantianismen fra venstre og højre	163
2. Hvordan »empiriosymbolisten« Jusjkevitj gjorde sig lystig over »empiriokritikeren« Tjernov	172
3. Immanensfilosofferne som Machs og Avenarius' medkæmpere	176
4. Hvad udvikler empiriokriticismen sig til?	183
5. A. Bogdanovs »empiriomonisme«	191
6. »Symbolteorien« (eller hieroglyfferne) og kritikken af Helmholtz	197
7. Om to slags kritik af Dühring	202
8. Hvordan kan de reaktionære filosoffer synes om J. Dietzgen?	207

KAPITEL V

DEN NYESTE REVOLUTION I NATURVIDENSKABEN OG DEN FILOSOFISKE MATERIALISME	213-268
1. Den moderne fysiks krise	215
2. »Materien er forsvundet«	220
3. Er bevægelse uden materie tænkelig?	227
4. De to retninger i den moderne fysik og den engelske spiritualisme	234
5. De to retninger i den moderne fysik og den tyske idealisme	241
6. De to retninger i den moderne fysik og den franske fideisme	249
7. En russisk »fysisk idealist«	256
8. Den »fysiske« idealismes væsen og betydning	259

KAPITEL VI

EMPIRIOKRITICISMEN OG DEN HISTORISKE MATERIALISME	269-305
1. De tyske empiriokritikers ekskursioner i samfunds- videnskabernes område	269
2. Hvordan Bogdanov korrigerer og »videreudvikler« Marx	275
3. Om de Suvorov'ske »grundlag for den sociale filosofi«	283
4. Partier i filosofien og filosofiske dummeperere	287
5. Ernst Haeckel og Ernst Mach	297

AFSLUTNING	306
----------------------	-----

TILFØJELSE TIL § 1, KAPITEL IV. Fra hvilken side kritiserede N. G. Tjernysjevskij kantianismen?	307
--	-----

NOTER	311-324
-----------------	---------

SAGREGISTER	325-345
-----------------------	---------

FØRORD TIL FØRSTE UDGAVE

En hel række forfattere her i landet, som gerne vil kalde sig marxister, har i år foretaget et sandt felttog mod marxismens filosofi. Fire bøger, som hovedsageligt og næsten udelukkende er viet angreb på den dialektiske materialisme, har på mindre end et halvt år set dagens lys. Hertil hører først og fremmest »Essays om (? der burde have stået: imod) marxismens filosofi«, Skt. Petersborg 1908, en samling artikler af Basarov, Bogdanov, Lunatjarskij, Berman, Gelfond, Jusjkevitj og Suvorov; endvidere bøgerne: »Materialisme og kritisk realisme« af Jusjkevitj, Bermans »Dialektikken i lys af den moderne erkendelsesteori« og Valentinovs »Marxismens filosofiske bygning«.

Ingen af disse personer kan være uvidende om, at Marx og Engels snesevis af gange har betegnet deres filosofiske synspunkter som dialektisk materialisme. Og alle disse personer, som på trods af skarpe politiske meningsforskelle er forenet i fjendskab mod den dialektiske materialisme, gør samtidig krav på i filosofisk henseende at være marxister! Engels' dialektik er »mystisk«, siger Berman. Engels' synspunkter er »forældede«, henkaster Basarov i forbifarten som noget selvindlysende, materialismen må se sig gendrevet af vore dristige stridsmænd, der stolt påberåber sig den »moderne erkendelsesteori«, den »nyeste filosofi« (eller den »nyeste positivisme«), den »moderne naturvidenskabs filosofi« eller

endog »det 20. århundredes naturvidenskabelige filosofi«. Støttende sig til disse som de hævder, nyeste retninger, enes vore tilintetgørere af den dialektiske materialisme frygtløst om den rene fideisme* (hos Lunatjarskij er det tydeligst, men ingenlunde hos ham alene^{3!}). Men de mister straks modet og enhver respekt for deres egen overbevisning, når det kommer til en direkte definition af deres forhold til Marx og Engels. I praksis er det fuldstændig undsigelse af den dialektiske materialisme, d.v.s. marxismen. I ord er det endeløse krumspring og forsøg på at vige uden om sagens kerne, at tilsløre deres frafald, at erstatte materialismen som sådan med en eller anden enkelt materialist, og pure afvisning af en direkte undersøgelse af Marx' og Engels' talrige materialistiske erklæringer. Det er et sandt »oprør på knæ«, som en af marxisterne med rette indvender. Og det er en typisk filosofisk revisionisme, for kun revisionisterne har indlagt sig sørgelig berømmelse ved deres frafald fra marxismens grundlæggende anskuelser og ved deres frygt for eller manglende evne til åbent, direkte, eftertrykkeligt og klart at »gøre op« med forladte synspunkter. Når de ortodokse gik imod Marx' forældede anskuelser (f.eks. Mehring imod visse historiske betragtninger⁴), så skete det altid så konkret og omstændeligt, at man aldrig fandt det mindste tvetydige i sådanne litterære arbejder.

Men forøvrigt er der i »Essays 'om' marxismens filosofi« en enkelt sætning, der kunne minde om sandheden. Det er Lunatjarskijs: »Måske er vi (det vil sige alle medarbejdere ved »Essays«) på vildspor, men vi søger« (side 161). At første halvdel af denne sætning rummer en absolut, og anden halvdel en relativ sandhed, er noget, jeg meget indgående skal søge at påvise i denne bog, som hermed fremlægges for læseren. Jeg skal her blot indskyde, at hvis vore filosoffer undlod at tale på marxismens vegne, men i stedet talte på nogle få »søgende« marxisters vegne, så ville de udvise større agtelse både for sig selv og for marxismen.

Hvad mig selv angår, så er jeg også en »søgende« inden for filosofien. Eller rettere: i de foreliggende bemærkninger har jeg sat mig som opgave at finde frem til, hvad det er, som har ført de mennesker, der udgiver noget utroligt vildledende, forvirret og reaktionært for marxisme, i den grad på afveje.

September 1908.

Forfatteren.

* Fideismen, er en lære, som sætter tro i stedet for viden, eller som indrømmer troen vis betydning².

FORORD TIL ANDEN UDGAVE

Bortset fra enkelte rettelser i teksten adskiller denne udgave sig ikke fra den foregående. Jeg håber at den uafhængigt af polemikken med de russiske »machister« vil vise sig nyttig som en hjælp til indføring i marxismens filosofi, i den dialektiske materialisme samt i de filosofiske følgeslutninger af naturvidenskabens nyeste opdagelser. Hvad angår A. A. Bogdanovs seneste værker, som jeg ikke har haft mulighed for at gøre mig bekendt med, giver kammerat V. I. Nevskijs artikel, der bringes længere fremme, den nødvendige vejledning⁵. Kammerat V. I. Nevskij har under sit arbejde som propagandist i almindelighed og som lærer ved partiskolen i særdeleshed haft de bedste muligheder for at overbevise mig om, at det som A. A. Bogdanov udgiver for at være »proletarisk kultur«⁶, er borgerlige og reaktionære anskuelser.

2. september 1920.

N. Lenin.

I STEDET FOR INDLEDNING

Hvordan nogle »marxister« gendrev materialismen i 1908 og hvordan nogle idealister gjorde det i 1710.

Enhver, som er blot en smule kendt med den filosofiske litteratur, vil vide, at der næppe findes en eneste moderne professor i filosofi (eller teologi), som ikke direkte eller indirekte har givet sig af med at gendrive materialismen. Hundreder og tusinder af gange har man erklæret materialismen for gendrevet, og for hundrede og første og for tusinde og første gang fortsætter man den dag i dag med at gendrive den. Vore revisionister beskæftiger sig alle med materialismens gendrivelse, idet de dog giver det udseende af, at de egentlig kun gendriver materialisten Plekhanov, men ikke materialisten Engels, ikke materialisten Feuerbach og ikke J. Dietzgens materialistiske anskuelser. Og dernæst giver de det udseende af, at de gendriver materialismen ud fra den »nyere« og »moderne« positivisme⁷ og naturvidenskabs synspunkt o.l. Uden at anføre citater, som enhver, der måtte ønske det, kan finde i hundredvis af i de ovennævnte bøger, skal jeg erindre om de argumenter, hvormed Basarov, Bogdanov, Jusjkevitsj, Valentinov, Tjernov* og andre machister langer ud efter materialismen. Dette sidste udtryk (machister, red.), der som det korteste og enkleste allerede har vundet indpas i den russiske litteratur, vil jeg overalt anvende på lige fod med udtrykket »empiriokritikere«. Det er i den filosofiske litteratur** almindeligt anerkendt, at Ernst Mach

* V. Tjernov: »Filosofiske og sociologiske studier«, Moskva 1907, (russ., red.). Forfatteren er en lige så varm tilhænger af Avenarius og fjende af den dialektiske materialisme som Basarov & co.

** Se f.eks. dr. Richard Hönigswald: »Über die Lehre Humes von der Realität der Aus-sendungen«, Berlin 1904, s. 26.

i dag er den populæreste repræsentant for empiriokriticismen, mens Bogdanovs og Jusjkevitjs afvigelse fra den »rene« machisme er af aldeles underordnet betydning, som det skal vises nedenfor.

Materialisterne, siger man til os, anerkender noget utænkeligt og uerkendeligt, nemlig »tingene i sig selv«, materien »uden for erfaringen«, uden for vor erkendelse. De forfalder til den rene mysticisme ved at godtage noget hinsidigt, noget, som ligger uden for »erfaringens« og erkendelsens grænser. Ved at hævde, at materien med sin påvirkning af sanseorganer frembringer sanseindtryk, tager materialisterne noget »ukendt«, intet som grundlag, idet de jo selv erklærer vore sanser for at være den eneste erkendelseskilde. Materialisterne forfalder til »kantianisme« (Plekhanov, som anerkender eksistensen af »tingene i sig selv«, d.v.s. tingene uden for vor bevidsthed), de »dublerer« verden og prædiker »dualisme«, for bag fænomenerne ligger hos dem stadig tingen i sig selv, og bag vore sansers umiddelbare indtryk noget andet, en slags fetich, et »idol«, noget absolut, en kilde til »metafysik«, en religionens dobbeltgænger (»den hellige materie«, som Basarov siger).

Sådan er machisternes argumenter imod materialismen, som de gentages og genfortælles i forskellige tonarter af de ovennævnte forfattere.

For at efterprøve om disse argumenter er nye, og om de virkeligt kun rettes mod en enkelt russisk materialist, der skal være »henfaldet til kantianisme«, vil vi anføre detaljerede citater fra en gammel idealist, George Berkeleys værk. Disse historiske oplysninger er så meget mere nødvendige, som vi i det følgende mange gange vil komme til at henvise til Berkeley og hans retning i filosofien, for machisterne giver et urigtigt billede af både Machs forhold til Berkeley og af det væsentlige i Berkeley's filosofiske linje.

Biskop George Berkeleys værk, der udkom i året 1710 under titlen »Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*«, indledes med følgende betragtning:

»Det er klart for enhver, som betragter *genstandene* for den menneskelige erkendelse, at de enten er ideer (ideas), der umiddelbart indpræges med sanserne, eller ideer, som opfattes ved at iagttage sindets lidenskaber og handlinger, eller endelig ideer, som dannes ved hjælp af hukommelsen og fantasien... Gennem synssansen danner jeg mig ideerne om lyset og farverne, om de forskellige grader og variationer deraf. Gennem følesansen opfatter jeg hårdt og blødt, varmt og koldt, bevægelse og modstand ...

*Vol. 1 of Works, edited by A. Fraser, Oxford 1871.

Lugtesansen giver mig lugtene; smagen smagsfølelsen; hørelsen – lydene. Eftersom en række ideer kan iagttages at optræde sammen med hinanden, så betegnes de ved ét navn og betragtes som én ting. F.eks. betragter man forenet med hinanden (to go together) en bestemt farve, smag, lugt, form og konsistens – man betragter dette som en særskilt ting og benævner det med ordet *æble*; andre samlinger af ideer (collections of ideas) udgør en sten, et træ, en bog og lignende sanselige ting ...« (§ 1).

Således er indholdet i første paragraf i Berkeleys værk. Vi skal erindre om, at han lægger »hårdt, blødt, varmt, koldt, farver, smag, lugte« o.s.v. til grund for sin filosofi. For Berkeley er tingene »samlinger af ideer«, idet han ved dette sidste ord forstår netop de ovennævnte, lad os sige, kvaliteter eller sanseindtryk og ikke abstrakte tanker.

Berkeley siger videre, at der ved siden af disse »ideer eller genstande for erkendelsen« eksisterer det, som opfatter dem – »forstanden, ånden, sjælen eller *jeg*'et« (§ 2). Det siger sig selv, slutter filosofen, at »ideerne« ikke kan eksistere uden for forstanden, som opfatter dem. For at overbevise sig herom behøver man blot at tænke over betydningen af ordet »eksistere«.

»Når jeg siger, at det bord, ved hvilket jeg skriver, eksisterer, så betyder det, at jeg ser det og fornemmer det; og hvis jeg går ud af stuen, vil jeg sige, at bordet eksisterer og herved forstå, at hvis jeg var i min stue, ville jeg kunne opfatte det...«.

Således siger Berkeley i § 3 af sit værk, og her begynder han så en polemik mod de mennesker, han kalder for materialister (§ 18, 19 o.a.). »Det er mig aldeles uforståeligt«, siger han, »hvordan man kan tale om tingenes absolutte eksistens uden deres relation til den kendsgerning, at nogen opfatter dem. At eksistere vil sige at blive opfattet« (their, d.v.s. tingenes, *esse is percipi*, § 3 – Berkeleys udsagn, som det citeres i lærebøger i filosofihistorie).

»På mærkværdig vis er den mening fremherskende blandt folk, at huse, bjerge, floder – kort sagt de sanselige ting – har en eksistens, naturlig eller real, uafhængigt af om de opfattes af forstanden« (§4).

Denne opfattelse er en »klar modsigelse«, siger Berkeley.

»Thi hvad er disse ovennævnte genstande andet end ting, vi opfatter gennem sanserne? Og hvad er det, vi opfatter, andet end vore egne ideer eller sanseindtryk (ideas or sensations)? Og er det da ikke rent ud meningsløst, at ideer eller sanseindtryk eller kombinationer af dem skulle kunne eksistere uden at blive opfattet?« (§4).

Sin samling af ideer erstatter Berkeley nu med det for ham identiske udtryk: *kombinationer af sanseindtryk*, idet han anklager

materialisterne for »meningsløse« forsøg på at gå endnu videre og søge en kilde til dette kompleks, d.v.s. til denne *kombination af sanseindtryk*. I § 5 anklages materialisterne for at befatte sig med en abstraktion, thi at adskille sanseindtrykket fra genstanden er ifølge Berkeley en tom abstraktion. »I virkeligheden – siger han i slutningen af § 5, der er udeladt i anden udgave – er genstanden og sanseindtrykket een og samme ting (are the same thing) og kan derfor ikke abstraheres fra hinanden«.

»Man vil nu indvende – skriver Berkeley – at ideer kan være kopier eller afspejlinger (resemblances) af ting, som eksisterer uden for forstanden i en ikke tænkende substans. Jeg svarer, at en idé ikke kan ligne andet end ideer; en farve eller en figur kan ikke ligne andet end en anden farve og en anden figur ... Jeg spørger: kan vi da opfatte disse formodede originaler eller ydre ting, af hvilke vore ideer skulle være afbildninger eller forestillinger, eller kan vi ikke? Hvis vi kan, betyder det, at de er ideer, og vi er ikke nået et skridt videre frem. Men hvis man siger, at vi ikke kan, vil jeg henvende mig til enhver og spørge vedkommende, om der mon er mening i at sige, at en farve ligner noget, man ikke kan se, om noget hårdt eller blødt ligner noget, man ikke kan føle etc.« (§8).

Basarovs »argumenter« mod Plekhanov i spørgsmålet, om der uden for os kan eksistere ting uafhængigt af deres indvirkning på os, adskiller sig, som læseren kan se, ikke et gran fra Berkeleys argumenter mod de hos ham unavngivne materialister. Berkeley anser tanken om eksistensen af »materien eller den legemlige substans« (§ 9) for en sådan »selvmodsigelse« og en sådan »absurditet«, at der end ikke er grund til at spilde tid på at gendrive den.

»Men – siger han – da læren (tenet) om materiens eksistens åbenbart har sat sig så dybe rødder i filosofernes hjerner og fører så mangfoldige skadelige slutninger med sig, foretrækker jeg at virke snakkesalig og trættende fremfor at udelade noget som helst, der kan føre til at afsløre og udrydde den fordom fuldstændigt« (§ 9).

Vi skal straks få at se, hvilke skadelige slutninger Berkeley har i tankerne. Men lad os først gøre os færdig med hans teoretiske argumentation imod materialisterne. Berkeley benægter genstandenes »absolutte« eksistens, d.v.s. tingenes eksistens uden for den menneskelige erkendelse, og han udlægger uden videre sine modstanderes anskuelse på en måde, som om de anerkender »tingen i sig selv«. I § 24 skriver Berkeley med kursiv, at den anskuelse, som han gendriver, anerkender »*de sanselige genstandes absolutte eksistens i sig selv* (objects in themselves) *eller uden for forstanden*« (s. 167-168). De to hovedretninger inden for de filosofiske anskuelse er her optrukket med den umiddelbarhed, den klarhed

og den tydelighed, der udmærker filosofiens klassikere frem for de »nye« systemers skabere i vor tid. Materialismen er anerkendelse af »genstandene i sig selv« eller uden for forstanden; ideerne og sanseindtrykkene er kopier eller afspejlinger af disse genstande. Den modsatte lære (idealismen) siger: genstandene eksisterer ikke »uden for forstanden«; genstandene er »kombinationer af sanseindtryk«.

Dette er skrevet i året 1710, altså 14 år før Immanuel Kants fødsel, og vore machister har, på grundlag af hvad de kalder den »nyeste« filosofi, gjort den opdagelse, at anerkendelsen af »tingene i sig selv« er et resultat af, at materialismen er smittet af eller forvrænget af kantianisme; machisternes »nye« opdagelser er et resultat af deres imponerende uvidenhed om de væsentligste filosofiske retningers historie.

Deres næste »nye« tanke består i, at begrebet »materie« eller »substans« er en rest af gamle ukritiske anskuelser. Mach og Avenarius har nemlig udviklet den filosofiske tanke, uddybet analysen og fjernet disse »absolutter«, »uforanderlige sandheder« etc. Tag nu blot Berkeley for at kontrollere den slags påstande, og man vil se, at de ikke er andet end prætentiose fantasifostre. Berkeley siger ganske utvetydigt, at materien er »non entity« (noget ikke-eksisterende, § 68), at materien er *intet* (§ 80). »I kan – ironiserer Berkeley over materialisterne – hvis I absolut vil, bruge ordet materie i den betydning, hvor andre mennesker bruger ordet 'intet'« (side 196-197 i den citerede udgave). »Til at begynde med troede man – siger Berkeley – at farver, lugte etc. 'virkelig eksisterer'«. Senere forlod man denne anskuelse og erkendte, at de kun eksisterer afhængigt af vore sanseindtryk. Men de gamle fejlagtige begreber var ikke fjernet helt til bunds: Tilbage stod begrebet »substans« (§ 73) – ligeledes den »fordom« (s. 195), som biskop Berkeley een gang for alle afslørede i 1710! I 1908 findes der her i landet nogle spøgefugle, som i fuldt alvor stoler på Avenarius', Petzoldts og Mach og co.s påstand, at først den »nyeste positivisme« og den »nyeste naturvidenskab« er nået frem til den endelige aflivning af disse »metafysiske« begreber.

Samme spøgefugle (heriblandt Bogdanov) forsikrer læseren om, at netop den nye filosofi har forklaret det fejlagtige i »dubleringen af verden« i de modbeviste materialisters lære, når de taler om, at menneskets bevidsthed så at sige »afspejler« ting, som eksisterer uden for dets bevidsthed. Om denne »dublering« har de ovennævnte forfattere skrevet et hav af følelsesfulde ord. Af

glemsomhed eller uvidenhed har de undladt at tilføje, at disse nye opdagelser allerede blev gjort i 1710.

»Vor erkendelse af dem (ideerne eller tingene) – skriver Berkeley – har været yderst dunkel og forvirret og har drevet os til de allerfarligste vildfarelser på grund af antagelsen af de sanselige genstandes dobbelte (two-fold) eksistens, nemlig af en *intelligent* eksistens eller eksistens i ånden, og en *reel* eksistens uden for ånden...« (d.v.s. uden for bevidstheden).

Og Berkeley gør sig lystig over denne »absurde« anskuelse, der tillader muligheden af at tænke det utænkelige! Kilden til denne »absurditet« er naturligvis sondringen mellem »tingene« og »ideerne« (§ 87), »godtagelsen af ydre genstande«. Og som Berkeley opdagede det i 1710 og Bogdanov endnu en gang i 1908 afføder selvsamme kilde troen på feticher og idoler.

»Eksistensen af materie – siger Berkeley – eller af ting, som ikke opfattes, har ikke alene været ateisternes og fatalisternes vigtigste støttepunkt, men på det samme princip grunder sig hele afgudsdyrkelsen i alle dens mangeartede former« (§ 94).

Og hermed er vi nået frem til de »skadelige« slutninger af den »absurde« lære om eksistensen af en ydre verden, som fik biskop Berkeley til ikke blot at tilbagevise denne lære teoretisk, men også til lidenskabeligt at forfølge alle dens tilhængere som fjender.

»På grundlag af læren om materien eller den legemlige substans – siger han – opførtes alle ateismens ugudelige konstruktioner og fornægtelse af religionen... Det turde være unødvendigt at fortælle, hvor stor en ven af ateisterne den materielle substans har været til alle tider. Alle deres uhyrlige systemer er så åbenlyst og så naturnødvendigt afhængige af den, at hele bygningen uundgåeligt vil styrte i grus, hvis denne hjørnesteen een gang for alle bliver fjernet. Derfor er der for os ingen grund til at ofre de enkelte elendige ateistsekters læresætninger nogen særlig opmærksomhed« (§ 92, s. 203-204 i den citerede udgave).

»Når materien først er jaget ud af naturen, vil den tage så mange skeptiske og ugudelige konstruktioner og så usandsynligt mange stridigheder og forplumrede spørgsmål med sig.« (»princippet om tankens økonomi«, som blev opdaget af Mach i 1870! »Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses« – Avenarius i 1876!) »som har været teologer og filosoffer en torn i øjet; materien har forvoldt menneskeslægten så meget frugtesløst arbejde, at selv om de argumenter, vi har fremført mod den, ikke blev betragtet som beviskraftige (hvad de efter min mening indlysende er), så er jeg alligevel sikker på, at alle venner af erkendelsen, freden og religionen har grund til at ønske, at disse argumenter blev betragtet som tilstrækkelige« (§ 96).

Hvor åbenhjertigt og enfoldigt ræsonnerede ikke biskop Berkeley! De samme tanker om »materiens« fjernelse fra filosofien af »øko-

nomiske« grunde hylles i vor tid i en langt mere listig og af den »nye« terminologi forplumret form, for at naive mennesker skal betragte disse tanker som den »nyeste« filosofi!

Men Berkeley talte ikke udelukkende åbenhjertigt om sin filosofis tendenser, han søgte også at dække over dens idealistiske nøgenhed og fremstillede den som fri for meningsløsheder og antagelig for den »sunde fornuft«. Ved vor filosofi, sagde han, idet han instinktivt forsvarede sig mod anklager for det, der i dag ville blive betegnet som subjektiv idealisme og solipsisme, – ved vor filosofi »berøves vi ikke nogen som helst ting i naturen« (§ 34). Naturen vedbliver at bestå, og det samme gør forskellen mellem de reale ting og kimærerne, blot »eksisterer begge dele på ens måde i bevidstheden«.

»Jeg bestrider på ingen måde eksistensen af en eneste ting, som vi kan erkende gennem sansefornemmelse eller eftertanke. At de ting, som jeg ser med mine øjne og føler med mine hænder, eksisterer – og eksisterer realt, – det tvivler jeg ikke det mindste på. Den eneste ting, hvis eksistens vi benægter, er det, som *filosofferne* (kursiven Berkeleys) kalder for materien eller den legemlige substans. At benægte den forvolder ingen skade mod den øvrige del af menneskeslægten, som – vover jeg at sige – aldrig vil bemærke dens fravær... Ateisten har virkelig brug for dette spøgelse med det tomme navn for at begrunde sin gudløshed...« (§ 35).

Endnu klarere er denne tanke udtrykt i § 37, hvor Berkeley besvarer anklagen for, at hans filosofi tilintetgør den legemlige substans:

»Hvis ordet *substans* opfattes i vulgær forstand, d.v.s. som en kombination af sanselige kvaliteter, udstrakthed, hårdhed, vægt etc., så kan jeg ikke anklages for at ville tilintetgøre den. Men hvis ordet substans skal opfattes i filosofisk forstand – som grundlaget for accidenser eller kvaliteter (eksisterende) uden for bevidstheden – så indrømmer jeg sandelig, at jeg tilintetgør dem, hvis man da kan tale om tilintetgørelse af det, der aldrig har eksisteret, ja end ikke eksisteret i fantasien.«

Den engelske filosof Fraser, idealist og Berkeley-tilhænger, som udgav Berkeleys værker og forsynede dem med sine egne kommentarer, kalder ikke uden grund Berkeleys lære for en »naturlig realisme« (s. X i den citerede udgave). Denne pudsige terminologi bør endelig bemærkes, for den udtrykker faktisk Berkeleys hensigt at dække sig bag realismen. I den videre fremstilling vil vi mange gange støde på de »nyeste« »positivister«, der i en anden form, pakket ind i andre ord gentager akkurat de samme krumspring eller forfalskninger. Berkeley benægter ikke eksistensen af de reale ting! Berkeley bryder ikke med hele menneskehedsens me-

ning! Berkeley benægter kun filosofernes lære, d.v.s. erkendelsesteorien, som alvorligt og resolut lægger anerkendelsen af den ydre verden og dens genspejling i menneskenes bevidsthed til grund for alle sine ræsonnementer. Berkeley benægter ikke naturvidenskaben, som altid har holdt fast ved, og som stadig (for størstepartens vedkommende ubevidst) står fast ved denne – materialistiske – erkendelsesteori.

»Vi kan – står der at læse i § 59 – ud fra vor erfaring« (Berkeley er den »rene erfarings« filosof*) »angående ideernes forløb og rækkefølge i vor bevidsthed... drage de korrekte slutninger om, hvad vi ville opleve (eller: hvad vi ville få at se), hvis vi blev anbragt under betingelser, der ganske betydeligt adskiller sig fra dem, hvorunder vi i dag befinder os. Og netop heri består naturerkendelsen, som« (hør bare!) »kan bevare sin betydning og pålidelighed i fuld samklang med det, der er sagt ovenfor«.

Lad os betragte den ydre verden, naturen – som »kombinationer af sanseindtryk«, der fremkaldes i vor ånd af guddommen. Godtag dette, lad være med at søge »grundlaget« for disse sanseindtryk uden for bevidstheden, uden for mennesket – og jeg skal inden for rammerne af min idealistiske erkendelsesteori anerkende *hele* naturvidenskaben, den fulde betydning og pålidelighed af dens konklusioner. Jeg har brug for denne ramme, og kun denne ramme, til mine konklusioner til gavn for »freden og religionen«. Dette er Berkeleys tanke. Denne tanke, som på rigtig måde udtrykker væsensindholdet i den idealistiske filosofi og dennes samfundsmæssige betydning, møder vi igen senere, når vi kommer til at tale om machismens forhold til naturvidenskaben.

Men her vil vi endnu omtale den nyeste opdagelse, som den nyeste positivist og kritiske realist P. Jusjkevitz i det 20. århundrede har lånt hos biskop Berkeley. Det er opdagelsen af »empirio-symbolismen«. Berkeleys »yndlingsteori«, siger A. Fraser, er teorien om den »universelle naturlige symbolisme« (s. 190 i den citerede udgave), eller »naturesymbolismen« (Natural Symbolism). Hvis disse ord ikke havde stået i udgaven fra 1871, kunne man have mistænkt den engelske filosof og fideist Fraser for at plagiere den moderne matematiker og fysiker Poincaré og den russiske »marxist« Jusjkevitz!

Berkeleys egen teori, som fremkaldte Frasers begejstring, har biskoppen fremstillet i følgende ord:

* Fraser hævder i sit forord, at Berkeley ligesom Locke »udelukkende appellerer til erfaringen« (s. 117).

»Ideernes forbindelse (glem ikke, at ideer og ting for Berkeley er et og det samme) indebærer ikke et forhold af *årsag* og *virkning*, men kun et forhold mellem et mærke eller *tegn* og den *betegnede* ting.« (§ 65). »Det fremgår heraf, at de ting, som set som årsag (under the notion of a cause), der fremmer eller hjælper til at frembringe virkninger, og som er fuldstændigt uforklarlige og fører os ud i det rene nonsens, kan forklares ganske naturligt... hvis de betragtes som mærker eller tegn til vor belæring.« (§ 66).

Naturligvis belæres vi efter Berkeleys og Frasers mening ved hjælp af disse »empiriosymboler« af ingen anden end guddommen. Den erkendelsesteoretiske betydning af *symbolismen* i Berkeleys teori består i, at den skal erstatte den »doktrin«, som prætenderer »at forklare tingene ved legemlige årsager« (§ 66).

Vi har altså foran os to filosofiske retninger i spørgsmålet om kausaliteten. Den ene prætenderer »at forklare tingene ved legemlige årsager«, og det er klart, at den er forbundet med »den absurde doktrin om materien«, som biskop Berkeley har gendrevet. Den anden reducerer »årsagsbegrebet« til »begrebet mærker eller tegn«, som tjener til »vor belæring« (gennem gud). Disse to retninger vil vi møde i det 20. århundredes forklædning, når vi kommer til gennemgangen af machismens og den dialektiske materialismes holdning til det pågældende spørgsmål.

Om spørgsmålet om det reale skal det videre bemærkes, at Berkeley, når han nægter at anerkende tingenes eksistens uden for bevidstheden, søger at finde frem til et kriterium for sondring mellem det reale og det fiktive. I § 36 siger han, at de »ideer«, som den menneskelige ånd vækker efter eget skøn, er

»blege, svage og ubestandige i sammenligning med dem, vi opfatter gennem sanserne. Disse sidste ideer, der indpræges efter bestemte regler eller naturlove, vidner om virkningen af en ånd, som er vældigere og visere end den menneskelige ånd. Man siger, at sådanne ideer rummer mere *realitet* end de foregående; dette betyder, at de er klarere, mere ordnede og distinkte, og at de ikke er fiktioner af den ånd, som opfatter dem...«.

Et andet sted (§ 84) forsøger Berkeley at kæde det reales begreb sammen med det fænomen, at mange mennesker på een og samme tid opfatter de samme sanseindtryk. Hvordan skal man f.eks. løse dette problem: Er det reelt, at vand forvandles til vin, som man fortæller os?

»Hvis alle de tilstedeværende ved bordet har set den, mærket dens duft, drukket vinen og oplevet vindrikningens følger på sig selv, så kan der efter min mening ikke herske tvivl om denne vins realitet...«

Og Fraser forklarer:

»Det, at forskellige mennesker samtidig erkender de samme *sanselige* ideer – til forskel fra den rent individuelle eller personlige erkendelse af indbildte genstande og emotioner – betragtes her som beviset for *realiteten* i den første kategori ideer.«

Det ses heraf, at Berkeleys subjektive idealisme ikke kan forstås sådan, at han ignorerer forskellen mellem den individuelle og den kollektive perception. Han søger tværtimod at bygge sit realitetskriterium op på denne forskel. Idet han udleder »ideerne« af guddommens indvirkning på menneskets ånd, når han således frem til en objektiv idealisme: Verden viser sig ikke at være min egen forestilling, men resultatet af en øverste åndelig årsag, som skaber både »naturens love« og lovene for at skelne mellem de »mere reale« ideer og de mindre reale etc.

I et andet værk »Tre dialoger mellem Hylas og Philonous« (1713), hvor Berkeley søger at fremstille sine synspunkter i særlig populær form, forklarer han modsætningen mellem sin egen og den materialistiske doktrin således:

»Jeg hævder ligesom I« (materialister) », at eftersom noget indvirker på os udefra, må vi antage eksistensen af kræfter, som står uden for (os), kræfter, som tilhører et væsen, der er forskelligt fra os. Men her skilles vi i spørgsmålet om, af hvilken art dette mægtige væsen er. Jeg hævder, at det er en sjæl, og I – at det er materie, eller jeg ved ikke hvilken (og jeg kan tilføje, at I heller ikke ved hvilken) tredje natur ...« (s. 335 i den citerede udgave).

Fraser kommenterer:

»Dette er kernen i hele spørgsmålet. Efter materialisternes mening fremkaldes de sanselige fænomener af en *materiel substans* eller af en ukendt »tredje natur«; efter Berkeleys mening – af en Rationel Vilje; efter Humes og positivisternes mening er deres oprindelse absolut uerkendelig, og vi kan kun generalisere dem som kendsgerninger ad induktiv vej i overensstemmelse med sædvane.«

Den engelske berkeleyaner Fraser når her med sit konsekvent idealistiske synspunkt frem til de samme grundlæggende »linjer« i filosofien, som så klart er karakteriseret hos materialisten Engels. I sit værk »Ludwig Feuerbach« deler han filosofierne i »to store lejre«: materialister og idealister. Engels, som i sine betragtninger medtager langt mere udviklede, forskelligartede og righoldige teorier i de to retninger end Fraser, ser den grundlæggende forskel mellem dem i, at for materialisterne er naturen det primære og ånden det sekundære, mens det for idealisterne er omvendt. Imel-

lem disse to retninger anbringer Engels tilhængerne af Hume og Kant som dem, der benægter muligheden af at erkende verden, eller i det mindste af at erkende den fuldtud, og han kalder dem *agnostikere*⁸. I »Ludwig Feuerbach« anvender Engels kun dette udtryk for Humes tilhængere (de samme, som Fraser kalder, og som de selv ynder at kalde sig, »positivister«), men i artiklen »Om historisk materialisme« taler Engels direkte om den »*nykantianske agnostikers*«⁹ standpunkt, idet han betragter nykantianismen¹⁰ som en variant af agnosticisismen*.

Vi kan ikke her opholde os ved dette Engels' bemærkelsesværdigt rigtige og dybsindige ræsonnement (et ræsonnement, som ugenert ignoreres af machisterne). Det skal vi komme nærmere ind på senere. Foreløbig vil vi indskrænke os til at pege på denne marxistiske terminologi og på dette sammenfald af yderligheder: den konsekvente materialists og den konsekvente idealists syn på de filosofiske grundretninger. For at illustrere disse retninger (som vi ustandseligt vil få med at gøre i den videre fremstilling) vil vi i korthed omtale synspunkterne hos de største af det 18. århundredes filosoffer, som gik andre veje end Berkeley.

Her er Humes betragtninger i »En undersøgelse af den menneskelige erkendelse« i kapitlet (det 12.) om den skeptiske filosofi:

»Det kan betragtes som indlysende, at menneskene i kraft af et naturligt instinkt eller prædisponering er tilbøjelige til at stole på deres sanser, og at vi uden noget ræsonnement, eller endda før vi overhovedet tager skridt til at ræsonnere, altid forudsætter en ydre verden (external universe), som ikke er afhængig af vor opfattelse, og som ville eksistere, selv i det tilfælde at vi og alle andre skabninger med evnen til at sanse forsvandt eller blev tilintetgjort. Selv dyrene lader sig lede af en lignende indstilling og bevarer denne tro på de ydre genstande i alle deres forestillinger, planer og handlinger...

Men denne almene og oprindelige mening hos alle mennesker ødelægges snart af selv den mest beskedne (slightest) filosofi, som lærer os, at udover billeder eller fornemmelser kan intet andet nogensinde være tilgængeligt for vor ånd, og at sanserne blot er kanaler (inlets), ad hvilke disse billeder bliver overført uden at være i stand til at etablere nogen som helst direkte forbindelse (intercourse) mellem ånden og genstanden. Det bord, vi ser, synes mindre, hvis vi går længere bort fra det, men det faktiske bord, som eksisterer uafhængigt af os, forandrer sig ikke; følgelig var det ikke andet end slet og ret bordets billede (image), der trådte frem for vor ånd. Dette er fornuftens indlysende udsagn; og intet tænkende menneske har nogensinde tvivlet på, at de genstande (existences),

* Friedrich Engels: »Über historischen Materialismus«, »Neue Zeit«¹¹, Stuttgart, 1892-93, XI. Jahrgang, Bd. 1, Nr. 1, s. 18.

om hvilke vi siger: 'dette bord', 'dette træ', er andet end vor ånds opfattelse...

Med hvilket argument kan man bevise, at sanseindtrykkene i vor ånd må være fremkaldt af ydre genstande, som er fuldstændigt forskellige fra disse sanseindtryk, omend de ligner dem (hvis dette er muligt), og at de ikke udspringer af enten åndens egen energi, af en eller anden usynlig og ukendt sjæls handlinger eller af en helt anden årsag, som er endnu mere ukendt for os? ...

Hvordan kan dette spørgsmål løses? Naturligvis gennem erfaringen ligesom alle andre spørgsmål af denne art. Men på dette punkt tier erfaringen og kan ikke andet end tie. Ånden har aldrig andre ting for sig end sanseindtrykkene, og den kan på ingen måde opnå nogen erfaring om deres sammenhæng med genstandene. Derfor er formodningen om en sådan sammenhæng uden nogen logisk begrundelse. At ville søge tilflugt til et Højere Væsens sandfærdighed for at bevise vore egne sansers sandfærdighed er ensbetydende med at vige uden om spørgsmålet på en ganske uventet måde... Sætter vi først den ydre verden i tvivl, afskærer vi os fra alle argumenter, hvormed man kunne bevise eksistensen af et sådant Væsen.*

Og det samme siger Hume i sin »A Treatise on Human Nature«, IV. del, afsnit II, i kapitlet »Om skepticisme over for sanserne: »Vore sanseindtryk er vore eneste objekter« (side 281 i Renouviérs og Pillons franske oversættelse fra 1878). Som skepticisme betegner Hume vægringen ved at forklare sanseindtrykkene med tingenes, åndens etc. indvirkning, vægringen ved at henhøre sanseindtrykkene til den ydre verden på den ene side, eller til en guddom eller ukendt ånd på den anden. Og forfatteren af forordet til den franske oversættelse af Hume, F. Pillon – en filosof, der (hvilket vi skal se nedenfor) tilhører en retning, der er beslægtet med Mach – siger med rette, at for Hume reduceres subjekt og objekt til »grupper af forskellige sanseindtryk«, til »bevidsthedselementer, indtryk, ideer o.s.v.«, at man kun bør tale om »gruppering og kombination af disse elementer**». På samme måde fremhæver den engelske Hume-tilhænger Huxley, ophavsmanden til det rammende og korrekte udtryk »agnosticisme«, i sin bog om Hume, at denne ved at betragte »sanseindtryk« som »oprindelige, udelelige bevidsthedstilstande«, ikke er ganske konsekvent i spørgsmålet om, hvorvidt man skal forklare sanseindtrykkenes oprindelse ved genstandenes indvirkning på mennesket eller ved åndens skabende kraft. »Realismen og idealismen godtager han (Hume) som lige

* David Hume: »An Enquiry concerning Human Understanding«, Essays and Treatises, vol. II, London 1822, pp. 150–153.

** Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine etc. Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris 1878. Introduction p. X.

sandsynlige hypoteser«. * Hume går ikke længere end til sanseindtrykkene:

»Farverne rød og blå, rosens duft – det er simple sanseindtryk ... En rød rose giver os et sammensat indtryk (complex impression), som kan deles op i mere simple indtryk af den røde farve, rosens duft o.a.« (s. 64-65 sst.).

Hume tolererer både det »materialistiske standpunkt« og det »idealistiske« (side 82): »Fornemmelseskomplekset« kan være affødt såvel af det Fichte'ske »jeg« som være »en afbildning eller i det mindste et symbol« på noget reelt (real something). Sådan fortolker Huxley Hume.

Hvad materialisterne angår, så er her, hvordan Diderot – den ledende blandt encyklopædisterne¹² – bedømmer Berkeley:

»Som *idealister* betegnes de filosoffer, som kun anerkender deres egen eksistens og eksistensen af de fornemmelser, der opstår inden i dem og ikke anerkender noget som helst andet. Et ekstravagant system, som efter min mening kun blinde kunne skabe! Og til skændsel for den menneskelige ånd, til skændsel for filosofien er dette system det vanskeligste at gendrive, skønt det er det absurdeste af alle.«**

Og Diderot, som meget stærkt nærmer sig den moderne materialismes synspunkter (at argumenter og syllogismer er alene utilstrækkelige til at gendrive idealismen, og at det her ikke drejer sig om teoretiske argumenter), bemærker ligheden mellem idealisten Berkeleys og sensualisten Condillacs præmisser. Condillac burde efter hans mening befatte sig med at gendrive Berkeley for at forebygge de absurde følgeslutninger, som opstår af den opfattelse, at sanseindtrykkene skulle være den eneste kilde til vor viden.

I »Samtale mellem d'Alembert og Diderot« præsenterer sidstnævnte sine filosofiske synspunkter således:

»... Antag, at et klaver besidder evnen til at sanse og huske, og sig mig, om det så ikke selv ville give sig til at gentage de arier, De har spillet på dets tangenter? Vi er instrumenter, som er blevet begavet med evnen til at sanse og med en hukommelse. Vore sanser er tangenter, som den os omgivende natur spiller på, og som ofte spiller på sig selv; dette er efter min mening alt, hvad der foregår i et klaver, som er indrettet ligesom De og jeg.«

D'Alembert svarer, at et sådant klaver så også skulle besidde evnen til at skaffe sig føde og sætte små klaverer i verden. – Uden tvivl, indvender Diderot:

* Th. Huxley: »Hume«, London 1879, side 74.

** Oeuvres complètes de Diderot, éd. par J. Assézat, Paris 1875, vol. I, side 304.

»Men tag et æg. Med det kan man vælte alle teologiens skoler og alle templer på Jorden. Hvad er det for noget, dette æg? En ikke-sansende masse, så længe sædcellen ikke er ført ind i det, og når sædcellen er ført ind i det, hvad er det så? En ikke-sansende masse, for denne sædcelle er på sin side blot en træg og grov væske. Hvordan går denne masse over til en anden organisationsform, til evnen til at sanse, til livet? Ved varmens hjælp. Og hvad frembringer varme? Bevægelse. Det levende væsen, der kommer ud af ægget, er i besiddelse af alle Deres emotioner og gør alle Deres handlinger efter. Vil De ligesom Descartes hævde, at dette simpelthen er en imiterende maskine? Men selv små børn vil skoggerle ad Dem, og filosofierne vil svare Dem, at hvis dette er en maskine, så er De selv en sådan maskine. Hvis De erkender, at der mellem dyret og Dem selv kun er en forskel i organisation, så lægger De sund sans og dømmekraft for dagen, og De vil have ret; men heraf vil der følge en slutning vendt mod Dem, nemlig at der af en træg materie, som er organiseret på en bestemt måde, under indvirkning af en sådan træg materie og derpå af varme og bevægelse fremstår evnen til sansning, liv, hukommelse og bevidsthed, følelser og tænkning.«

Et af to, fortsætter Diderot: enten må man antage en slags »skjult element« i ægget, som på ukendt vis trænger ind i det på et givet udviklingstrin, – et element, om hvilket man ikke ved, om det optager plads i rummet, om det er materielt, eller om det bevidst skabes. Dette strider imod den sunde fornuft og fører til modsigelser og til det absurde. Eller også må man gøre »den simple antagelse, som forklarer alt, nemlig at evnen til at sanse er en almen egenskab ved materien eller et produkt af dens organisation«. På d’Alemberts indvending, at derved forudsættes en egenskab, som i sit væsen er uforenelig med materien, svarer Diderot:

»Men hvorfra ved De, at sanseevnen i sit væsen er uforenelig med materien, når De ikke kender tingenes væsen overhovedet, hverken materiens væsen eller sanseevnens væsen? Forstår De mon bedre bevægelsens natur, dens eksistens i et legeme, dens overførsel fra et legeme til et andet?«

D’Alembert: »Uden at kende hverken sanseevnens eller materiens natur ser jeg, at evnen til at sanse er en egenskab, som er simpel, en enhed, udelelig og uforenelig med et subjekt eller et substrat (suppôt), som er deleligt.«

Diderot: »Metafysisk-teologisk galimatias! Hvorledes? Ser De da ikke, at alle materiens egenskaber, alle dens for vore sanser tilgængelige former i deres væsen er udelelige? Der eksisterer ikke en højere eller lavere grad af uigennemtrængelighed. Halvdelen af et rundt legeme er noget, der forekommer, men man kan ikke tænke sig halvdelen af rundheden i sig selv. Optræd dog som en fysiker, der erkender, at en given virkning opstår, når man ser, at den opstår, selv om man ikke kan forklare sammenhængen mellem årsag og virkning. Optræd som logiker og erstat ikke en årsag, som eksisterer, og som forklarer alt med en anden årsag, som ikke kan erkendes, hvis sammenhæng med virkningen endnu mindre kan forstås,

og som afføder et uendeligt antal vanskeligheder uden at give løsningen på nogen af dem.«

D'Alembert: »Godt, men hvis jeg nu går ud fra denne årsag?«

Diderot: »Der findes kun én substans i universet, i mennesket, i dyret. En lirekasse er af træ, et menneske af kød. Siskenen er af kød, musikeren – af et på en anden måde organiseret kød; men begge er af samme oprindelse, af samme formation, har de samme funktioner og samme mål.«

D'Alembert: »Men hvordan opstår der samklang i tonerne mellem Deres to klaverer?«

Dideiot: »... Instrumentet, der besidder evnen til at sanse, eller det levende væsen har ved egen erfaring overbevist sig om, at der efter en bestemt lyd følger bestemte virkninger uden for det selv, at andre sansende instrumenter som det selv eller andre levende væsener kommer nærmere eller fjerner sig, kræver eller tilbyder, sårer eller kærtegner, og alle disse virkninger forbindes i dets hukommelse og i andre levende væseners hukommelse med bestemte toner; læg mærke til, at der i samkvemmet mellem mennesker ikke findes andet end lyde og handlinger. Og for at kunne vurdere hele styrken i mit system bør De endnu mærke Dem, at det står over for den samme uoverstigelige vanskelighed, som Berkeley førte frem imod eksistensen af legemer. Der var et afsindets øjeblik, da det sansende klaver forestillede sig, at det var det eneste eksisterende klaver i verden, og at al harmoni i universet udspillede inden i det selv.« (Sst. Bd. II, side 114-118).

Dette blev skrevet i året 1769. Og hermed afslutter vi vor korte historiske oversigt. Under gennemgangen af den »nyeste positivisme« kommer vi endnu mange gange til at møde »det afsindige klaver« og den verdensharmonie, som udspiller sig inden i mennesket.

Vi nøjes foreløbig med denne ene konklusion: de »nyeste« machister har ikke fremført eet, bogstavelig talt ikke eet eneste argument mod materialisterne, som ikke fandtes hos biskop Berkeley.

Som et kuriosum skal vi bemærke, at en af disse machister, Valentinov, da han dunkelt anede sine standpunkters falskhed, søgte at »slette sporene« af sit slægtskab med Berkeley og gjorde det på en ganske pudsigt måde. På side 150 i hans bog læser vi:

»... Når man, når talen falder på Mach, skeler til Berkeley, spørger vi, hvilken Berkeley der tænkes på? På den Berkeley, som traditionelt anses for solipsist eller på den Berkeley, som forsvare guddommens umiddelbare tilstedeværelse og forsyn? På Berkeley i almindelighed (?) som den filosoferende biskop, der knuser ateismen, eller på Berkeley som den dybsindige analytiker? Med Berkeley som solipsist og forkynder af religiøs metafysik har Mach virkelig intet tilfælles.«

Valentinov kører rundt i det uden at gøre sig klart, hvorfor han har måttet forsvare den »dybsindige analytiker«, idealisten Berke-

ley mod materialisten Diderot. Diderot stillede klart og tydeligt de to hovedretninger op mod hinanden. Valentinov blander dem sammen og trøster os samtidig på komisk måde:

»Vi betragter ikke Machs 'slægtskab' med Berkeleys idealistiske anskuelser som nogen filosofisk forbrydelse – skriver han – selv om det virkelig eksisterede.« (S. 149).

At sammenblende de to uforsonlige hovedretninger inden for filosofien – skulle det være nogen »forbrydelse«? Netop heri består jo al Machs og Avenarius' visdom. Og hermed går vi da over til at behandle denne store visdom.

Kapitel I

EMPIRIOKRITICISMENS OG DEN DIALEKTISKE MATERIALISMES ERKENDELSESTEORI. I.

1. Sanseindtryk og komplekser af sanseindtryk

Mach og Avenarius har åbent, enkelt og klart fremstillet grundtankekerne i deres erkendelsesteori i deres første filosofiske værker. Disse værker vender vi os da til, idet vi udskyder behandlingen af forfatternes egne rettelser og udstregninger til senere i fremstillingen.

»Videnskabens opgave« – skrev Mach i 1872 – »kan kun bestå i følgende:

1. At udforske lovene for sammenhængen mellem forestillingerne (psykologien).
2. At opdage lovene for sammenhængen mellem sanseindtrykkene (fysikken).
3. At klarlægge lovene for sammenhængen mellem sanseindtrykkene og forestillingerne (psykofysikken).«*

Dette turde være klart nok. Fysikkens genstand er sammenhængen mellem sanseindtrykkene og ikke mellem tingene eller legemerne, hvis billeder udgør vore sanseindtryk. Og i 1883 gentager Mach samme tanke i sin »Mechanik«:

»Sanseindtrykkene er ikke 'tingenes symboler'. 'Tingen' er snarere et tankesymbol for et kompleks af sanseindtryk, der besidder relativ stabi-

* E. Mach: »Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit.« Vortrag gehalten in der k. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871, Prag 1872, s. 57-58.

litet. Det er ikke tingene (legeme), men farver, toner, tryk, rum, tider (det vi almindeligvis kalder for sanseindtryk) som er de virkelige elementer i verden.«*

Dette lille ord »elementer«, som er frugten af tolv års »eftertanke«, vender vi tilbage til nedenfor. Her skal vi lægge mærke til, at Mach her direkte indrømmer, at ting eller legemer er komplekser af sanseindtryk, og at han ganske klart stiller sit filosofiske synspunkt op imod den modsatte teori, hvorefter sanseindtrykkene er »symboler« for tingene (det ville være mere præcist at sige: billeder eller genspejlinger af tingene). Denne sidste teori er den *filosofiske materialisme*. For eksempel taler materialisten Friedrich Engels – Marx' ikke ukendte medarbejder som grundlægger af marxismen – i sine værker ustandseligt og uden undtagelse om tingene og deres tankeafbildninger eller genspejlinger (Gedanken-Abbilder), idet det er en selvfølge, at disse genspejlinger i tanker ikke kan opstå af andet end gennem sanseindtryk. Man skulle synes, at denne den »marxistiske filosofis« grundlæggende anskuelse burde være kendt af enhver, som taler om den, og da især af enhver, som *på denne filosofis vegne* optræder på tryk. Men i betragtning af den ualmindelige forvirring, som machisterne har indført, må vi gentage velkendte ting. Vi slår op i første kapitel af »Anti-Dühring« og læser: »... tingene og deres genspejling i tankerne...«**. Eller første del af det filosofiske afsnit:

»Hvorfra tager tænkningen disse grundsætninger?« (hermed menes de grundlæggende principper for al erkendelse). »Fra sig selv? Nej ... Tænkningen har aldrig kunnet øse og aflede eksistensformerne ud fra sig selv, men netop kun fra den ydre verden ... Principperne er ikke undersøgelsens udgangspunkt« – (sådan som det tager sig ud hos Dühring, der gerne vil være materialist, men som ikke evner at gennemføre materialismen konsekvent) – »men dens slutresultat; de anvendes ikke på naturen og menneskets historie, men abstraheres ud herfra; det er ikke naturen og menneskenes rige, der retter sig efter principperne, men principperne er kun rigtige, for så vidt de er i overensstemmelse med natur og historie. Dette er den eneste materialistiske opfattelse af sagen, og hr. Dührings modsatte opfattelse er idealistisk, stiller fuldstændigt sagen på hovedet og konstruerer den virkelige verden ud fra tankerne...«¹³.

Denne »eneste materialistiske opfattelse« fører Engels som sagt igennem overalt og uden undtagelse, mens han skånselsløst er efter

* E. Mach: »Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt«, 3. Aufl., Leipz. 1897, s. 473.

** Er. Engels: »Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft«, 5. Auflage, Stuttgart 1904, s. 6.

Dühring for selv den mindste afvigelse fra materialismen til idealismen. Enhver, som læser »Anti-Dühring« og »Ludwig Feuerbach« med blot en smule opmærksomhed, vil møde i dusinvis af eksempler på, at Engels taler om tingene og deres afbildning i menneskets hoved, i vor bevidsthed, tænkning etc. Engels siger ikke, at sanseindtrykkene eller forestillingerne er tingenes »symboler«, for den konsekvente materialisme må her sætte »billeder«, afbildninger eller genspejlinger i stedet for »symboler«, sådan som vi indgående skal vise det på passende sted. Men her drejer det sig for os ikke om den ene eller anden formulering af materialismen, men om materialismens diametrale modsætning til idealismen, om forskellen mellem to *hovedlinjer* i filosofien. Om man skal bevæge sig fra tingene til sanseindtrykket og tanken? Eller fra tanken og sanseindtrykket til tingene? Engels holder sig til den første, d.v.s. til den materialistiske linje. Mach holder fast ved den anden, d.v.s. ved den idealistiske linje. Intet forsøg på at sno sig udenom, ingen som helst sofisme (af hvilke vi endnu skal møde en sand overflod) kan fjerne den klare og ubestridelige kendsgerning, at E. Machs lære om tingene som komplekser af sanseindtryk er subjektiv idealisme, en simpel tyggen drøv på berkeleyanismen. Hvis tingene er »komplekser af sanseindtryk«, som Mach siger, eller »kombinationer af sanseindtryk«, som Berkeley sagde, så følger heraf uundgåeligt, at hele verden kun er min egen forestilling. Går man ud fra en sådan antagelse, kan man ikke finde frem til, at der kan eksistere andre mennesker end een selv – og dette er den reneste solipsisme. Hvor meget Mach, Avenarius, Petzoldt & co. end vil bestride den, kan de i praksis ikke frigøre sig fra solipsismen uden de uhyrligste logiske absurditeter. For endnu tydeligere at anskueliggøre dette grundlæggende element i machismens filosofi skal vi anføre yderligere citater fra Machs værker. Her er et mønstereksempel fra »Die Analyse der Empfindungen«:

»Vi betragter et legeme med en spids S. Når vi rører ved S, bringer den i berøring med vort legeme, får vi et stik. Vi kan se S uden at føle et stik. Men når vi føler stikket, finder vi S ved huden. Således er den synlige spids en blivende kerne, som stikket under omstændighederne slutter sig til som noget tilfældigt. Med hyppigheden af analoge fænomener vænner man sig til sidst til at betragte *alle* egenskaber ved legemerne som udgående fra blivende kerner og påført vores jeg via vort legeme som de virkninger, vi kalder sanseindtryk...« (s. 9 og 10).

Med andre ord: Menneskene »væner« sig til at indtage materialismens standpunkt, til at betragte sanseindtrykkene som resultatet af

legemers, tings, naturens indvirkning på vore sanseorganer. Denne ifølge de filosofiske idealister »dårlige vane« (som hele menneskeheden og hele naturvidenskaben har tillagt sig!) er Mach absolut ikke glad for, og han begynder at nedbryde den:

»... Men herved mister disse kerner hele deres sanseindhold og bliver til rene tankesymboler...«.

Jamen, det er jo den gamle melodi, højstærede hr. professor! Det er fra ord til andet en gentagelse af Berkeley, som sagde, at materien er et nøgent abstrakt symbol. Men i virkeligheden er det Ernst Mach, der vandrer nøgen omkring, for hvis han ikke indrømmer, at det »sanselige indhold« er den objektive virkelighed, der eksisterer uafhængigt af os, så har han tilbage kun det »nøgne abstrakte« Jeg, det naturligvis med stort og kursiv skrevne *Jeg* = »det afsindige klaver, som bilder sig ind, at kun det alene eksisterer i verden«. Hvis vore sanseindtryks »sanselige indhold« ikke er den ydre verden, så betyder dette, at der ikke eksisterer andet end dette nøgne *Jeg*, der er optaget af tomme »filosofiske« kunster. Hvilken dum og nytteløs beskæftigelse!

»... Da er det sandt, at verden kun består af vore sanseindtryk. Men da kender vi også kun til vore sanseindtryk, og antagelsen af eksistensen af de nævnte kerner såvel som af en vekselvirkning dem imellem, hvorfra så sanseindtrykkene skulle udgå, er da fuldstændigt intetsigende og overflødig. En sådan anskuelse kan kun tiltale en *halv* realisme eller en *halv* kriticisme.«

Vi har i sin helhed gengivet § 6 af Machs »Antimetafysiske bemærkninger«. Den er et gennemført plagiat efter Berkeley. Ikke et eneste ræsonnement, ikke et eneste tankens lyspunkt lige udover, at »vi kun sanser vore sanseindtryk«. Heraf kan man kun drage den ene slutning, at »verden kun består af *mine* sanseindtryk«. Ordet »vore«, som Mach sætter i stedet for ordet »mine«, bruger han uretmæssigt. Med dette ene ord afslører Mach hos sig selv netop den »halvhed«, som han anklager andre for. Thi hvis »antagelsen« af den ydre verdens eksistens er »intetsigende«, hvis antagelsen af, at nålen eksisterer uafhængigt af mig, og at der mellem mit legeme og nålen foregår en vekselvirkning – hvis hele denne antagelse virkelig er »intetsigende og overflødig«, så er »antagelsen« af andre menneskers eksistens endnu mere intetsigende og overflødig. Kun *Jeg* eksisterer, men alle andre mennesker ligesom hele den ydre verden falder ind under kategorien »intetsigende kerner«. Set ud fra dette synspunkt kan man ikke tale om »vore

sanseindtryk, og når Mach alligevel taler om dem, så vidner det kun om hans himmelråbende halvhed. Det beviser kun, at hans filosofi er intetsigende og tomme ord, som end ikke forfatteren selv tror på.

Her er et særligt anskueligt eksempel på halvheden og forvirringen hos Mach. I kapitel XI's § 6 i samme »Die Analyse der Empfindungen« læser vi:

»Tænker jeg mig, at jeg selv eller en anden ved hjælp af alle fysiske eller kemiske midler kunne iagttage min hjerne, mens jeg sanser et eller andet, så ville det være muligt at finde ud af, til hvilke processer i organismen sansning af en bestemt art er knyttet...« (s. 198).

Meget vel! Er vore sanseindtryk da knyttet til visse processer, der forløber i organismen i det hele taget eller i vor hjerne i særdeleshed? Jo, Mach gør ganske præcist denne »antagelse« – det ville også have været besynderligt ud fra en videnskabelig synsvinkel ikke at gøre det. Men med forlov – dette er jo akkurat de samme »kerner og vekselvirkninger mellem dem«, som vor filosof netop har erklæret for overflødige og intetsigende! Legemeerne, siger man til os, er komplekser af sanseindtryk; at ville gå længere end dette, forsikrer Mach os, at ville betragte sanseindtrykkene som et produkt af legemernes indvirkning på vore sanseorganer er metafysik, en intetsigende, overflødig antagelse o.s.v. – ganske ifølge Berkeley. Men hjernen er et legeme. Altså er hjernen heller ikke andet end et kompleks af sanseindtryk. Med andre ord sanser jeg (og dette *jeg* er heller ikke andet end et kompleks af sanseindtryk) ved hjælp af et kompleks af sanseindtryk komplekser af sanseindtryk. Hvilken vidunderlig filosofi! Først at erklære sanseindtrykkene for de »virkelige verdenselementer« og herpå opbygge en »original« berkeleyanisme – for derefter i al hemmelighed ad bagdøren at indsmugle det modsatte synspunkt, at sansningen er forbundet med bestemte processer i organismen. Disse »processer« skulle vel ikke stå i forbindelse med stofskiftet mellem »organismen« og den ydre verden? Ville mon dette stofskifte finde sted, hvis den givne organismes sanseindtryk ikke gav den en objektivt korrekt forestilling om den ydre verden?

Mach stiller sig ikke den slags ubehagelige spørgsmål. Han sammenstiller mekanisk brudstykker af berkeleyanismen med naturvidenskabens anskuelser, der spontant står på den materialistiske erkendelsesteoris standpunkt.

»... Af og til spørges også – skriver Mach i samme paragraf – om 'materien' (den uorganiske) kan sanse...«

Betyder det, at der end ikke sættes spørgsmålstegn ved, om den *organiske* materie kan sanse? Betyder det, at sanseindtrykkene altså ikke er noget oprindeligt, men en egenskab ved materien? Mach springer rask hen over alle berkeleyanismens absurditeter!

»... Dette spørgsmål – siger han – er naturligt, hvis man går ud fra de gængse, udbredte fysiske forestillinger, ifølge hvilke materien er det *umiddelbare* og uomtvisteligt givne *reale*, hvoraf alt bygges – organisk og uorganisk...«

Lad os skrive os denne Machs i sandhed værdifulde indrømmelse bag øret, at de gængse og vidt udbredte *fysiske* forestillinger betragter materien som den umiddelbare realitet, og at kun den ene form for denne realitet (den organiske materie) besidder evnen til at sanse.

»... Da må – fortsætter Mach – sanseindtrykket opstå pludseligt et eller andet sted i denne bygning eller på forhånd eksistere i fundamentet. Ud fra *vort* synspunkt er dette spørgsmål forkert. For os er materien ikke det først givne. Det er derimod *elementerne* (som i en vis kendt henseende betegnes som sansning)...«

Det oprindeligt givne er altså sanseindtrykkene, skønt de kun findes »knyttet til« visse processer i den organiske materie! Og samtidig med at sige noget sådant nonsens lægger Mach ligesom materialismen (»den sædvanlige, udbredte fysiske forestilling«) til last, at spørgsmålet om, hvoraf sanseindtrykkene »opstår«, ikke er løst. Dette er et skoleeksempel på fideisternes og deres halehængs »gendrivelse« af materialismen. Kan da noget andet filosofisk standpunkt »løse« et spørgsmål, til hvis løsning man endnu ikke har samlet sig tilstrækkeligt mange kendsgerninger? Siger Mach da ikke selv i samme paragraf:

»Så længe denne opgave (at bestemme »hvor langt sansningen rækker i den organiske verden«) ikke er løst i et eneste specifikt tilfælde, er det ikke muligt at afgøre dette spørgsmål.«

Forskellen mellem materialismen og »machismen« kan således i det givne spørgsmål reduceres til følgende: I fuld overensstemmelse med naturvidenskaben tager materialismen materien som det oprindeligt givne og betragter bevidstheden, tænkningen og sanseindtrykket som det sekundære, for i sin klart udtrykte form er sansningen kun forbundet med materiens højeste former (den organiske materies), og »i fundamentet for selve materiens bygning« kan man kun formode eksistensen af en evne, der er analog med sansningen. Denne antagelse findes for eksempel hos den tyske

naturforsker Ernst Haeckel, den engelske biolog Lloyd Morgan og andre, for slet ikke at tale om Diderots gisninger, som vi har anført ovenfor. Machismen står på det modsatte, idealistiske standpunkt og havner straks i det meningsløse, for for det første tages sanseindtrykket som det primære, til trods for at det kun forekommer knyttet til visse processer i den på en bestemt måde organiserede materie; og for det andet væltes hovedforudsætningen, at legemer er komplekser af sanseindtryk, af formodningen om eksistensen af andre levende væsener og overhovedet af andre »komplekser« ud over det givne store *Jeg*.

Det lille uskyldige ord »element«, som mange naive mennesker (som vi skal se) antager for at være en nyhed og en opdagelse, forplumrer i virkeligheden kun sagen med et intetsigende udtryk og skaber et falsk skin af en løsning eller et skridt fremad. Dette skin er falsk, for i praksis må man fortsat udforske og atter udforske, hvorledes en materie, som hævdes ikke at kunne sanse overhovedet, kan være knyttet til en materie, som er sammensat af nøjagtigt de samme atomer (eller elektroner), og som samtidig besidder en klart udtalt sansevne. Materialismen stiller klart det endnu uløste spørgsmål og giver derved stødet til fortsat eksperimentel forskning. Machismen, d.v.s. en variant af den forvirrede idealisme, forplumrer spørgsmålet og leder på vildspor ved hjælp af et tomt spil med ordet »element«.

Her er en passage fra Machs sidste sammenfattende og afrundende værk, som viser hele svindelen i dette idealistiske hokus-pokusnummer. I »Erkenntnis und Irrtum« læser vi:

»Mens der ingen vanskelighed er forbundet med at opbygge *enhver fysisk* oplevelse af sanseindtryk, altså af *psykiske* elementer, kan man ikke forestille sig nogen mulighed for, hvordan nogen form for *psykisk* oplevelse skulle kunne fremstilles ved hjælp af de elementer, der er vanlige i den moderne fysik: masser og bevægelser (der besidder en stivhed, som kun er anvendelig i denne specielle videnskab).«*

Engels har flere gange med største bestemthed talt om stivheden i mange moderne naturforskeres begreber, om deres metafysiske (i ordets marxistiske forstand, d.v.s. antidialektiske) synspunkter. Vi skal nedenfor se, at Mach netop på dette punkt er gået vild, idet han ikke har forstået eller ikke kender forholdet mellem relativismen og dialektikken. Men nu er det ikke det, det drejer sig om. På dette sted er det vigtigt for os at bemærke, hvor tydeligt og

*E. Mach: »Erkenntnis und Irrtum«, 2. udgave, 1906, s. 12, anmærkning.

klart Machs *idealisme* træder frem til trods for den forvirrede og såkaldt nye terminologi. Der er, forstår De, ingen som helst vanskelighed ved at opbygge et vilkårligt fysisk element af sans-indtryk, d.v.s. af psykiske elementer! Nej nej, vist er den slags konstruktioner ikke vanskelige, for det er rene ordkonstruktioner og tom skolastik, der tjener til at indsmugle fideisme. Der er herefter intet forbavsende i, at Mach tilegner immanensfilosofferne sine værker, eller i at immanensfilosofferne, d.v.s. tilhængere af den reaktionærest tænkelige filosofiske idealisme, kaster sig om halsen på Mach. Blot er Ernst Machs »nyeste positivisme« kommet to hundrede år for sent: Berkeley har allerede tilstrækkeligt bevist, at man »af sansindtrykkene, d.v.s. psykiske elementer« ikke kan »opbygge« andet end *solipsismen*. Hvad angår materialismen, som Mach også på dette punkt konfronterer med sine egne synspunkter uden dog at nævne »fjenden« direkte og klart, så har vi allerede af Diderots eksempel set materialisternes virkelige synspunkter. Disse synspunkter består ikke i at udlede sansningen af materiens bevægelse eller at reducere den til materiens bevægelse, men deri at sansningen anerkendes som en af egenskaberne ved materien i bevægelse. I dette spørgsmål stod Engels på Diderots standpunkt. Forøvrigt afgrænsede Engels sig netop fra »vulgærmaterialisterne« Vogt, Büchner og Moleschott, fordi de forvildede sig ind på det synspunkt, at hjernen skulle udskille tanken på samme måde, som leveren udskiller galde. Men Mach, som bestandigt stiller sine synspunkter op i modsætning til materialismen, ignorerer naturligvis alle de store materialister, både Diderot og Feuerbach, Marx og Engels på nøjagtig samme vis som alle den officielle filosofis øvrige officielle professorer.

For at karakterisere Avenarius' oprindelige og grundlæggende standpunkt skal vi tage hans første selvstændige filosofiske arbejde: »Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung« fra 1876. I sin bog »Empiriomonismen« (1. bog, 2. udgave, 1905, side 12, anmærkning) siger Bogdanov, at »udgangspunktet for udviklingen af Machs synspunkter var den filosofiske idealisme, mens den realistiske orientering lige fra første færd var karakteristisk for Avenarius«. Bogdanov sagde dette, fordi han troede Mach på ordet (se »Die Analyse der Empfindungen«, side 295). Imidlertid gjorde Bogdanov forkert i at tro på Mach, og påstanden står i diametral modsætning til sandheden. Avenarius' idealisme træder tværtimod så klart frem i det nævnte værk fra

1876, at han selv måtte vedgå det i 1891. I forordet til »Der menschliche Weltbegriff« siger Avenarius:

»Læseren af mit første systematiske skrift »Philosophie etc.« vil straks formode, at jeg først ville have forsøgt at behandle opgaverne i en kritik af den rene erfaring ud fra et 'idealistisk' synspunkt...« (»Der menschliche Weltbegriff«, 1891, Vorwort, side IX) »men indsigten i den filosofiske teoretiske idealismes ufrugtbarhed har fået mig til at tvivle på rigtigheden af min hidtidige vej...« (side X).

I den filosofiske litteratur er dette Avenarius' idealistiske grundsynspunkt almindeligt anerkendt; blandt de franske forfattere kan jeg referere til Couwelaert, som siger, at Avenarius' filosofiske synspunkt i »Prolegomena« er en »monistisk idealisme«*; blandt de tyske forfattere kan jeg nævne Avenarius' elev Rudolf Willy, som siger, at »Avenarius i sin ungdom – og især i sit værk fra 1876 – helt og holdent lå under for den såkaldt erkendelsesteoretiske idealismes fortryllelse (ganz im Banne)«**.

Det ville da også være latterligt at benægte idealismen i Avenarius' »Prolegomena«, når han selv der direkte siger, at »*kun sanseindtrykkene kan tænkes som det eksisterende*« (siderne 10 og 65 i anden tyske udgave; kursiven i citaterne er overalt min). Sådan udlægger Avenarius selv indholdet i § 116 i sit værk. Her er denne paragraf i sin helhed:

»Det eksisterende (das Seiende) var blevet anerkendt som en med sansevne udrustet substans; substansen falder bort...« (det er nemlig mere »økonomisk« og kræver »et mindre kraftforbrug« at tænke sig, at »substansen« ikke findes, og at der ikke eksisterer nogen ydre verden!) »... Tilbage står sanseindtrykkene: det eksisterende må herefter tænkes som sanseindtryk, til grund for hvilke der ikke længere ligger noget ikke-sansende.«

Sansningen eksisterer altså uden »substans«, d.v.s. tanken eksisterer uden hjernen! Er der da virkelig filosoffer, som kan finde på at forsvare denne hjerneløse filosofi? Ja, det er der. Heriblandt professor Richard Avenarius. Og hvor vanskeligt det end kan forekomme et normalt tænkende menneske at tage dette forsvar alvorligt, så må vi ikke desto mindre opholde os lidt ved det. Her er Avenarius' ræsonnement i § 89-90 af samme værk:

* F. van Couwelaert: »L'empiriocriticisme« i »Revue Néo-Scholastique«¹⁴, 1907, februar, s. 51.

** Rudolf Willy: »Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie«, München, 1905, s. 172.

»... Således hviler også den sætning, at bevægelse fremkalder sanseindtryk, kun på en tilsyneladende erfaring. Denne, der omfatter opfattelsen som en handling, skulle bestå i, at sansning opstår i en vis art substans (hjernen) som følge af en videregivet bevægelse (irritamentet) og under medvirken af andre materielle betingelser (f.eks. blodet). Bortset fra, at denne frembringelse aldrig er iagttaget i sig selv, måtte der, for at konstituere den nævnte erfaring som en i alle sine bestanddele virkelig foreliggende erfaring, i det mindste kræves et empirisk bevis for, at den fornemmelse, der skal være fremkaldt i en vis substans af en videregivet bevægelse, ikke allerede forinden har været til stede på en eller anden måde i denne substans; således at dens optræden ikke kan forstås på anden måde end ved en skabelsesakt fra den indtrådte bevægelses side. Altså kun ved et bevis for, at der dér, hvor fornemmelsen nu konstateres, ikke tidligere var nogen form for sanseindtryk, end ikke det minimale, ville det være muligt at fastslå et faktum, der, for så vidt den betyder en skaberakt, ville stride imod al øvrig erfaring og fundamentalt ændre al anden naturanskuelse. Men ingen erfaring har frembragt dette bevis, og ingen erfaring kan frembringe det; tværtimod er den tilstand, hvor substansen skulle være absolut berøvet fornemmelser for først senere at fornemme, blot hypotetisk. Men denne hypotese komplicerer og fordunkler vor indsigt i stedet for at forenkle den og gøre den klarere.

Hvis den såkaldte erfaring, at sanseindtrykket via en videregivet bevægelse *opstår* i den herefter sansende substans, ved nærmere eftersyn skulle vise sig kun at være tilsyneladende, så er der forøvrigt i erfaringens resterende indhold, at nemlig en ganske vist forhenværende, men latent eller minimal fornemmelse, der på anden måde er unddraget bevidstheden, frigøres eller øges eller bliver bevidst ved en indtræffende bevægelse, tilstrækkeligt erfaringsmateriale til at konstatere i alt fald en sansningsbestemmelses relative opståen af bevægelsesforhold. Imidlertid eksisterer også denne del af det resterende erfaringsindhold kun tilsyneladende. Hvis vi ved hjælp af en ideel iagttagelse eftersporer en bevægelse, som udgår fra den sig bevægende substans A og forplanter sig over en række mellemliggende medier og når frem til den med evnen til at sanse udstyrede substans B, så vil vi i bedste fald finde, at sanseindtrykket i substansen B udvikler sig eller øges samtidig med optagelsen af den ankomende bevægelse – men ikke, at dette er sket *som følge* af bevægelsen.«

Vi har med vilje citeret denne Avenarius' gendrivelse af materialismen i sin helhed, for at læseren kan se, med hvilke i sandhed ynkelige sofismer denne »nyeste« empiriokritiske filosof opererer. Lad os sammenholde idealisten Avenarius' ræsonnement med Bogdanovs *materialistiske* ræsonnement – om ikke for andet så for i det mindste at straffe ham, fordi han har forrådt materialismen!

I længst forgangne tider, for hele ni år siden, da Bogdanov halvvejs var »naturvidenskabelig materialist« (d.v.s. tilhænger af den materialistiske erkendelsesteori, som det overvejende flertal af naturforskere instinktivt står på), mens Bogdanov endnu kun halvvejs var vildført af det forvirrede hoved Ostwald, skrev han:

»Siden de ældste tider frem til i dag har man inden for den deskriptive psykologi opretholdt inddelingen af bevidsthedsfaktorerne i tre grupper: sanseindtrykkenes og forestillingernes område, følelsernes område og drifternes område... Til første gruppe henhører *billederne* af den ydre eller den indre verdens fænomener, taget som sådanne i erkendelsen... Et sådant billede kaldes et 'sanseindtryk', hvis det er direkte fremkaldt gennem de ydre sanseorganer af et hertil svarende ydre fænomen.«*

Lidt længere nede:

»Sanseindtrykket... opstår i bevidstheden som resultat af en eller anden piring fra det ydre miljø, videregivet gennem de ydre sanseorganer« (s. 222).

Og endnu en gang:

»Sanseindtrykkene danner grundlaget for bevidsthedslivet, dets umiddelbare forbindelse med den ydre verden.« (S. 240). »På hvert trin i sanseprocessen sker der en overgang af det ydre irritaments energi til et bevidsthedsfaktum.« (S. 133).

Og så sent som i 1905, da Bogdanov ved Ostwalds og Machs velvillige bistand havde nået at forlade det materialistiske synspunkt i filosofien til fordel for det idealistiske, skrev han (af glemsomhed!) i »Empiriomonismen«:

»... Som bekendt når det ydre irritaments energi, som i nerveendens apparat er omdannet til en endnu utilstrækkeligt udforsket, men enhver mysticisme fremmed 'telegrafagtig' form for nervestrøm, i første række de neuroner, der er beliggende i de såkaldt 'dybeste' centre – gangliecentre, rygmarvscentre og de subkortiale centre.« (1. bog, 2 udgave, 1905, s. 118).

For enhver naturforsker, som endnu ikke er vildledt af professorfilosofien, og for enhver materialist er sansningen bevidsthedens direkte forbindelse med den ydre verden, forvandlingen af det ydre irritaments energi til et bevidsthedsfaktum. Denne forvandling har hvert eneste menneske iagttaget millioner af gange og iagttager den i realiteten for hvert skridt. Den idealistiske filosofis sofisme består i, at sanseindtrykket ikke antages for at være bevidsthedens forbindelse med den ydre verden, men en skillevæg, en mur, som adskiller bevidstheden fra omverdenen – ikke et billede af det ydre fænomen, der modsvarer sanseindtrykket, men »det eneste

* A. Bogdanov: »De grundlæggende elementer af det historiske syn på naturen«, Skt. Petersborg, 1899, s. 216 (russ.).

eksisterende«. Avenarius har kun givet denne gamle sofisme, som blev slidt op allerede af biskop Berkeley, en let ændret form. Eftersom vi endnu ikke kender alle forhold vedrørende den forbindelse, som vi iagttager hvert eneste minut, mellem sanseindtrykket og den i bestemte former organiserede materie, så vil vi kun anerkende sanseindtrykket som eksisterende. Dette er indholdet af Avenarius' sofisme.

For at afrunde denne karakteristik af empiriokriticismens vigtigste idealistiske grundsætninger, skal vi kort pege på de engelske og franske repræsentanter for denne filosofiske strømning. Om englænderen Karl Pearson siger Mach rent ud, at han er »enig med dennes gnoseologiske (erkenntniskritischen) syn på alle de væsentlige punkter« (»Mechanik«, citeret udgave, side IX). K. Pearson udtrykker på sin side enighed med Mach.* For Pearson er de »reale« ting »sanseindtryk« (sense impressions). Enhver antagelse af tingenes eksistens uden for sanseindtrykkenes rammer erklærer Pearson for metafysik. Pearson bekriger på det skarpeste materialismen (uden at kende Feuerbach, Marx og Engels), og hans argumenter adskiller sig ikke fra dem, vi har behandlet ovenfor. Men Pearson er i den grad fremmed for ethvert ønske om at udgive sig for materialist (de russiske machisters specialitet), han er i den grad uforsigtig, at han ikke opfinder »nye« benævnelser for sin filosofi, men ganske simpelt erklærer såvel sine egne som Machs synspunkter for »idealistiske« (p. 326, citerede udgave)! Pearson fører sin stamtavle direkte tilbage til Berkeley og Hume. Som vi flere gange vil få det at se nedenfor, udmærker Pearsons filosofi sig ved at være langt mere helhedspræget og gennemtænkt end Machs.

Mach udtrykker specielt sin solidaritet med de franske fysikere P. Duhem og Henri Poincaré.** Disse forfatteres filosofiske synspunkter, som er særligt vildledende og inkonsekvente, skal vi omtale i kapitlet om den nye fysik. Her er det tilstrækkeligt at bemærke, at for Poincaré er tingene »grupper af sanseindtryk«***, og at Duhem**** også i forbigående anlægger dette synspunkt.

* Karl Pearson: »The Grammar of Science«, 2nd ed., London, 1900, p. 326.

** »Die Analyse der Empfindungen«, s. 4, sml. forordet til »Erkenntnis und Irrtum«, 2. oplag.

*** Henri Poincaré: »La Valeur de la Science«, Paris 1905.

**** P. Duhem: »La théorie physique, son object et sa structure«, Paris 1906, sml. pp. 6, 10.

Lad os nu gå over til at se, hvordan Mach og Avenarius – da de havde erkendt den idealistiske karakter af deres oprindelige standpunkter – søgte at *rette* dem i deres følgende værker.

2. »Opdagelsen af verdenselementerne«

Under denne overskrift skriver privatdocent ved universitetet i Zürich, Friedrich Adler – snart sagt den eneste tyske forfatter, som også ønsker at supplere Marx med machismen – om Mach.* Vi må yde denne naive privatdocent retfærdighed og sige, at han med sin enfold gør machismen en bjørnetjeneste. Spørgsmålet stilles i alt fald klart og skarpt: har Mach nu virkelig også »opdaget verdenselementerne«? For da kan kun de mest tilbagestående og uvidende mennesker vedblive at være materialister den dag i dag. Eller er denne Machs opdagelse en tilbagevenden til gamle filosofiske fejltagelser?

Vi har set, at Mach i 1872 og Avenarius i 1876 står på et rent idealistisk standpunkt; verden er for dem sanseindtryk. I 1883 udkom Machs »Mechanik«, og i forordet til første udgave henviser Mach netop til Avenarius' »Prolegomena«, idet han hilser de hans egen filosofi nært beslægtede (sehr verwandte) tanker. Her er ræsonnementet om elementerne i denne »Mechanik«:

»Al naturvidenskab kan kun afbilde (nachbilden und vorbilden) komplekser af de *elementer*, som vi almindeligvis kalder sanseindtryk. Sagen drejer sig om sammenhængen mellem disse elementer. Sammenhængen mellem A (varme) og B (ild) henhører under *fysikken*, sammenhængen mellem A og N (nerverne) henhører under *fysiologien*. Hverken den ene eller den anden sammenhæng eksisterer *særskilt*, begge eksisterer sammen. Kun midlertidigt kan vi abstrahere fra den ene eller den anden. Det ser endog ud til, at rent mekaniske processer således altid er fysiologiske.« (S. 498, 3. tyske udgave).

Det samme siges i »Analyse af fornemmelserne«:

»... Der, hvor betegnelserne: 'sanseindtryk', 'komplekser af sanseindtryk' anvendes side om side med udtrykkene: 'elementer', 'elementkom-

* Friedrich Adler: »Die Entdeckung der Weltelemente (Zu Ernst Machs 70. Geburtstag)«, »Der Kampf«¹⁵, N. 5 (Februar). Oversat i »The International Socialist Review«¹⁶, 1908, N. 10 (April).

plekser', må man altid have for øje, at elementerne *kun er sanseindtryk i denne sammenhæng*» (nemlig: A, B og C's sammenhæng med K, L og M, d.v.s. en sammenhæng mellem 'komplekser, der almindeligvis kaldes for legemer' og 'det komplekse, vi kalder for vort legeme') »i denne relation, i denne funktionelle afhængighed. I en anden funktionel sammenhæng er de samtidig fysiske objekter« (s. 13).

»En farve er et fysisk objekt, når vi for eksempel retter opmærksomheden mod dens afhængighed af den lyskilde, som belyser den (andre farver, varmegrader, rumforhold etc.). Men hvis vi retter opmærksomheden mod dens *afhængighed af nethinden* (elementerne K, L, M), så er den et *psykologisk objekt, et sanseindtryk*« (s. 14).

Opdagelsen af verdenselementerne består således i, at

1. alt eksisterende erklæres for sanseindtryk;
2. sanseindtrykkene kaldes elementer;
3. elementerne inddeles i fysiske og psykiske, hvoraf de sidste afhænger af menneskets nerver og i det hele taget af den menneskelige organisme; de første afhænger ikke heraf;
4. de fysiske elementers sammenhæng og de psykiske elementers sammenhæng erklæres for ikke at eksistere adskilt fra hinanden; de eksisterer kun sammen;
5. man kan kun midlertidigt abstrahere fra den ene eller anden sammenhæng;
6. den »nye« teori erklæres at være fri for »ensidighed«.*

Her er der virkelig ingen ensidighed, men den mest usammenhængende sammenblanding af modstridende filosofiske synspunkter. Eftersom I udelukkende går ud fra sanseindtrykkene, kan I ikke rette op på »ensidigheden« i jeres idealisme med det lille ord »element«. I forkludrer kun sagen derved og stikker fejlt hovedet i busken for jeres egen teori. I ord fjerner I modsætningen mellem det fysiske og det psykiske,** mellem materialismen (som betragter naturen, materien som det oprindelige) og idealismen (som tager ånden, bevidstheden, sanseindtrykkene som det først givne), – men i virkeligheden genetablerer I omgående dette modsætningsforhold og endda i al hemmelighed, under fravigelse af jeres egen hovedforudsætning! For hvis elementerne udgøres af sanseindtrykkene, så har I ikke

* Mach i »Die Analyse der Empfindungen«: »Man kalder almindeligvis disse elementer for sanseindtryk. Da der i denne betegnelse allerede ligger en ensidig teori, foretrækker vi kort sagt at tale om elementer« (s. 17 og 18).

** »Modsætningen mellem Jeg'et og verden, mellem sanseindtryk eller fremtræden og ting forsvinder da, og det drejer sig blot om elementernes sammenhæng.« (»Die Analyse der Empfindungen«, s. 11).

ret til et eneste øjeblik at antage eksistensen af »elementer« *uafhængigt* af mine nerver, af min bevidsthed. Men for så vidt I godtager, at der eksisterer fysiske objekter, som er uafhængige af mine nerver og sanseindtryk, og som først frembringer sanseindtryk ved at påvirke min nethinde, så forlader I skamløst jeres »ensidige« idealisme og overgår til den »ensidige« materialismes synspunkt! Hvis farven først viser sig som et sanseindtryk i afhængighed af nethinden (som naturvidenskaben tvinger jer til at erkende), så betyder det, at Solens stråler, som falder på nethinden, skaber sanseindtryk af farven. Altså eksisterer der uden for os, uafhængigt af os og af vor bevidsthed en bevægelse i materien, som for eksempel bølger i æteren af en bestemt længde og en bestemt hastighed, som ved at indvirke på nethinden i mennesket frembringer et sanseindtryk af en eller anden farve. Sådan ser naturvidenskaben netop på sagen. Den forklarer de forskellige sanseindtryk af den ene eller anden farve ved den forskellige længde af de lysbølger, som eksisterer uden for den menneskelige nethinde, uden for mennesket og uafhængigt af det. Og dette er netop materialismen: materien, der påvirker vore sansorganer, frembringer sanseindtryk. Sanseindtrykket afhænger af hjernen, nerverne, nethinden o.s.v., altså af den på en bestemt måde organiserede materie. Materiens eksistens afhænger ikke af sanseindtrykket. Materien er det oprindelige. Sanseindtrykket, tanken og bevidstheden er det højeste produkt af den på en særlig måde organiserede materie. Dette er materialismens synspunkt i almindelighed, og Marx' og Engels' i særdeleshed. Mach og Avenarius smugler *i al hemmelighed* materialismen ind ved hjælp af det lille ord »element«, som angiveligt frigør deres teori for den subjektive idealismes »ensidighed«, og som angiveligt gør det muligt at antage det psykiskes afhængighed af den menneskelige organisme. I praksis er nummeret med det lille ord »element« naturligvis den ynkeligste form for sofisme, for den materialist, som læser Mach og Avenarius, vil øjeblikkelig stille spørgsmålet: hvad er »elementer« for noget? Og når alt kommer til alt, ville det dog være barnagtigt at tro, at man ved at hitte et nyt ord kan komme udenom de to filosofiske hovedretninger. Enten er »elementet« et *sanseindtryk*, sådan som alle empirikritikere siger, både Mach, Avenarius, Petzoldt* o.s.v. – og da, mine herrer, er jeres filosofi *idealisme*, som forgæves søger at dække over sin solipsismes nøgenhed med en mere »objektiv« terminologi. Eller

* Joseph Petzoldt: »Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung«, Bd. 1, Leipzig, 1900, s. 113: »Som elementer benævnes klassen af sanseindtryk i almindelig forstand som simple opfattelser (Wahrnehmungen), der ikke kan opløses yderligere.«

også er »elementet« ikke et sanseindtryk, og i så fald er der *ikke den ringeste* mening forbundet med jeres lille nye ord, – så vigter I jer blot med en latterlig bagatel.

Tag for eksempel Petzoldt, som ifølge den første og største russiske empirikritiker V. Lesevitj* skal være det sidste skrig inden for empiriokriticismen. Han definerer sanseindtrykkene som elementer og erklærer i andet bind af det anførte værk: »Man må vogte sig for i grundsætningen: 'sanseindtrykkene er verdenselementerne' at opfatte ordet sanseindtryk som noget, der betegner noget rent subjektivt og derfor luftigt, som forflygtiger det sædvanlige verdensbillede**.«

Den ved bedst hvor skoen trykker, som har den på! Petzoldt føler, at verden forflygtiges eller forvandles til illusion, hvis man betragter sanseindtrykkene som verdenselementerne. Og den gode Petzoldt tror at kunne hjælpe på sagen med et forbehold: man bør ikke opfatte sanseindtrykket som noget rent subjektivt! Jamen er det da ikke en latterlig sofisme? Som om sagen ændres ved, at vi »anerkender« sanseindtrykket som et sanseindtryk eller vi søger at udvide betydningen af dette ord! Ophæver man måske derved den kendsgerning, at sanseindtrykket hos mennesker hænger sammen med normalt fungerende nerver, nethinde, hjerne etc., at den ydre verden eksisterer uafhængigt af vor sansning! Hvis I ikke ønsker at klare frisag ved udenomssnak, hvis I alvorligt ønsker at »vogte« jer for subjektivismen og solipsismen, så må I først og fremmest vogte jer for de idealistiske grundsætninger i jeres filosofi; I må erstatte jeres filosofis idealistiske linje (fra sanseindtrykkene til den ydre verden) med den materialistiske (fra den ydre verden til sanseindtrykkene); I må bortkaste det tomme og forvirrede pynteord »element« og ganske enkelt sige: farven er resultat af materiens indvirkning på nethinden = sanseindtrykket er resultat af materiens indvirkning på vore sanseorganer.

Lad os endnu en gang tage Avenarius. Hans sidste arbejde, der vel er det vigtigste for forståelsen af hans filosofi: »Bemærkninger om psykologiens genstandsbegreb«*** giver det værdifuldeste bidrag

* V. Lesevitj: »Hvad er den videnskabelige filosofi?« (læs: mode-, professor- og eklektikerfilosofi), Sankt Petersborg, 1891, s. 229 og 247.

** Petzoldt, Bd. 2, Leipzig, 1904, s. 329.

*** R. Avenarius: »Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie« i »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«¹⁷, Bd. XVIII (1894) og XIX (1895).

til spørgsmålet om »elementerne«. Forfatteren har iøvrigt her givet en særdeles »anskuelig« tabel (side 410 i bind XVIII), hvoraf vi her gengiver det vigtigste:

- | | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| | Elementer, elementkomplekser |
| I. Ting eller tingligt | legemlige ting |
| II. Tanker eller tankemæssigt.. | ikke-legemlige tings-erindringer |
| (Gedankenhaftes) | og -fantasier |

Sammenlign nu hermed, hvad Mach siger efter alle sine udredninger om »elementerne« (»Analyse der Empfindungen«, side 23):

»Det er ikke legemerne, som fremkalder sanseindtrykkene, men elementkomplekser (komplekser af sanseindtryk), som danner legemerne.«

Vær så god, her har I »opdagelsen af verdenselementerne«, som har overvundet idealismens og materialismens ensidighed! Først forsikrer man os om, at »elementerne« = noget nyt, på samme tid både fysisk og psykisk, og så indføjer man bagefter i smug en rettelse: I stedet for den grove materialistiske skelnen mellem materien (legemerne, ting) og det psykiske (sanseindtrykkene, erindringer, fantasier) lancerer man »den nyeste positivismes« lære om de tinglige elementer og de tankemæssige elementer. Det er sandelig ikke store ting, Adler (Fritz) har fået ud af »verduselementernes opdagelse«!

Bogdanov skrev i 1906 i polemik mod Plekhanov:

»... Jeg kan ikke indrømme at være machist i filosofien. I min almene filosofiske konception har jeg hos Mach kun antaget eet – forestillingen om erfaringselementernes neutralitet i forholdet til det 'fysiske' og det 'psykiske', om disse karakteristikas afhængighed alene af erfaringsens *sammenhæng*« (»Empiriomonismen«, Bog III, Skt. Petersborg, 1906, s. XLI).

Dette er akkurat det samme, som hvis et religiøst menneske sagde: Jeg kan ikke erklære mig for tilhænger af religionen, for jeg har hos dens tilhængere »kun taget ét«: troen på gud. Dette »ene«, som Bogdanov har taget hos Mach, er netop machismens *grundlæggende fejl*, hele denne filosofis grundlæggende fejlagtighed. Bogdanovs afvigelser fra empiriokriticismen, som Bogdanov selv tillægger meget stor betydning, er i virkeligheden aldeles underordnede og går ikke ud over rammerne for specielle og individuelle detailforskelle mellem forskellige empiriokritikere, som bifaldes af Mach, og som bifalder Mach (herom nærmere

nedenfor). Da Bogdanov blev vred over, at man sætter ham i bås med machisterne, afslørede han derfor blot sin manglende forståelse af materialismens *væsensforskel* fra det, der er fælles for Bogdanov og alle øvrige machister. Det er uden betydning, hvordan Bogdanov har udviklet eller forbedret eller forværret machismen. Vigtigt er det derimod, at han har forladt det materialistiske synspunkt og dermed dømt sig selv til uundgåelig forvirring og idealistisk vildfarelse.

I 1899 stod Bogdanov, som vi har set det, på det rigtige standpunkt, da han skrev:

»Det billede, som synet umiddelbart giver mig af et menneske, som står foran mig, er et sanseindtryk.«*

Bogdanov har ikke fundet det umagen værd at give nogen kritik af dette sit gamle synspunkt. Han troede blindt Mach på ordet og begyndte efter denne at gentage, at erfaringens »elementer« er neutrale i forholdet til det fysiske og det psykiske.

»Som påvist af den nyeste positive filosofi – skrev Bogdanov i Bog I af sin »Empiriomonismen« (2. udgave, s. 90, russ.) – er den psykiske erfarings elementer i det hele taget identiske med den fysiske erfarings elementer.«

Eller i 1906 (Bog III, side XX):

»... og hvad 'idealismen' angår, kan man så tale om idealisme alene på det grundlag, at den 'fysiske erfarings' elementer erkendes at være identiske med elementer i det 'psykiske' eller med de elementære sanseindtryk, når dette simpelthen er en uomtvistelig kendsgerning.«

Her ser vi den virkelige kilde til alle Bogdanovs filosofiske uheld – en kilde, han har tilfælles med alle machisterne. Man både kan og må tale om idealisme, når man erklærer »den fysiske erfarings elementer« (d.v.s. det fysiske, den ydre verden, materien) for at være identiske med sanseindtrykkene, for dette er den rene berkeleyanisme. Her er ikke mindste spor af hverken den nyeste eller den positive filosofi eller af nogen uomtvistelig kendsgerning, her foreligger ganske enkelt en urgammel idealistisk sofisme. Og hvis man spurgte Bogdanov, hvordan han kan bevise denne »uomtvistelige kendsgerning«, at det fysiske er identisk med sanseindtrykkene, så ville man ikke få et eneste argument at høre, bortset fra idealisternes evindelige omkvæd: jeg fornemmer mine sanseindtryk; »selvbevidsthedens vidnesbyrd« (die Aussage des Selbstbewusstseins –

* »Grundelementerne i det historiske syn på naturen«, side 216, sml. ovenanførte citater.

hos Avenarius i »Prolegomena«, side 56 i den anden tyske udgave, paragraf 93); eller: »vi erfarer os selv som sansende substanser, i hvilken erfaring sanseindtrykkene ganske vist er sikrere givet end substantialiteten« (sst., side 55, § 91) o.s.v., o.s.v., o.s.v. Bogdanov (som troede Mach) har taget en reaktionær filosofisk grille for »en uomtvistelig kendsgerning«, for i virkeligheden er der ikke anført og kan der ikke anføres en eneste kendsgerning, der ville kunne gendrive opfattelsen af sanseindtrykket som et billede af den ydre verden – en opfattelse, som Bogdanov delte i 1899, og som deles af naturvidenskaben i dag. I sin omflakkende filosofiske tilværelse er fysikeren Mach kommet langt bort fra den »moderne naturvidenskab«. Denne vigtige omstændighed, som Bogdanov ikke har bemærket, kommer vi i det følgende til at omtale endnu mange gange.

En af de omstændigheder, som hjalp Bogdanov til så hurtigt at gøre springet fra naturforskernes materialisme til Machs forvirrede idealisme, er (ved siden af Ostwalds indflydelse) Avenarius' lære om den afhængige og den uafhængige erfaringsrække. I I. bog af »Empiriomonismen« fremstiller Bogdanov selv sagen på følgende måde:

»I den grad, erfaringens data optræder i *afhængighed af det givne nervesystems tilstand*, danner de det givne individs *psykiske verden*; i den grad, erfaringens data tages *uden for et sådant afhængighedsforhold* har vi den *fysiske verden* for os. Derfor betegner Avenarius disse to erfaringsområder som den *afhængige* og den *uafhængige erfaringsrække*.« (S. 18).

Ulykken er jo netop, at denne lære om den *uafhængige* (uafhængig af menneskets sanseindtryk) »række« er indsmugling af materialismen, ulovlig, vilkårlig, eklektisk set ud fra en filosofi, der taler om, at legemer er komplekser af sanseindtryk, at sanseindtrykkene er »identiske« med det fysiske »elementer«. For når I først har anerkendt, at lyskilden og lysbølgerne eksisterer *uafhængigt* af mennesket og den menneskelige bevidsthed, at farven afhænger af disse bølgers indvirkning på nethinden – så har I faktisk stillet jer på det materialistiske standpunkt og *revet* alle idealismens »uomtvistelige kendsgerninger« *ned til grunden* med alle dens »komplekser af sanseindtryk«, de af den nyeste positivisme opdagede elementer og lignende tåbeligheder.

Ulykken er jo netop, at Bogdanov (sammen med alle øvrige russiske machister) ikke så igennem Machs og Avenarius' oprindelige idealistiske anskuelser, ikke har forstået deres idealistiske grundpræmisser – og derfor har overset det uberettigede og eklektiske i deres senere forsøg på i al hemmelighed at indsmugle materialis-

men. Men ligesom Machs og Avenarius' oprindelige idealisme er alment fastslået i den filosofiske litteratur, er det ligeledes alment fastslået, at empiriokriticismen senere har søgt at orientere sig i retning af materialismen. Den tidligere citerede franske forfatter Couwelaert ser i Avenarius' »Prolegomena« en »monistisk idealisme«, i »Kritik der reinen Erfahrung« (1888-1890) en »absolut realisme« og i »Der menschliche Weltbegriff« (1891) et forsøg på at forklare dette skifte. Vi skal bemærke, at udtrykket realisme her benyttes i betydning det modsatte af idealisme. Jeg følger Engels og benytter *kun* ordet materialisme i denne betydning, og jeg anser denne terminologi for at være den eneste rigtige, især i betragtning af at ordet »realisme« anvendes af positivisterne og andre forvirrede hoveder, der vakler mellem materialismen og idealismen. Det er her tilstrækkeligt at påpege, at Couwelaert tænker på den ubestridelige kendsgerning, at for Avenarius i »Prolegomena« (1876) er sanseindtrykkene det eneste eksisterende, mens »substansen« – efter »tankeøkonomiens« princip! – er elimineret, men i »Kritik der reinen Erfahrung« er det fysiske anerkendt som en *uafhængig række*, det psykiske og følgelig også sanseindtrykkene derimod – som en *afhængig række*.

Avenarius' elev Rudolf Willy indrømmer på samme måde, at Avenarius, som var »helt og holdent« idealist i 1876, »forligede« (Ausgleich) denne lære med den »naive realisme« (det allerede citerede værk, samme sted) – d.v.s. med det spontant, ubevidst materialistiske synspunkt, som menneskeheden indtager, når den anerkender den ydre verdens eksistens uafhængigt af vor bevidsthed.

Oskar Ewald, forfatter til bogen om »Avenarius som empiriokriticismens grundlægger«, siger, at denne filosofi i sig forener de indbyrdes modsigende idealistiske og »realistiske« (der burde have stået »materialistiske«) elementer (ikke i den machistiske, men i den menneskelige betydning af ordet element). For eksempel:

»ville den absolutte (betragtningstype) forevige den naive realisme, mens den relative ville erklære den eksklusive idealisme for permanent.«*

Ved den absolutte betragtningstype forstår Avenarius det, der hos Mach svarer til »elementernes« sammenhæng uden for vort legeme,

* Oskar Ewald: »Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus«, Berlin, 1905, s. 66.

og ved den relative det, der hos Mach svarer til de af vort legeme afhængige »elementers« sammenhæng.

Men af særlig interesse for os i denne forbindelse er en bedømmelse af Wundt, der selv – ligesom flertallet af de ovennævnte forfattere – står på et forvirret idealistisk standpunkt, men som vel mere indgående end nogen anden har analyseret empiriokriticismen. P. Jusjkevitj siger herom følgende: »Det er interessant, at Wundt regner empiriokriticismen for at være den mest videnskabelige form for den seneste type af materialismen«*, d.v.s. af den type materialister, som ser i det åndelige legemlige processers funktion (og som Wundt – tilføjer vi for egen regning – betegner som stående midt imellem spinozismen¹⁸ og den absolutte materialisme).**

Med rette kaldes W. Wundts udtalelse yderst interessant. Men det »interessanteste« er her, hvorledes hr. Jusjkevitj forholder sig til de bøger og artikler om filosofi, som han behandler. Det er et typisk eksempel på vore machisters holdning til sagen. Gogols Petrusjka læste og fandt det interessant, at der altid kommer ord ud af bogstaver. Hr. Jusjkevitj har læst Wundt og fundet det »interessant«, at Wundt har beskyldt Avenarius for materialisme. Hvis Wundt ikke har ret, hvorfor så ikke gendrive ham? Hvis han har ret, hvorfor så ikke forklare materialismens modsætningsforhold til empiriokriticismen? Hr. Jusjkevitj finder det interessant, hvad idealisten Wundt siger, men denne machist anser det for et ganske overflødigt besvær at undersøge sagen nærmere (formentlig i kraft af princippet om »tankeøkonomi«) . . .

Sagen er nemlig den, at Jusjkevitj, idet han oplyser læseren om Wundts beskyldning mod Avenarius for materialisme og samtidig fortier, at Wundt betragter nogle sider af empiriokriticismen som materialisme og andre som idealisme, men forbindelsen mellem de første og de sidste som kunstig, *fuldstændigt har forvansket sagen*. Enten forstår denne gentleman ikke en gnist af, hvad han læser, eller også har han ladet sig lede af ønsket om falskeligt at rose sig selv gennem Wundt: Heller ikke vi betragtes jo af de officielle professorer som nogle kludrehoveder, men som materialister.

Den nævnte afhandling af Wundt udgør en stor bog (på over 300 sider), som er viet en detaljeret analyse af først den immanente skole og derpå af empiriokritikerne. Hvorfor kædede Wundt disse

* P. Jusjkevitj: »Materialismen og den kritiske realisme«, Skt. Petersborg, 1908, s. 15 (russ.).

** W. Wundt: »Über naiven und kritischen Realismus« i »Philosophische Studien«¹⁹, Bd. XIII, 1897, s. 334.

to skoler sammen? Fordi han betragter dem som *nært beslægtede*, og denne opfattelse, som deles af Mach, Avenarius, Petzoldt og immanensfilosofferne, er givetvis korrekt, som vi skal se længere fremme. Wundt påviser i første del af nævnte afhandling, at immanensfilosofferne er idealister, subjektivister og tilhængere af fideismen. Dette er, som vi senere skal se, atter en helt korrekt opfattelse, der blot hos Wundt er udtrykt med en unødigt ballast af professorlærdom og med unødige finesser og forbehold, som har deres forklaring i, at Wundt selv er idealist og fideist. Han bebrejder ikke immanensfilosofferne, at de er idealister og tilhængere af fideismen, men at de efter hans mening udleder disse høje principper på en fejlagtig måde. Videre vier Wundt sin afhandlings anden og tredje del til empiriokriticismen. Og her påpeger han ganske præcist, at flere af empiriokriticismens yderst vigtige teoretiske grundsætninger (opfattelsen af »erfaring« og »principialkoordination«, som vi skal tale om senere) er *identiske* med immanensfilosoffernes (die empiriokritische *in Übereinstimmung* mit der immanenten Philosophie annimmt, side 382 i Wundts afhandling). Andre af Avenarius' teoretiske grundsætninger er lånt hos materialismen, og som helhed er empiriokriticismen »en broget blanding« (bunte Mischung, s. 57), hvori »de forskellige bestanddele *ikke har den mindste forbindelse med hinanden*« (an sich einander völlig heterogen sind, s. 56).

Til de materialistiske brokker i det avenarius-mach'ske mismask henfører Wundt i alt væsentligt den førstes lære om den »*uafhængige vitalrække*«. Hvis I går ud fra »systemet C« (sådan betragter Avenarius – den store ynder af den lærde leg med nye termini – menneskets hjerne eller i det hele taget nervesystemet) – hvis det psykiske for jer er hjernens funktion, er dette »system C« en »metafysisk substans«, siger Wundt (s. 64 i nævnte afhandling), og jeres lære er materialisme. Nu skal det siges, at mange idealister og alle agnostikere (heriblandt tilhængerne af Kant og Hume) kalder materialisterne for metafysikere, fordi de synes, at erkendelsen af den ydre verdens eksistens uafhængigt af den menneskelige bevidsthed er at gå ud over erfaringens rammer. På rette sted skal vi tale om denne terminologi og om dens totale fejlagtighed set fra marxismens synspunkt. Men her er det vigtigt for os at bemærke den omstændighed, at netop Avenarius' antagelse af en »uafhængig« række (ligesom hos Mach, der udtrykker den samme tanke med andre ord) *er et lån hos materialismen* – hvad filosoffer af forskellige partier, d.v.s. af de forskellige retninger inden for filosofien i almindelighed er enige om. Hvis I går ud fra, at alt eksisterende er sanseindtryk,

eller at legemerne er komplekser af sanseindtryk, kan I ikke uden at bryde alle jeres grundsætninger og hele jeres »filosofi« nå frem til at *det fysiske* eksisterer *uafhængigt* af vor bevidsthed, og at sanseindtrykket er funktion af en på en bestemt måde organiseret materie. Mach og Avenarius forener i deres filosofi de væsentligste idealistiske grundsætninger med enkelte materialistiske slutninger, netop fordi deres teori er et skoleeksempel på den »eklektiske tiggersuppe«²⁰, som Engels talte om med fortjent foragt.*

I Machs seneste filosofiske værk »Erkendelse og fejltagelse« (»Erkenntnis und Irrtum«, 2. udgave, 1906) springer denne eklecticisme i særlig grad i øjnene. Vi har allerede set, at Mach her erklærer: »Der er ingen vanskelighed ved at opbygge en hvilken som helst fysisk oplevelse af sanseindtryk, altså af psykiske elementer.« I samme bog læser vi:

»Afhængigheder uden for grænsen 'U'« (= Umgrenzung, d.v.s. 'den rumlige grænse for vort legeme', s. 8) »er fysik i videste forstand« (s. 323, § 4). »For at opnå disse afhængigheder i ren tilstand må iagttagerens, de inden for U liggende elementers, indflydelse så vidt muligt udelukkes« (samme sted).

Jaså. Jaså. Først lovede mejsen at sætte ild til havet, d.v.s. at opbygge de fysiske elementer af de psykiske, men bagefter viste det sig, at de fysiske elementer ligger uden for de psykiske elementers grænse, »som ligger inden i vort legeme«! Jo, her er sandelig filosofi for alle pengene!

Endnu et eksempel:

»En ideal luftart, en ideal væske, et idealt elastisk legeme eksisterer ikke; fysikeren ved, at hans fiktioner kun tilnærmelsesvis svarer til kendsgerningerne og forenkler disse vilkårligt; han kender denne afvigelse, som ikke kan fjernes« (s. 418, § 30).

Hvilken afvigelse (Abweichung) er der her tale om? Hvis afvigelse fra hvad? Tankens (den fysiske teoris) fra kendsgerningerne. Men hvad er da tankerne, ideerne? Ideerne er »sanseindtrykkenes spor« (side 9). Og hvad er da kendsgerningerne? Kendsgerningerne – det

* Forord til »Ludwig Feuerbach«, dateret februar 1888. Disse ord møntede Engels på den tyske professorfilosofi som helhed. De machister, som gerne vil være marxister, men ikke formår at tænke sig ind i betydningen og indholdet af denne tanke hos Engels, kryber af og til i skjul bag den ynkelige bortforklaring: »Engels kendte endnu ikke Mach« (Fritz Adler i »Den historiske materialisme«, s. 370). Hvorpå er denne opfattelse baseret? På, at Engels ikke citerer Mach og Avenarius? Andre grunde kan der ikke være, men denne begrundelse duer ikke, for Engels nævner *ingen* af eklektikerne ved navn. Men Engels har næppe kunnet undgå at kende Avenarius, som fra 1876 udgav sit kvartalsskrift for »videnskabelig« filosofi.

er »komplekser af sanseindtryk«; altså sanseindtrykkenes spors afvigelse fra komplekserne af sanseindtryk kan ikke fjernes.

Hvad betyder dette? Dette betyder, at Mach *glemmer* sin egen teori og, idet han begynder at tale om forskellige fysiske problemer, ræsonnerer ganske enkelt, uden idealistiske dikkedarer, d.v.s. materialistisk. Alle »komplekser af sanseindtryk« og hele den berkeleyanske visdom ryger sig en tur. Fysikernes teori viser sig at være en genspejling af legemer, væsker, gasarter, som eksisterer uden for os og uafhængigt af os, idet denne genspejling naturligvis er tilnærmet; men det er forkert at kalde denne tilnærmelse eller forenkling for »vilkårlig«. I *praksis* betragter Mach her netop sanseindtrykket på samme måde som hele naturvidenskaben, der ikke er blevet »renset« af Berkeleys og Humes elever, betragter den nemlig *som et billede af den ydre verden*. Machs egen teori er subjektiv idealisme, men når han har brug for et moment af objektivitet, inddrager Mach frejdigt det modsatte, d.v.s. den materialistiske erkendelsesteoris grundsætninger, i sine ræsonnementer. Den konsekvente idealist og den konsekvente reaktionære inden for filosofien, Eduard von Hartmann, *der sympatiserer med machisternes kamp mod materialismen*, kommer sandheden meget nær, når han siger, at Machs filosofiske standpunkt er en »sammenblanding (Nicht-unterscheidung) af den naive realisme og den absolutte illusionisme«.* Det er sandt. Læren, at legemerne er komplekser af sanseindtryk og lignende, er absolut illusionisme, d.v.s. solipsisme, for set under denne synsvinkel er hele verden ikke andet end min illusion. De af os anførte betragtninger hos Mach er – ligesom en hel række af hans andre løsrevne betragtninger – såkaldt »naiv realisme«, d.v.s. den materialistiske erkendelsesteori, der ubevidst, spontant er overtaget fra naturforskerne.

Avenarius og de professorer, der går i hans spor, søger at dække over denne sammenblanding ved hjælp af teorien om »principal-koordination«. Vi skal straks gå over til at behandle denne, men forinden vil vi afslutte spørgsmålet om beskyldningen mod Avenarius for materialisme. Hr. Jusjkevitz, der fandt den Wundt-udtalelse, han ikke selv havde forstået, interessant, har ikke kunnet strække sin interesse så vidt som til selv at undersøge, eller til at oplyse læseren om, hvorledes Avenarius' nærmeste elever og arvtagere selv forholder sig til denne beskyldning. Imidlertid er dette

* Eduard von Hartmann: »Die Weltanschauung der modernen Physik«, Leipzig, 1902, s. 219.

nødvendigt for sagens udredning, hvis vi interesserer os for spørgsmålet om forholdet mellem Marx' filosofi, d.v.s. materialismen, og empiriokriticismens filosofi. Og hvis machismen virkelig er den rene forvirring og sammenblanding af materialisme og idealisme, er det vigtigt at vide, hvilken retning – om man kan udtrykke sig sådan – denne strømning tog, da de officielle idealister var begyndt at støde den fra sig på grund af dens indrømmelser til materialismen.

Blandt andre svarede to af Avenarius' reneste og mest ortodokse elever, J. Petzoldt og Fr. Carstanjen, Wundt. Petzoldt afviste med stolt indignation den for en tysk professor vanærende beskyldning for materialisme og henviste til – ja, hvad tror De? – »Prolegomena«, hvor Avenarius jo har tilintetgjort substansbegrebet! Det er en bekvem teori, når man sådan både kan henføre rent idealistiske værker og vilkårligt godtagne materialistiske grundsætninger til den! Avenarius' »Kritik der reinen Erfahrung« strider naturligvis ikke imod denne lære – d.v.s. imod materialismen, – skrev Petzoldt, men den strider lige så lidt imod den diametralt modsatte spiritualistiske lære*. Et strålende forsvar! Det var dette, Engels kaldte for eklektisk tiggersuppe. Bogdanov, som ikke vil erklære sig for machist, og som vil, at man (i filosofien) skal godtage ham som marxist, følger Petzoldt. Han mener, at »empiriokriticismen hverken har noget at gøre med materialismen, spiritualismen eller med nogen metafysik overhovedet**«, at »sandheden... ikke ligger i 'den gyldne middelvej' mellem de sammentørnede retninger« (materialismen og spiritualismen), men 'uden for dem begge'***. Det, som forekom Bogdanov at være sandheden, er i virkeligheden forvirring og vaklen mellem materialisme og idealisme.

Carstanjen skrev i sine indvendinger mod Wundt, at han fuldstændigt afviser »underskydning (Unterschiebung) af et materialistisk moment«, »som er kritikken af den rene erfaring fuldstændig tremmed«**** »Empiriokriticismen er skepticisme, i særdeleshed hvad angår begrebernes indhold.« En smule sandhed er der i denne stærke understregning af machismens neutralitet: Machs og Avenarius' rettelse til deres oprindelige idealisme består helt og hol-

* J. Petzoldt: »Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung«, Bd. I, s. 351, 352.

** »Empiriomonisme«, 1. bog, 2. udgave s. 21.

*** samme s. 93.

**** Fr. Carstanjen: »Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze, »Vierteljahreschrift für wissenschaftliche Philosophie«, Jahrg. 22 (1898), s. 73 og 213.

dent i at tillade halve indrømmelser til materialismen. I stedet for Berkeleys konsekvente synspunkt: den ydre verden er mine sanseindtryk, – får man af og til Humes synspunkt: jeg holder spørgsmålet åbent, om der er noget bag mine sanseindtryk. Men dette agnosticisms synspunkt dømmes uundgåeligt een til stadig vaklen mellem materialismen og idealismen.

3. Principialkoordination og »naiv realisme«

Avenarius' lære om principialkoordinationen er fremstillet i hans »Der menschliche Weltbegriff« og »Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie«. Bemærkningerne er skrevet senere, og Avenarius understreger her, at han ikke fremstiller noget, der er forskelligt fra »Kritik der reinen Erfahrung« og »Der menschliche Weltbegriff«, men det *samme* omend på en lidt anden måde (»Bemerkungen«, 1894, s. 137 i det citerede tidsskrift). Det væsentlige indhold af denne lære er sætningen om den »uopløselige koordination (d.v.s. vekselvirkningen) mellem vort Jeg (des Ich) og omgivelsen« (s. 146). »Filosofisk udtrykt – siger Avenarius samme sted – kan man sige 'Jeg og ikke-jeg'.« Begge dele, både vort Jeg og omgivelsen »finder vi *altid* sammen« (immer ein Zusammen-Vorgefundenes). »Ingen fuldstændig beskrivelse af det givne (eller det, vi finder: des Vorgefundenes) kan rumme en 'omgivelse' uden et Jeg (ohne ein Ich), hvis omgivelse den er, i det mindste det Jeg, der beskriver det forefundne« (das Vorgefundene, s. 146). I denne forbindelse kaldes Jeg for koordinationernes *centralled*, omgivelsen for *modleddet* (Gegenglied). (Se »Der menschliche Weltbegriff«, 2. udgave, 1905, s. 83-84, § 148 og følgende).

Avenarius hævder, at han med denne lære anerkender den fulde værdi af den såkaldte *naive realisme*, d.v.s. af det almindelige, ufilosofiske, naive syn hos alle mennesker, som ikke spekulerer over, om de selv og omgivelsen, den ydre verden, eksisterer. Mach, der udtrykker sin solidaritet med Avenarius, søger også at fremstille sig selv som forsvarer af den »naive realisme« (»Die Analyse der Empfindungen«, s. 39). De russiske machister har alle uden undtagelse stølet på Mach og Avenarius og ment, at dette faktisk var et forsvar for den »naive realisme«: *Jeg'et* anerkendes, omgivelsen anerkendes – hvad mere har man brug for?

For at finde ud af, på hvilken side man her finder den største grad af virkelig *naivitet*, vil vi begynde lidt langt borte. Her er en populær samtale mellem en vis filosof og hans læser:

»Læseren: »Der skal« (ifølge den almindelige filosofi) »eksistere et system af ting, og bevidstheden skal kunne udledes af tingene.«

Filosoffen: »Nu siger du det samme som de professionelle filosoffer ... men ikke ud fra den sunde menneskeforstands og den virkelige bevidstheds synspunkt ... Sig mig, og tænk dig godt om, før du svarer: optræder i dig eller for dig nogen som helst ting på anden måde end sammen med bevidstheden om denne ting eller gennem bevidstheden om den...?«

Læseren: »Hvis jeg tænker sagen godt igennem, så må jeg være enig med dig.«

Filosoffen: »Nu taler du for dig selv, ud af din sjæl og for din sjæl. Stræb da ikke efter at springe ud af dig selv for at favne mere, end du kan favne eller fatte, nemlig: bevidstheden *og* (filosoffens kursiv) tingen, tingen *og* bevidstheden; eller rettere: hverken det ene eller det andet særskilt, men det, som først senere opløser sig i det ene og det andet, det, som ubetinget er subjektivt-objektivt og objektivt-subjektivt.«

Her har man alt det væsentlige i den empiriokritiske principialkoordination, af det nyeste forsvar for den »naive realisme« ved hjælp af den »nyeste positivisme«! Tanken om den »uopløselige« koordination er her fremstillet med fuld klarhed og netop ud fra det synspunkt, at dette skulle være et virkeligt forsvar for det almindelige menneskelige standpunkt, der ikke er forvrænget af »professionelle filosoffer«, der vil gøre sig kloge. Imidlertid er den anførte samtale taget fra et værk, der *udkom i 1801* og er skrevet af den *subjektive idealismes* klassiske repræsentant, Johann Gottlieb Fichte.*

I den lære af Mach og Avenarius, vi undersøger, finder man intet som helst andet end en formulering af den subjektive idealisme. Deres ambitioner om at have hævet sig op over materialismen og idealismen, at have fjernet modsætningsforholdet mellem det synspunkt, som går fra tingen til bevidstheden, og det modsatte synspunkt, er den oppudsede fichteanismes ambitioner. Fichte forestiller sig, at han »uopløseligt« har forbundet »jeg'et« med »omgivelser«, bevidstheden og tingen, at han har »løst« problemet ved en henvisning til, at mennesket ikke kan springe ud af sig selv. Med andre ord gentages Berkeleys argument: jeg sanser kun mine sanseindtryk, jeg har ikke ret til at godtage »genstande i sig selv« uden for mine sanseindtryk. De forskellige udtryksmåder, hos Berkeley i 1710, Fichte i 1801 og Avenarius i 1891-94, ændrer ikke det mindste ved sagen, d.v.s. ved den subjektive idealismes grundlæggende filosofiske linje. Verden er mine sanseindtryk; ikke-*Jeg*'et »forud-

* Johann Gottlieb Fichte: »Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. – Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen«, Berlin, 1801, s. 178-180.

sættes« (skabes, produceres) af vort *Jeg*: tingen er uopløseligt forbundet med bevidstheden; den uopløselige koordination mellem vort *Jeg* og omgivelsen er den empiriokritiske principialkoordination; – dette er een og samme grundsætning, det samme gamle kram med en lidt oprasket eller nymalet etikette.

Talen om den »naive realisme«, der angiveligt forsvares af denne filosofi, er en *sofisme* af billigste sort. Den »naive realisme« hos ethvert sundt menneske, som ikke har opholdt sig i et galehus eller i de idealistiske filosofers videnskab, består i, at tingene, omgivelsen, verden eksisterer *uafhængigt* af vore sanseindtryk, af vor bevidsthed, af vort *Jeg* og af mennesket overhovedet. Netop den *erfaring* (ikke i machistisk men i almindelig menneskelig forstand), som har skabt den faste overbevisning i os, at der *uafhængigt* af os eksisterer andre mennesker, og ikke simple komplekser af mine sanseindtryk af det høje, lave, gule, hårde o.s.v. – netop den *erfaring* fremkalder vor overbevisning om, at tingene, verden, omgivelsen eksisterer uafhængigt af os. Vore sanseindtryk, vor bevidsthed er kun et *billede* af den ydre verden, og det giver sig af sig selv, at en genspejling ikke kan eksistere uden det genspejlede, men det genspejlede eksisterer uafhængigt af det genspejlende. Materialismen lægger *bevidst* menneskehedens »naive« overbevisning til grund for sin erkendelsesteori.

Er nu denne vurdering af »principialkoordinationen« ikke et resultat af materialistisk forudindtagethed imod machismen? Ingenlunde. Fagfilosoffer, der er uden enhver forkærlighed for materialismen, som endog hader den og anvender forskellige idealistiske systemer, er enige om, at Avenarius' og co.s principialkoordination er subjektiv idealisme. F.eks. siger Wundt, hvis interessante bedømmelse hr. Jusjkevitz ikke har forstået, rent ud, at Avenarius' teori om, at en fuldstændig beskrivelse af det givne eller det, vi forefinder, skulle være umulig uden et vist *Jeg*, uden en iagttagelse eller beskriver, er »en falsk sammenblanding af den virkelige erfarings indhold og refleksionerne over denne«. Naturvidenskaben, siger Wundt, abstraherer overhovedet fra enhver iagttagelse:

»Men en sådan abstraktion er atter kun mulig, fordi enhver tænkt indførelse (Hinzudenken) af det fornemmende individ i ethvert erfaringsindhold, sådan som den empiriokritiske såvel som den immanente filosofi godtager det, er en forudsætning, der overhovedet ikke er empirisk begrundet, og som opstår af den falske sammenblanding af den virkelige erfarings indhold og refleksionerne over denne.« (S. 382 i den citerede udgave).

Thi immanensfilosofferne (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), der – som vi skal se længere fremme – selv betoner deres varme sympati for Avenarius, går *netop* ud fra denne idé om den »uopløselige« sammenhæng mellem subjekt og objekt. Men inden W. Wundt analyserede Avenarius påviste han detaljeret, at den immanente filosofi blot er en »modifikation« af berkeleyanismen, at hvor meget immanensfilosofferne end tager afstand fra Berkeley, må forskelle, der kun ligger i ordvalg, ikke skjule »disse filosofiske systemers dybere indhold« for os, nemlig Berkeley's eller Fichtes lære.*

Den engelske forfatter Norman Smith** fremstiller i sin analyse af Avenarius: »Kritik af den rene erfaring« denne konklusion i en langt mere direkte og energisk form:

»Flertallet af dem, der er bekendt med Avenarius' »Det menneskelige verdensbegreb«, vil formentlig erklære sig enig i, at hvor overbevisende hans kritik (af idealismen) end måtte være, så er dens positive resultater ganske illusoriske. Hvis vi prøver at fortolke hans erfaringsteori, som man gerne vil fremstille den, nemlig som rent realistisk (genuinely realistic), så unddrager den sig enhver klar fremstilling. Hele dens betydning er udtømt med afvisningen af subjektivismen, som den angiveligt modbeviser. Men når vi oversætter Avenarius' tekniske terminologi til et mere almindeligt sprog, da ser vi, hvor den virkelige kilde til denne mystifikation er. Avenarius har bortledt opmærksomheden fra sit standpunkts svage punkter ved at rette sit hovedangreb netop mod det svage punkt« (d.v.s. det idealistiske punkt), »som er skæbnsvangert for hans egen teori.« »Gennem alle Avenarius' ræsonnementer yder det ubestemte i udtrykket 'erfaring' ham store tjenester. Snart betegner dette udtryk (experience) den, som erfarer; snart betegner det det, som erfares; den sidste betydning betones, når der tales om naturen af vort *Jeg* (of the self). Disse to betydninger af udtrykket 'erfaring' falder i praksis sammen med hans vigtige opdeling i den absolutte og den relative betragtning« (ovenfor har jeg påpeget betydningen af denne opdeling hos Avenarius); »og disse to synspunkter er i virkeligheden uforenelige i hans filosofi. For når han betragter den antagelse som berettiget, at erfaringen idealt suppleres af tanken« (den fuldstændige beskrivelse af omgivelsen suppleres af tanken om det iagttagende *Jeg*), »så gør han en antagelse, som han ikke er i stand til at forene med sin egen påstand om, at intet eksisterer uden for forholdet til *Jeg'et*. Den ideale supplerer af den givne realitet, der fås ved at opløse de materielle legemer, der er utilgængelige for vore sanser, i elementer« (det drejer sig her om de materielle elementer, der er opdaget af naturvidenskaben, om atomer, elektroner o.l., og

* Den citerede artikel, § C: »Den immanente filosofi og Berkeley's idealisme«, siderne 373 og 375. Sammenlign siderne 386 og 407. Om solipsismens uundgæelighed ud fra dette synspunkt: side 381.

** Norman Smith: »Avenarius' Philosophy of Pure Experience« i »Mind«²¹, vol. XV, 1906, s. 27–28.

ikke om de opdigtede elementer, der er komponeret af Mach og Avenarius), »eller som fås fra en beskrivelse af Jorden på den tid, da der ikke fandtes noget menneskeligt væsen på den, er strengt taget ikke nogen supplerer af erfaringen, men en supplerer af det, vi erfarer. Det supplerer kun et af de koordinationsled, om hvilke Avenarius siger, at de er uadskillelige. Dette fører os ikke blot frem til det, som aldrig har været erfaret (ikke har været genstand for erfaring, has not been experienced), men som aldrig på nogen måde vil kunne erfares af væsener som os. Men her kommer netop tvetydigheden af begrebet 'erfaring' Avenarius til undsætning. Avenarius ræsonnerer, at tanken er en lige så sand (virkelig, genuine) erfaringsform som den sansemæssige opfattelse, men dermed kommer han tilbage til den subjektive idealismes gamle fortærskede (time-worn) argument, at tanken og realiteten er uadskillelige, fordi realiteten kun kan opfattes i tanken og tanken forudsætter eksistensen af den, som tænker. Det er således ikke en eller anden original og dyb genoplivning af realismen, men blot en genoplivning af den subjektive idealisme i dens groveste (crudest) form, der blev det endelige resultat af Avenarius' positive ræsonnementer.« (S. 29).

Dette er en fremragende afsløring af Avenarius' mystifikation, som helt er en gentagelse af Fichtes fejl. Den famøse fjernelse af modsætningen mellem materialismen (som Smith med urette kalder for realismen) og idealismen ved hjælp af det lille ord »erfaring« viste sig straks at være en myte, så snart vi begyndte at gå over til bestemte, konkrete spørgsmål. Af denne beskaffenhed er spørgsmålet om Jordens eksistens *før* mennesket, *før* noget sansende menneske. Vi skal straks behandle det mere indgående. Her skal vi nøjes med at bemærke, at det ikke blot er N. Smith, en modstander af hans teori, som river masken af Avenarius. Det samme gør immanensfilosoffen W. Schuppe, der med varme hilste fremkomsten af »Det menneskelige verdensbegreb« som *en bekræftelse på den naive realisme**. Sagen er nemlig den, at W. Schuppe er *helt* enig i en *sådan* »realisme«, d.v.s. i en sådan mystifikation af materialismen som den af Avenarius fremførte. Jeg har altid med samme ret som De, skrev han til Avenarius, gjort krav på en sådan »realisme«, højtærede hr. kollega (hochverehrter Herr Kollege), for man har bagtalt mig, immanensfilosoffen, som subjektiv idealist. »Mit tænkningsbegreb stemmer fortræffeligt (verträgt sich vortrefflich) overens med Deres »den rene erfarings teori«, højtærede hr. kollega« (s. 384). »Samhørigheden og uadskilleligheden mellem koordinationens to led« giver i virkeligheden kun *Jeg*'et (das Ich, d.v.s. den abstrakte fichte'ske selvbevidsthed, den fra hjernen løsrevne tanke). »Det,

* Se W. Schuppes åbne brev til R. Avenarius i »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, Bd. 17, 1893, s. 364-388.

De ville eliminere, har De stiltiende forudsat«, skrev Schuppe til Avenarius (s. 388).

Og det er svært at sige, hvem der mest føleligt river masken af mystifikatoren Avenarius – Smith med sin direkte og klare gen-drivelse eller Schuppe med sin begejstrede bedømmelse af Avenarius' afsluttende værk. I filosofien er Wilhelm Schuppes kys ingenlunde bedre end et kys i politikken af Pjotr Struve eller hr. Mensjikov.

På samme måde omtaler O. Ewald, som roser Mach for ikke at have givet efter for materialismen, principalkoordinationen:

»Hvis man erklærer korrelationen mellem centralleddet og modleddet for en erkendelsesteoretisk nødvendighed, som det er umuligt at omgå, så betræder man et standpunkt, der ikke på nogen måde adskiller sig fra den absolutte idealisme, uanset om navnet 'empiriokriticisme' pranger med de mest skrigende bogstaver på udhængsskiltet.« (Benævnelsen er forkert; her burde have stået: subjektiv idealisme, for Hegels absolutte idealisme forliges med eksistensen af Jorden, naturen, den fysiske verden uden mennesket, idet den blot betragter naturen som 'en anden tilstandsform' for den absolutte idé). »Hvis man derimod ikke holder fast ved denne koordination, og tilskriver man modleddene deres uafhængighed, så ligger med én gang alle metafysiske muligheder åbne, især i retning af den transcendentale *realisme*.« (Det citerede værk, s. 56-57).

Hr. Friedländer, der skjuler sig bag pseudonymet Ewald, betegner *materialismen* som metafysik og transcendental realisme. Mens han selv forfægter en af idealismens afarter, er han fuldstændig enig med machisterne og kantianerne i, at materialismen er metafysisk, »fra ende til anden den vildeste metafysik« (s. 134). Hvad angår materialismens »transcendens« og metafysiske indhold, er han meningsfælle med Basarov og alle vore machister, som vi senere skal komme ind på. Her er det imidlertid vigtigt at bemærke, hvordan de lærde hoveders tomme præntion på at overvinde materialismen og idealismen *i praksis* forsvinder i den tomme luft, og hvordan spørgsmålet rejses med ubønhørlig uforsonlighed. »At tilskrive modleddene deres uafhængighed« er ensbetydende med (hvis man oversætter den skabagtige Avenarius' krukke sprog til jævn mennesketale) at regne naturen og den ydre verden for uafhængig af menneskets bevidsthed og sanseindtryk, og dette er materialisme. At opbygge en erkendelsesteori på grundsætningen om objektets uopløselige sammenhæng med menneskets sanseindtryk (»komplekser af sanseindtryk« = legemer; »verdenselementerne« som identiske i det psykiske og det fysiske; Avenarius' koordination etc.) er ensbetydende med, at man uundgåeligt glider over i idealismen.

Dette er den enkle og uomgængelige sandhed, som man blot med en smule opmærksomhed let kan afsløre under det tykke lag af udpint quasilærd terminologi hos Avenarius, Schuppe, Ewald og andre, der bevidst forplumrer sagen og stænger det brede publikum ude fra filosofien.

»Forsoningen« mellem Avenarius' teori og den »naive realisme« fremkaldte endda til syvende og sidst tvivl selv hos hans elever. R. Willy siger f.eks., at man bør tage den gængse påstand om, at Avenarius er havnet i den »naive realisme«, cum grano salis*. »Som dogme ville den naive realisme ikke være andet end at tro på tingene-i-sig-selv, eksisterende uden for mennesket (ausserpersönliche), i deres sanseligt håndfaste skikkelse.«** Med andre ord er ifølge Willy den eneste erkendelsesteori, som faktisk kan udvikles i virkelig, og ikke i fiktiv, samstemmighed med den »naive realisme«, materialismen! Og Willy forkaster naturligvis materialismen. Men han er tvunget til at indrømme, at Avenarius i »Det menneskelige verdensbegreb« etablerer »erfarings« enhed, »jag'-ets« og omgivelsens enhed »via en række komplicerede og til dels yderst kunstlede hjælpe- og mellembegreber« (s. 171). »Det menneskelige verdensbegreb«, der er en reaktion mod Avenarius' oprindelige idealisme,

»har helt igennem karakter af en forsoning (eines Ausgleiches) mellem den sunde fornufts naive realisme og skolefilosofiens teoretiske idealisme. Men jeg vil ikke hævde, at et sådant forlig skulle være i stand til at genoprette den samlede erfarings enhed og helhed.« (Willy siger: grunderfaring, endnu et lille nyt ord!) (s. 170).

En værdifuld tilståelse! Det er ikke lykkedes for Avenarius' »erfaring« at forlige idealismen med materialismen. Willy synes at tage afstand fra erfaringsens *skolefilosofi* for at erstatte den med »grund«-erfaringsens trefold mere forvirrede filosofi.

4. Eksisterede naturen før mennesket?

Vi har allerede set, at dette spørgsmål er særlig giftigt for Machs og Avenarius' filosofi. Naturvidenskaben bekræfter positivt, at Jorden en gang eksisterede i en tilstand, hvor ikke noget menneske eller overhovedet noget levende væsen fandtes eller kunne findes på den. Den organiske materie er et senere fænomen, frugten af en

* Ordret: med et gran salt, d.v.s. med forbehold, red.

** R. Willy: »Gegen die Schulweisheit«, side 170.

langvarig udvikling. Der var altså ingen sansende materie, ingen »komplekser af sanseindtryk«, intet *Jeg*, der ifølge Avenarius' lære skulle være »uopløseligt« forbundet med omgivelsen. Materien er det oprindelige – tanken, bevidstheden og sanseindtrykkene er produktet af en meget høj udvikling. Sådan er den materialistiske erkendelsesteori, på hvis grund naturvidenskaben instinktivt står.

Man kunne spørge, om de fremtrædende repræsentanter for empiriokriticismen har bemærket denne modsigelse mellem deres teori og naturvidenskaben? Det har de, og de har direkte rejst spørgsmålet om, med hvilke ræsonnementer denne modsigelse kan fjernes. Set fra et materialistisk synspunkt er tre meninger om dette spørgsmål af særlig interesse, nemlig R. Avenarius' egen og hans to elever, J. Petzoldts og R. Willys.

Avenarius søger at fjerne modsætningsforholdet til naturvidenskaben ved hjælp af teorien om det »potentielle« centralled i koordinationen. Som vi ved, består koordinationen i den »uopløselige« sammenhæng mellem *Jeg*'et og omgivelsen. For at fjerne det åbenlyst absurde ved denne teori indføres begrebet »potentielt« centralled. Hvad skal man f.eks. stille op med menneskets udvikling fra fosterstadiet? Findes der en omgivelse (= modled), når »centralledet« er et embryon? Det embryonale system C, svarer Avenarius, er et »potentielt centralled i forholdet til den kommende individuelle omgivelse« (»Bemerkungen«, s. 140 i nævnte artikel). Det potentielle centralled er aldrig lig nul, end ikke når der endnu ikke findes forældre (elterliche Bestandteile), men kun »omgivelsesbestanddele«, som er i stand til at blive forældre. (S. 141).

Koordinationen er altså uopløselig. Dette må empiriokritikeren absolut hævde for at redde grundlaget for sin filosofi, sanseindtrykkene og deres komplekser. Mennesket er centralledet i denne koordination. Men når mennesket ikke er til, når det endnu ikke er født, så er dette centralled alligevel ikke lig nul, det er blot blevet et *potentielt* centralled! Man kan kun undre sig over, at der findes mennesker, der er i stand til at tage en filosof, som fremfører den slags ræsonnementer, alvorligt! Selv Wundt, der forsikrer, at han langtfra er fjende af enhver metafysik (d.v.s. af enhver fideisme), er her nødsaget til at konstatere en »mystisk fordunkling af erfaringsbegrebet« ved hjælp af det lille ord »potentielt«, som tilintetgør enhver form for koordination (den citerede artikel, s. 379).

Kan man virkelig, når det kommer til stykket, i fuldt alvor tale om en koordination, hvis uopløselighed består i, at det ene af dens led er potentielt?

Og er dette da ikke den rene mystik, et direkte forstadie til fideismen? Hvis man kan forestille sig et potentielt centralled i dets relation til den fremtidige omgivelse, hvorfor kan man så ikke forestille sig det i dets relation til den *fortidige* omgivelse, d.v.s. *efter menneskets død*? I vil sige: Avenarius har ikke draget denne slutning af sin teori. Nej, men herved er denne meningsforladte og reaktionære teori kun blevet endnu mere kujonagtig; bedre er den ikke blevet. I 1894 udviklede Avenarius ikke sin teori til ende, vovede ikke at gøre det eller var bange for at tænke den konsekvent igennem. Men i 1896 støttede Schubert-Soldern, som vi skal se, *sig udtrykkeligt på denne teori* og netop for at drage teologiske konklusioner, hvilket i 1906 indbragte ham Machs anerkendelse, da denne udtalte: Schubert-Soldern følger (machismen) »*meget nærtliggende veje*« (»Analyse der Empfindungen«, s. 4. Forord til den russiske udgave). Engels var i sin fulde ret til at forfølge den erklærede ateist Dühring, fordi denne inkonsekvent *lod smut-huller åbne* for fideismen i sin filosofi. Engels lægger flere gange – og med fuld ret – materialisten Dühring, der i hvert fald ikke i halvfyrdserne drog teologiske slutninger, dette til last. Men her i landet findes der folk, som gerne ser, at man skal tage dem for at være marxister, men som udbreder en filosofi, der ligger lige op ad fideismen, blandt masserne.

»... Det kunne synes – skrev Avenarius samme sted – at naturvidenskaben netop ud fra det empiriokritiske synspunkt ikke har ret til at befatte sig med sådanne perioder for vor nuværende omgivelse, som i tid måtte ligge forud for menneskets eksistens.« (S. 144). Avenarius' svar: »Den, der ikke gør det, kan slet ikke undgå at tænke sig selv ind i situationen« (sich hinzudenken, d.v.s. at forestille sig selv som værende til stede på det givne tidspunkt). »For hvad naturvidenskabsmanden vil, fortsætter Avenarius, er (selv om han måske ikke har gjort sig det helt klart) i grunden blot dette: Hvordan ville man betragte Jorden før fremkomsten af levende væsener, henholdsvis mennesket, hvis jeg tænker mig selv føjet til som tilskuer – omtrent på samme måde som man kunne forestille sig, at vi ville iagttage en anden planets eller endog et andet solsystems historie fra vor Jord ved hjælp af fuldkommengjorte instrumenter.«

Tingene kan ikke eksistere uafhængigt af vor bevidsthed; »vi forestiller altid os selv føjet til som en intelligens, der stræber efter at erkende tingen.«

Denne teori om nødvendigheden af at »tænke« menneskets bevidsthed »ind i« enhver ting, og i naturen før menneskets eksistens, har jeg i første afsnit fremstillet med den »nyeste positivist« R. Ave-

narius' ord og i andet afsnit med den subjektive idealist J. G. Fichtes ord.* Det sofistiske ved denne teori er så indlysende, at det er pinligt at gå nærmere ind på den. Hvis vi »tænker os selv tilføjet«, så bliver vor tilstedeværelse *noget indbildt*, mens Jordens eksistens før mennesket er *noget virkeligt*. I praksis har mennesket *ikke kunnet* være vidne til for eksempel Jordens glødende tilstand, og at »tænke« sig menneskets tilstedeværelse her er *obskurantisme* på nøjagtig samme måde, som hvis jeg gav mig til at forsvare eksistensen af helvede med argumentet: hvis jeg »forestiller mig selv tilføjet« som iagttager, så kunne jeg iagttage helvede. Empiriokriticismens »forsoning« med naturvidenskaben består i, at Avenarius nådigst går med til »i tanken at tilføje« det, som naturvidenskaben har *udelukket* muligheden af. Intet blot nogenlunde oplyst og blot nogenlunde normalt menneske tvivler et øjeblik på, at Jorden eksisterede dengang, da der *ikke kunne* være nogen form for liv, nogen sanseindtryk eller noget »centralled«. Hele Machs og Avenarius' teori, ifølge hvilken Jorden er et kompleks af sanseindtryk (»legemerne er komplekser af sanseindtryk«) eller et »kompleks af elementer, hvori det psykiske er identisk med det fysiske« eller et »modled, hvis centralled aldrig kan være lig nul«, er *filosofisk obskurantisme*, en subjektiv idealisme, som er drevet ud i det absurde.

J. Petzoldt indså det absurde i den situation, Avenarius havde bragt sig i, og skammede sig over det. I sin »Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung« (bind II) ofrer han en hel paragraf (§ 65) på »spørgsmålet om tidligere jordperioders daværende realitet«.

»I Avenarius' lære, siger Petzoldt, spiller Jeg'et en anden rolle end hos Schuppe« (lad os bemærke, at Petzoldt direkte og gentagne gange erklærer: vor filosofi er grundlagt af *tre* mænd: Avenarius, Mach og Schuppe), »men alligevel en alt for betydelig rolle for teorien« (det har åbenbart haft sin virkning på Petzoldt, at Schuppe rev masken af Avenarius ved at sige, at det hele hos ham faktisk også kun hænger sammen ved hjælp af Jeg'et; Petzoldt vil gerne forbedre).

»Avenarius siger imidlertid, fortsætter Petzoldt: 'Vi kan naturligvis tænke os en sådan egn, som endnu aldrig har været betrådt af menneskefødter, men for at kunne *tænke* (kursiven Avenarius') os en sådan omgivelse, kræves der dog, at vi benævner et Jeg, *hvis* (kursiven Avenarius')

*J. G. Fichte: »Recension des 'Aenesidemus'«, 1794, i Sämtliche Werke, Bd. I, s. 19.

tanke dette er'.« (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, bd. 18, 1894, s. 146, anmærkning).

Petzoldt indvender:

»Det erkendelsesteoretisk vigtige spørgsmål består imidlertid ikke i, om vi overhovedet kan tænke os en sådan egn, men om vi har ret til at tænke os den som eksisterende eller som havende eksisteret uafhængigt af enhver form for individuel tænkning.«

Ret skal være ret. Menneskene kan tænke sig og »tænke sig ind i« alle hånde helveder og alle hånde djævl, Lunatjarskij »tænkte sig netop ind i« ... mildt sagt religiøse begreber²²; men erkendelsesteoriens opgave består nu engang i at påvise det uvirkelige, fantastiske og reaktionære i den slags hjernesvind.

»...For det er nødvendigt for tænkningen, at der til tænkningen hører et system C (d.v.s. hjernen), det er en selvfølge for Avenarius og for den her repræsenterede filosofi...«.

Det er ikke sandt. Avenarius' teori fra 1876 er en teori om tænkning uden hjerne. Og i hans teori fra 1891-1894 er der, som vi straks skal se, et tilsvarende element af idealistisk meningsløshed.

»...Men er dette system C *eksistensbetingelse* (kursiven Petzoldts) for eksempel for Jordens juraperiode?«

Petzoldt anfører her det Avenarius-ræsonnement, jeg tidligere har citeret, om hvad naturvidenskaben egentlig vil, og hvordan vi kan »tænke« en iagttagelse »ind«, – og indvender:

»Nej, vi vil vide, om jeg har ret til at tænke mig Jorden som eksisterende i denne fjerne periode, sådan som jeg tænker mig den eksisterende i går eller for et minut siden. Eller skal dens eksistens gøres afhængig af, om det (som Willy ønskede det) må tænkes, at der samtidig i den pågældende tid eksisterede i det mindste et system C omend på et yderst lavt udviklingstrin?«

(Vi skal straks omtale denne Willys idé).

»Avenarius undgår Willys mærkelige slutning ved hjælp af den tanke, at den spørgende slet ikke kan tænke sig selv bort (sich wegdenken) eller slet ikke kan undgå at tænke sig selv tilføjet (sich hinzuzudenken: Se »Der menschliche Weltbegriff«, s. 130 i første tyske udgave). Men dermed gør han det individuelle Jeg hos den spørgende eller dog tanken om dette Jeg til betingelsen ikke blot for tanken om den endnu ubeboede Jord, men for vor berettigelse til at tro på Jordens eksistens på den tid.

Det er let at undgå disse vildfarelser, hvis man ikke indrømmer dette Jeg en så stærk teoretisk stilling. Det eneste, som erkendelsesteorien bør kræve af hvilke som helst anskuelser om det rumligt eller tidsmæssigt

fjerne, er, at det er tænkeligt og kan tænkes entydigt bestemt; alt andet er da specialvidenskabernes sag.« (Bd. II, s. 325).

Petzoldt har omdøbt årsagsloven til loven om den entydige bestemmelighed og, – som vi skal se nedenfor – indføjet denne lovs *aprioritet* i sin teori. Det betyder, at Petzoldt ved hjælp af *Kants* ideer redder sig ud af Avenarius' subjektive idealisme og solipsisme (»indrømmer Jeg'et for stærk en stilling«, hedder det i professorjargon!). Det manglende objektive moment i Avenarius' lære og det umulige i at forsoner den med naturvidenskaben, der erklærer, at Jorden (objektet) har eksisteret længe før fremkomsten af levende væsener (subjektet), har tvunget Petzoldt til at klamre sig til kausaliteten (den entydige bestemmelighed). Jorden har eksisteret den gang, for dens eksistens for mennesket er årsagsforbundet med Jordens nuværende eksistens. For det første: Hvor stammer denne kausalitet fra? Aprioritet, siger Petzoldt. For det andet: Er kausaliteten da ikke forbundet med forestillingen om helvede, djævl og det. Lunatjarskij »har tænkt ind«? For det tredje: Teorien om »komplekserne af sanseindtryk« er i alle tilfælde kuldkastet af Petzoldt. Petzoldt har ikke kunnet løse den modsigelse, han indrømmer findes hos Avenarius, men forvildede sig blot endnu længere ud, for der kan kun være een løsning: indrømmelse af, at den ydre verden, som genspejles i vor bevidsthed, eksisterer uafhængigt af vor bevidsthed. Kun denne materialistiske løsning er forenelig med naturvidenskaben, og kun den kan fjerne Petzoldts og Machs idealistiske løsning af kausalitetsspørgsmålet, hvorom vi kommer til at tale særskilt.

Den tredje empiriokritiker, R. Willy, rejste første gang spørgsmålet om denne vanskelighed for Avenarius' filosofi i 1896 i artiklen »Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt«. Hvordan ligger det med verden før menneskene? – spørger Willy her*, og han svarer til at begynde med i overensstemmelse med Avenarius: »Vi sætter os i *tankerne* tilbage i fortiden«. Men derefter siger han, at man ved *erfaring* ikke nødvendigvis behøver at forstå den menneskelige erfaring.

»For dyreverdenen – om det så er den mindste orm – må vi simpelthen betragte som primitive mennesker, når vi betragter dyrenes liv i forbindelse med den almene erfaring.« (S. 73-74).

Altså var verden før mennesket en »erfaring« hos ormen, som ud-

* »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, bd. 20, 1896, s. 72.

øvede »centralleddets« funktioner for at redde Avenarius' »koordination« og Avenarius' filosofi! Det kan ikke undre, at Petzoldt søgte at lægge afstand mellem sig og et sådant ræsonnement, som ikke alene er en ren perle af meningsløshed (ormen tilskrives ideer om Jorden, der svarer til geologernes teorier), men som heller ikke hjælper vor filosofi det mindste, for Jorden eksisterede ikke blot før mennesket, men før noget levende væsen overhovedet.

Willy beskæftigede sig igen med dette i 1905. Ormen viste sig at være taget bort*. Men Petzoldts »lov om entydig bestemmelse« kunne naturligvis ikke tilfredsstille Willy, som heri blot så en »logisk formalisme«. Spørgsmålet om verden før mennesket, sådan som Petzoldt stiller det, siger forfatteren, fører os »tilbage til den såkaldt sunde fornufts ting-i-sig-selv« (d.v.s. til materialismen! Hvor rædsomt!) Hvad betyder millioner af år uden liv? »Er tiden måske en ting-i-sig-selv? Selvfølgelig ikke!** Nuvel – da er tingene uden for mennesket blot forestillinger: kun fantasistykker, som vi mennesker udkaster ved hjælp af nogle fragmenter, som vi finder i vor nutid. Og hvorfor ikke? Frygter filosoffen livets strøm? ... Altså siger jeg til mig selv: Lad al systemvisdom fare og grib øjeblikket, det øjeblik, du oplever: Kun et sådant øjeblik giver lykken.« (S. 177-178).

Javist, javist. Enten materialisme eller solipsisme. Det er, hvad R. Willy – på trods af alle sine højroastede fraser – er nået frem til ved sin analyse af spørgsmålet om naturen før mennesket.

Facit. Vi har nu påhørt tre empiriokritiske augurer, som i deres ansigts sved har slidt for at forsone deres filosofi med naturvidenskaben og lappe på solipsismens flænger. Avenarius gentog Fichtes argument og erstattede den virkelige verden med en indbildt verden. Petzoldt fjernede sig fra Fichtes idealisme og nærmede sig til Kants idealisme. Willy, som havde fiasko med sin »orm«, slog ud med hånden og kom uforvarende til at sige sandheden: Enten materialismen eller solipsismen eller endog vægringen ved overhovedet at anerkende andet end det nuværende øjeblik.

Tilbage står kun at vise læseren, *hvordan* vore hjemlige machister opfattede og fremstillede dette spørgsmål. Her har man Basarov i hans »Essays 'om' marxismens filosofi«, s. 11:

»Vi har nu tilbage under anførsel af vor trofaste Vademecum«*** (her

* R. Willy: »Gegen die Schulweisheit«, 1905, s. 173–178.

** Dette skal vi tale nærmere med machisterne om i den videre fremstilling.

*** Rejsefører. *Red.*

tales om Plekhanov) »at stige ned i det solipsistiske helvedes sidste og forfærdeligste sfære – i den sfære, hvor enhver subjektiv idealisme ifølge Plekhanovs forsikringer trues af nødvendigheden af at forestille sig verden i ichthyosaurernes og archaeopteryxernes anskuelsesformer. 'Lad os i tankerne gå tilbage til den epoke, skriver han – Plekhanov, da kun menneskets meget fjerne forfædre eksisterede på Jorden, f.eks. til juratiden. Spørgsmålet er: Hvordan lå det den gang med rummet, tiden og kausaliteten? Hvis subjektive former var de på den tid? Ichthyosaurernes subjektive former? Og hvis fornuft dikterede den gang naturen sine love? Archaeopteryxernes fornuft? På disse spørgsmål kan Kants filosofi ikke give noget svar. Og den bør afvises som fuldstændig uforenelig med den moderne videnskab'« (Plekhanov: »L. Feuerbach«, s. 117).

Her afbryder Basarov citatet fra Plekhanov lige før en – som vi straks skal se – meget vigtig sætning:

»Idealismen hævder: Uden subjekt intet objekt. Jordens historie viser, at objektet har eksisteret længe før subjektet opstod, d.v.s. længe førend der opstod organismer, der besad en mærkbar grad af bevidsthed... Udviklingshistorien beviser materialismens sandhed.«

Vi fortsætter citatet fra Basarov:

»... Men giver Plekhanovs ting i sig selv det søgte svar? Lad os huske på, at vi heller ikke ifølge Plekhanov kan have nogen forestilling om tingene, som de er i sig selv – vi kender kun deres manifestationer, kun resultaterne af deres indvirkning på vore sansorganer. Udover denne virkning har de ingen skikkelse ('L. Feuerbach', s. 112). Men hvilke sansorganer eksisterede på ichthyosaurernes tid? Åbenbart kun ichthyosaurernes og lignende dyrs sansorganer. Kun ichthyosaurernes forestillinger var dengang de virkelige, reale manifestationer af tingene i sig selv. Følgelig må en palæontolog også ifølge Plekhanov, såfremt han ønsker at holde sig på 'real' grund, skrive juratidens historie i ichthyosaurernes anskuelsesformer. Og følgelig er der ikke opnået eet skridt fremad i sammenligning med solipsismen.«

Sådan er i sin helhed (vi undskylder os over for læseren for citatets længde, men det lod sig ikke gøre på anden måde) en machists ræsonnement, som man i grunden burde forevige som et første-klasses skoleeksempel på forvirret tale.

Basarov bilder sig ind, at han har fanget Plekhanov på dennes ord. Hvis tingene i sig selv udover deres indvirkning på vore sansorganer ingen skikkelse har, betyder det, at de i juratiden ikke eksisterede som andet end de ichthyosauriske sansorganers »skikkelse«. Og dette er en materialists ræsonnement! Hvis »skikkelsen« er resultatet af »tingen i sig selv's« indvirkning på sansorganerne, så skulle heraf følge, at tingene *ikke eksisterer uafhængigt* af nogen sansorganer overhovedet?

Men lad os et øjeblik antage, at Basarov virkelig »ikke har forstået« Plekhanovs ord, (hvor usandsynlig en sådan antagelse end måtte være), at de har forekommet ham uklare. Lad det endda være tilfældet. Vi spørger nu: beskæftiger Basarov sig med skoleridningsøvelser imod Plekhanov (som disse machister ophøjer til den eneste repræsentant for materialismen!) eller med belysning af spørgsmålet *om materialismen*? Hvis Plekhanov har forekommet Dem klar eller selvmodsigende o.l., hvorfor har De så ikke taget andre materialister? Fordi De ikke kender andre? Men uvidenhed er intet argument.

Hvis Basarov virkelig ikke ved, at materialismens grundsætning er anerkendelsen af den ydre verden, af *tingenes* eksistens uden for vor bevidsthed og uafhængigt af den, så har vi faktisk for os et enestående tilfælde af yderste uvidenhed. Vi erindrer læseren om Berkeley, som i året 1710 bebrejdede materialisterne, at de anerkender »genstandene i sig selv«, eksisterende uafhængigt af vor bevidsthed og genspejlet af denne bevidsthed. Naturligvis står det enhver frit at stille sig på Berkeley's eller enhver andens side *imod* materialisterne, det er ubestrideligt, men det er lige så ubestrideligt, at hvis man taler om materialisterne og forvrænger eller ignorerer *hele* materialismens grundlæggende forudsætning, så bringer man en utilgivelig forvirring ind i sagen.

Er det nu rigtigt, hvad Plekhanov har sagt, at der for idealismen ikke findes noget objekt uden et subjekt, og at objektet for materialismen eksisterer uafhængigt af subjektet og genspejles mere eller mindre korrekt i dettes bevidsthed? Hvis det *ikke* er rigtigt, så burde et menneske, som nærer blot en smule agtelse for marxismen, påvise *denne* fejltagelse hos Plekhanov og *ikke* beskæftige sig med *ham*, men med andre, med Marx, Engels, Feuerbach i spørgsmålet om materialismen og naturen før mennesket. Men hvis det er rigtigt, eller hvis De i det mindste ikke er i stand til at finde nogen fejl her, så er Deres forsøg på at bringe vildrede i kortene og forvirre de mest elementære forestillinger om materialismen til forskel fra idealismen i læserens hoved en litterær uanstændighed.

Men for de marxister, der interesserer sig for spørgsmålet *uafhængigt* af hvert eneste lille ord, der er sagt af Plekhanov, skal vi anføre L. Feuerbachs mening. Som bekendt (men måske *ikke* for Basarov) var Feuerbach materialist, og gennem ham nåede Marx og Engels som bekendt fra Hegels idealisme frem til deres materialistiske filosofi. I sin imødegåelse af R. Haym skrev Feuerbach:

»Den natur, der ikke er objekt for mennesket eller bevidstheden, er nu ganske vist i den spekulative filosofis eller i det mindste idealismens betydning en kantiansk ting i sig selv« (vi kommer senere til at tale indgående om vore machisters sammenblanding af den kantianske og den materialistiske ting i sig selv), »en abstraktion uden realitet, men det er netop naturen, idealismen bryder sammen på. Naturvidenskaben fører os, i det mindste på dens nuværende stade, nødvendigvis til et punkt, hvor betingelserne for menneskets eksistens ikke var givet, hvor naturen, d.v.s. Jorden endnu ikke var genstand for menneskets øje og bevidsthed, hvor naturen altså var et absolut ikke-menneskeligt væsen. Idealismen kan svare herpå: Også denne natur er en af dig tænkt natur. Ganske vist, men heraf følger ikke, at denne natur en gang ikke har været virkelig, lige så lidt som der af, at Sokrates og Platon ikke eksisterer for mig, hvis jeg ikke tænker på dem, følger, at de ikke engang i tiden har været til uden mig.«*

Sådan ræsonnerede Feuerbach om materialismen og idealismen, hvad angår naturen før mennesket. Feuerbach gendrev Avenarius' sofisme (»at indtænke sig en iagttagelse«) uden at kende den »nyeste positivisme«, men til gengæld med godt kendskab til de gamle idealistiske sofismer. Og Basarov giver jo overhovedet ikke andet end en gentagelse af denne idealisternes sofisme: »Hvis jeg var der (på Jorden i tiden før menneskets fremkomst), så ville jeg have set verden sådan og sådan« (»Essays 'om' marxismens filosofi«, s. 29). Med andre ord: Hvis jeg gør en antagelse, som er bevidst absurd og stridende imod naturvidenskaben (at mennesket skulle kunne være iagttagelse af perioden før mennesket), så får jeg min filosofi til at rime!

Man kan heraf dømme om Basarovs kundskaber på dette område og om hans litterære metoder. Han ikke så meget som mæler et ord om de »vanskeligheder«, Avenarius, Petzoldt og Willy brød deres hoveder med; han blander i den grad alt sammen i én gryde og serverer læseren en så utrolig begrebsforvirring, at der ikke øjnes nogen forskel mellem materialismen og solipsismen! Idealismen præsenteres som »realisme«, og materialismen tilskrives benægtelse af tingenes eksistens uden for deres indvirkning på sansorganerne! Ja, ja, enten kendte Feuerbach ikke den elementære forskel mellem materialismen og idealismen, eller også har Basarov & co. fuldstændigt lavet om på filosofiens ABC-sandheder på en helt ny måde.

Eller lad os tage Valentinov. Se en gang på denne filosof, der naturligvis er gerådet i begejstring over Basarov:

* Feuerbach: Sämtliche Werke, udgivet af Bolin & Jodl, Bd. VII, Stuttgart, 1902, s. 310; eller Karl Grün: »L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung«, bd. I, Leipzig, 1874, s. 423-435.

1. »Berkeley er stamfader til den korrelativistiske teori om subjektets og objektets relative givethed« (s. 148).

Men dette er aldeles ikke Berkeleys idealisme, det være sig langt fra! Det er »analyse med omtanke«!

2. »I deres mest realistiske skikkelse, bortset fra formerne« (!) »for deres almindelige idealistiske fortolkning« (kun fortolkning!), »er teoriens vigtigste grundsætninger formuleret hos Avenarius« (s. 148).

Som man ser, falder de små for mystifikationen!

3. »Avenarius' syn på erkendelsens udgangspunkt: Hvert individ forefinder sig i en given omgivelse, med andre ord individ og omgivelse er givne som forbundne og uadskillelige« (!) »led af en og samme koordination« (s. 148).

Vidunderligt! Dette er ikke idealisme, – Valentinov og Basarov har hævet sig op over materialismen og idealismen, denne »uadskillelighed« mellem objektet og subjektet er yderst »realistisk«.

4. »Er den omvendte påstand rigtig: der findes intet modled, hvortil der ikke svarer et centralled – et individ? Naturligvis« (!) »er den forkert ... I den arkæiske tid grønnedes skovene ... men der fandtes ikke noget menneske« (s. 148).

Uadskillelighed – men de *kan* altså adskilles! Er det da ikke »helt klart«?

5. »Alligevel er spørgsmålet om objektet i sig selv absurd ud fra et erkendelsesteoretisk synspunkt« (s. 148).

Nå, det mener De! Den gang, der ikke fandtes sansende organismer, var tingene dog alligevel »elementkomplekser«, *identiske* med sanseindtrykkene!

6. »Den immanente skole i Schubert-Solderns og Schuppes skikkelser iklædte disse« (!) »tanker en ubrugbar form og havnede i solipsismens blindgyde« (s. 149).

Der findes ingen solipsisme i »disse tanker« selv, og empiriokriticismen er slet ikke nogen gentagelse af den reaktionære teori hos immanensfilosofferne, som lyver, når de erklærer deres sympati for Avenarius!

Dette er ikke filosofi, mine herrer machister, men et usammenhængende ordgyderi.

5. Tænker mennesket ved hjælp af hjernen?

Basarov besvarer med al bestemthed dette spørgsmål bekræftende.

»Hvis man – skriver han – giver Plekhanovs tese om, at 'bevidstheden er materiens indre (? – Basarov) tilstand' en mere tilfredsstillende form, som f.eks. 'enhver psykisk foreteelse er en funktion af hjerneprocessen', så ville hverken Mach eller Avenarius vende sig imod den...« (»Essays 'om' marxismens filosofi«, s. 29).

For musen findes der intet stærkere dyr end katten. For de russiske machister findes der ingen stærkere materialist end Plekhanov. Har da virkelig *kun* Plekhanov, eller har Plekhanov som den første fremsat den materialistiske tese, at bevidstheden er materiens indre tilstand? Og hvis Basarov ikke brød sig om formuleringen af materialismen hos Plekhanov, hvorfor så kun gå i kast med Plekhanov, og ikke med Engels eller Feuerbach?

Fordi machisterne er bange for at indrømme sandheden. De kæmper materialismen, men giver det udseende af, at de bare kæmper mod Plekhanov – en fej og principløs metode.

Men lad os gå over til empiriokriticismen. Avenarius »vil ikke protestere« imod, at tanken er en funktion af hjernen. Disse Basarovs ord rummer en direkte usandhed. Avenarius ikke alene *protesterer* imod den materialistiske tese, men opbygger en hel »teori« for at gendrive netop denne tese.

»Hjernen – siger Avenarius i »Der menschliche Weltbegriff« – er ikke bosted, sæde, frembringer, ikke instrument eller organ, ikke bærer eller substrat o.s.v. for tænkningen« (s. 76, citeret med sympati af Mach i »Analyse der Empfindungen«, s. 32, anmærkninger).

»Tænkningen er ikke beboer af eller befalingsgivende over, ikke en anden halvdel eller side af, men heller ikke et produkt af, ja end ikke en fysiologisk funktion eller blot en tilstand overhovedet af hjernen« (samstedts).

Og Avenarius udtrykker sig ikke mindre kategorisk i sine »Bemærkninger«: »forestillingerne« er »ikke funktioner (fysiologiske, psykiske, psykofysiske) af hjernen« (§ 115, side 419 i den citerede artikel). Sansendrykkene er ikke »psykiske funktioner af hjernen« (§ 116).

Ifølge Avenarius er hjernen således ikke tankens organ, tanken er ikke funktion af hjernen. Lad os tage Engels, og vi vil straks få de stik modsatte, åbent materialistiske formuleringer at se. »Tænkningen og bevidstheden – siger Engels i »Anti-Dühring« – er produkter af den menneskelige hjerne« (side 22 i femte tyske

udgave)²³. Denne tanke gentages mange gange i dette værk. I »Ludwig Feuerbach« læser vi følgende fremstilling af Feuerbachs og Engels' synspunkter:

»... den stoflige verden, sanserne kan iagttage og som vi selv tilhører, er den eneste virkelige verden, vor bevidsthed og tænkning, så oversanselig den end synes, er et produkt (Erzeugnis) af et stofligt, legemligt organ, hjernen. Materien er ikke åndens frembringelse, men ånden er selv kun materiens højeste produkt. Dette er naturligvis ren materialisme« (4. tyske udgave, s. 18). Eller s. 4: Genspejlingen af naturens processer »i den tænkende hjerne«²⁴ o.s.v. o.s.v.

Dette materialistiske standpunkt forkaster Avenarius, idet han kalder »hjernens tænkning« for »*naturvidenskabens fetichisme*« (»Der menschliche Weltbegriff«, 2. tyske udgave, side 70). Følgelig gør Avenarius sig ikke den mindste illusion om sin absolutte uenighed med naturvidenskaben på dette punkt. Han indrømmer ligesom Mach og alle immanensfilosofferne, at naturvidenskaben står på et spontant, ubevidst materialistisk standpunkt. Han indrømmer og erklærer rent ud, at han *ubetinget afviger* fra den »*herskende psykologi*« (»Bemerkungen«, side 150 o.m.a.). Denne herskende psykologi foretager en utilladelig »introjektion« – dette er et nyt ord, som vor filosof har pint frem – d.v.s. at tanken forlægges til hjernen eller sanseindtrykkene forlægges ind i os. Disse »to ord« (i os = in uns), siger Avenarius sammesteds, rummer i sig netop den antagelse (Annahme), som empiriokriticismen bestrider. »Denne *indlægning* (Hineinverlegung) af det sete o.s.v. i mennesket er netop det, vi kalder for *introjektion*« (side 153, § 45).

Introjektionen afviger »principielt« fra det »naturlige verdensbegreb« (natürliches Weltbegriff) ved at sige »i mig« i stedet for »foran mig« (vor mir, side 154) ved »at gøre en bestanddel af (den reale) omgivelse til en bestemt del af (den ideale) tænkning« (samme sted). »Det amekaniske« (et nyt ord for det psykiske) »som frit og klart åbenbarer sig i det givne (im Vorgefundenen) bliver ved introjektionen lavet om til noget, der hemmelighedsfuldt skjuler sig (latiterer, siger Avenarius med »et nyt ord«) i det centrale nervesystem« (samme sted).

Vi står her overfor den samme *mystifikation*, som vi så ved empiriokritikernes og immanensfilosoffernes berygtede forsvar for den »naive realisme«. Avenarius optræder, som fidusmagerne hos Tur-

genjev²⁵, der råder til, at man skal råbe højest om de laster, man selv ligger under for. Avenarius søger at give det udseende af, at han bekæmper idealismen: af introjektionen udleder man sædvanligvis den filosofiske idealisme og forvandler den ydre verden til et sanseindtryk, en forestilling o.s.v. Men jeg forsvarer skam den »naive realisme«, den samme realitet af alt det givne, både »Jeg«²⁶ et og omgivelsen, uden at lægge den ydre verden ind i menneskets hjerne.

Sofismen er her nøjagtigt den samme, som vi iagttag i eksemplet med den berygtede koordination. Mens Avenarius afleder læserens opmærksomhed gennem sine udfald mod idealismen, forsvarer han i realiteten med lidt andre ord den samme idealisme: tænkning er ikke en funktion af hjernen, hjernen ikke tænkningens organ, sanseindtryk ikke en funktion af nervesystemet, nej – sanseindtrykkene er »elementer«, som i den ene sammenhæng kun er psykiske og i den anden fysiske (omend de er »identiske« elementer, så alligevel). Med sin nye forvirrede terminologi og sine nye krukke småord, der hævdes at udtrykke en ny »teori« marcherer Avenarius blot på stedet for derpå at vende tilbage til sin idealistiske grundforudsætning.

Og mens vore russiske machister (f.eks. Bogdanov) ikke har bemærket denne »mystifikation« og anser hans »nye« forsvar for idealismen som en gendrivelse af den, så vil vi i de professionelle filosofers analyse af empirikriticismen møde en nøgtern vurdering af Avenarius' ideers væsen, som det tager sig ud, når den skabagtige terminologi skrælles bort.

I 1903 skrev Bogdanov (i artiklen »Den autoritære tænkning« i artikelsamlingen »Af samfundets psykologi«, side 119 f.f.):

»Richard Avenarius har tegnet det mest harmoniske og fuldendte filosofiske billede af udviklingen af åndens og legemets dualisme. Det væsentlige i hans 'lære om introjektionen' består i følgende: Umiddelbart iagttag vi kun de fysiske legemer, idet vi kun hypotetisk kan drage slutninger om fremmede oplevelser, d.v.s. om det psykiske hos et andet menneske ... Hypotesen kompliceres ved, at et andet menneskes oplevelser befinder sig i hans legeme, føres ind (introjiceres) i hans organisme. Denne hypotese er ganske overflødig og afføder endog en mængde modsigelser. Avenarius bemærker systematisk disse modsigelser, idet han anfører en kontinuerlig række af historiske momenter i udviklingen af dualismen såvel som af den filosofiske idealisme; men her behøver vi ikke længere at følge Avenarius ... Introjektionen optræder som forklaring på åndens og legemets dualisme.«

Bogdanov bed på professorfilosofiens madding, da han troede, at

»introjektionen« er rettet imod idealismen. Bogdanov troede Avenarius *på hans ord* i dennes egen vurdering af introjektion og bemærkede ikke den *brod*, der er rettet mod materialismen. Introjektionen benægter, at tænkningen er en funktion af menneskets centralnervesystem. Den fornægter med andre ord fysiologiens mest elementære sandheder for derved at knuse materialismen. »Dualismen« fremtræder som gendrevet ad *idealistisk* vej (uanset hele Avenarius' diplomatiske vrede mod idealismen), idet sanseindtryk og tænkning viser sig ikke at være det sekundære, ikke frembragt af materien, men det *primære*. Avenarius har her kun gendrevet dualismen for så vidt, som han har »gendrevet« eksistensen af objektet uden subjektet, af materien uden tænkningen, af den ydre verdens eksistens uafhængigt af vore sanseindtryk, d.v.s. *idealistisk* gendrevet. Den absurde benægtelse af, at synsbilledet af et træ er en funktion af min nethinde, nerverne og hjernen var nødvendig for Avenarius til at bestyrke teorien om den »fulde« erfarings »uopløselige« sammenhæng, omfattende både »Jeg«et og træet, d.v.s. omgivelsen.

Læren om introjektion er den rene forvirring, der indsmugler idealistisk vrøvl og strider mod naturvidenskaben, som ufravigeligt holder fast ved, at tænke er en funktion af hjernen, og at sanseindtrykkene, d.v.s. billederne af den *ydre verden* eksisterer *i os* fremkaldt af tingenes indvirkning på vore sanseorganer. Den materialistiske eliminering af »åndens og legemets dualisme« (d.v.s. den materialistiske monisme) består i, at ånden ikke eksisterer uafhængigt af legemet, at ånden er det sekundære, en hjernefunktion, en genspejling af den ydre verden. Den idealistiske eliminering af »åndens og legemets dualisme« (d.v.s. den idealistiske monisme) består i, at ånden *ikke er* en funktion af legemet, at ånden følgelig er det primære, at »omgivelsen« og »Jeg«et kun eksisterer i uopløselig forbindelse mellem samme »elementkomplekser«. Ud over disse to diametralt modsatte metoder til eliminering af »åndens og legemets dualisme« kan der ikke tænkes nogen tredje, når man lige ser bort fra eklekticismen, som er en meningsløs sammenblanding af materialisme og idealisme. Netop denne sammenblanding af begreberne hos Avenarius forekom altså Bogdanov & co. at være en »over materialismen og idealismen hævet sandhed«.

Men fagfilosoffer er ikke så naive og godtroende som de russiske machister. Ganske vist forsvarer hver af d'herrer ordinære professorer »sit« system til gendrivelse af materialismen eller i det mindste til materialismens »forsoning« med idealismen, men når der er tale om konkurrenters »nyeste« og »originale« systemer, afslø-

rer de hensynsløst usammenhængende småstumper af materialisme og idealisme i dem. Mens en håndfuld unge intellektuelle har bidt på Avenarius' krog, så er det ikke lykkedes at lokke den gamle ræv Wundt i fælden. Idealisten Wundt rev nok så uhøfligt masken af den skabagtige Avenarius ved at rose ham for *den antimaterialistiske tendens i læren om introjektionen*.

»Når empiriokriticismen, skrev Wundt, bebrejder den vulgære materialisme, at den med udtryk som hjernen 'har' eller 'frembringer' tænkning udtrykker et forhold, som overhovedet ikke kan konstateres ved faktisk iagttagelse og beskrivelse« (for Wundt er det åbenbart et 'faktum', at mennesket tænker uden hjerne!), »... så er denne bebrejdelse naturligvis velbegrundet« (den citerede artikel, s. 47-48).

Jaså! Idealister vil til alle tider drage i felten mod materialismen sammen med halvhedsteoretikerne Avenarius og Mach! Blot er det en skam, tilføjer Wundt, at denne introjektionsteori »ikke står i nogen som helst forbindelse med læren om den uafhængige vitalrække, men tydeligvis først senere er blevet tilpasset denne lære udefra på en nok så kunstlet måde« (side 365).

Introjektionen, siger O. Ewald, kan »ikke betragtes som andet end empiriokriticismens fiktion, som den har brug for til at dække over sine fejltagelser« (det citerede sted side 44).

»Man ser sig altså stillet over for en mærkelig selvmodsigelse: På den ene side skal fjernelsen af introjektionen og genindførelsen af det naturlige verdensbegreb give verden dens karakter af levende realitet tilbage; på den anden side fører empiriokriticismen gennem principalkoordinationen til den rent idealistiske antagelse af en absolut korrelativitet mellem modleddet og centralleddet. Avenarius kører altså i ring. Han var draget i felten mod idealismen og strakte våben, før det kunne komme til åbne fjendtligheder. Han ville befri objekternes verden fra subjektets fangenskab – og bandt atter denne verden til subjektet. Det, han virkelig var i stand til at tilintetgøre med sin kritik, er snarere et vrængbillede af idealismen end dennes adækvate erkendelsesteoretiske udtryksformer« (det citerede sted, s. 64-65).

»Den ofte citerede udtalelse af Avenarius, siger Norman Smith, at hjernen hverken er sæde, organ eller bærer for tænkningen, er en afvisning af de eneste termini, vi har til at bestemme forholdet mellem de to« (den citerede artikel side 30).

Det er heller ikke mærkeligt, at introjektionsteorien vækker sympati hos den erklærede spiritualist James Ward*, der fører en syste-

* James Ward: »Naturalism and Agnosticism«, 3rd ed. London, 1906, vol. II, p. 171, 172.

matisk krig mod »naturalismen og agnosticisken« og i særdeleshed mod Th. Huxley (ikke fordi han var en utilstrækkelig bestemt og energisk materialist, hvilket Engels bebrejdede ham, men), fordi der bag hans agnosticisme egentlig skjulte sig en materialisme.

Lad os bemærke, at den engelske machist K. Pearson, der ignorerer alle de filosofiske kneb og hverken anerkender introjektionen, koordinationen eller »opdagelsen af verdenselementerne«, kommer frem til det uundgåelige resultat af en machisme, der er berøvet sådanne »tilsløringer« – den rene subjektive idealisme. Pearson kender ikke til nogen »elementer«. Hos ham er »sansindtrykkene« (sense impressions) det første og sidste ord. Han tvivler ikke det mindste på, at mennesket tænker ved hjernens hjælp. Og modsigelsen mellem denne tese (den eneste, som er i overensstemmelse med videnskaben) og udgangspunktet for hans filosofi står blottet og springer i øjnene. Når Pearson fører krig mod begrebet materie som noget, der eksisterer uafhængigt af vore sansindtryk, går han helt over gevind (kapitel VIII i hans »The Grammar of Science«). I gentagelse af alle Berkeleys argumenter erklærer Pearson, at materien – er intet. Men når forholdet mellem hjerne og tænkning kommer på tale, så erklærer Pearson energisk:

»Ud fra den vilje og bevidsthed, der er forbundet med den materielle mekanisme, kan vi ikke slutte os til noget som helst, der kan minde om vilje og bevidsthed uden denne mekanisme*.«

Som facit for den pågældende del af sine undersøgelser fremsætter Pearson endog denne tese:

»Bevidstheden har ingen som helst mening uden for rammerne af et nervesystem af samme art som vort; det er ulogisk at hævde, at hele materien har bevidsthed« (men logisk at antage, at hele materien besidder en egenskab, som i sit væsen er beslægtet med sansningen, med genspejlingen), »det er endnu mere ulogisk at hævde, at bevidstheden eller viljen eksisterer uden for materien« (samme sted, s. 75, tese 2).

Pearson har sandelig nået en respektindgydende grad af forvirring! Materien er ikke andet end grupper af sansindtryk; dette er hans grundsætning. Altså er tanken det primære og materien det sekundære. Men nej, bevidstheden eksisterer ikke uden materien og tilsyneladende endda ikke uden nervesystemet! Altså er bevidsthed og fornemmelser det sekundære. Vandet på jorden, jorden på hvalen, hvalen på vandet. Machs »elementer«, Avenarius' koordination og introjektion fjerner ikke på nogen måde denne forvirring, men

* »The Grammar of Science«, 2nd ed., London, 1900, p. 58.

forplumrer blot sagen og udvisker sporene ved hjælp af lærd filosofisk kaudervælsk.

Lige sådan et kaudervælsk, som vi kan nøjes med at ofre to ord på, er den særegne terminologi hos Avenarius, hvormed han skaber en uendelig overflødighed af forskellige »notaler«, »sækuraler«, »fidentialer«, o.s.v., o.s.v. Vore russiske machister går for de flestes vedkommende skamfuldt uden om denne professorale galimatias og affyrer kun en sjælden gang et »eksistential« eller lignende mod læseren (for at bedøve ham). Men om naive mennesker tager disse småord for en særlig biomekanik, så griner de tyske filosoffer – som selv er store yndere af »opfindsomme« ord – ad Avenarius. Om man siger »notal« (notus = bekendt) eller man siger, at noget er mig bekendt, er ganske det samme, siger Wundt i en paragraf med overskriften: »Det empiriokritiske systems skolastiske karakter.« Og det er faktisk den reneste og mørkeste skolastik. En af Avenarius' mest hengivne elever, R. Willy, havde mod nok til at indrømme dette åbent:

»Der foresvævede Avenarius en biomekanik som videnskabeligt ideal«, siger han. »Blot ville man kunne nå frem til indsigt i hjernens liv gennem faktiske opdagelser, men umuligt på den måde, Avenarius forsøgte sig med. Avenarius' biomekanik støtter sig aldeles ikke til nogen nye iagttagelser; dens særkende er udelukkende skematiske begrebskonstruktioner; og endda sådanne, der ikke engang har karakter af hypoteser med noget perspektiv i, men kun af spekulative skabeloner (bløse Spekulierschablonen), der som en mur spærrer det frie udsyn for os*.«

De russiske machister vil meget snart komme til at tage sig ud som en samling modetilbedere, der begejstres over en hat, som Europas borgerlige filosoffer forlængst har slidt færdig.

6. Om Machs og Avenarius' solipsisme

Vi har set, at den subjektive idealisme danner udgangspunktet og grundlaget for empiriokriticismens filosofi. Verden er vore sansindtryk – dette er grundlaget, grundsætningen, som nok tilsløres, men ingenlunde ændres af det lille ord »element«, af teorierne om den »uafhængige række«, »koordinationen« og »introjektionen«. Det absurde ved denne filosofi ligger i, at den fører til solipsismen, til hævde af, at det filosoferende individ er det eneste eksisterende. Men vore russiske machister forsikrer læseren, at »beskyld-

* R. Willy: »Gegen die Schulweisheit«, side 169. Naturligvis gør pedanten Petzoldt ikke den slags indrømmelser. Med filisterens selvtilfredshed tygger han drøv på Avenarius' »biologiske« skolastik (Bind I, kapitel II).

ninger« mod Mach for »idealisme og endog solipsisme« er udtryk for »den yderste subjektivisme«. Sådan siger Bogdanov i forordet til »Analyse der Empfindungen«, side XI, og hele kompagniet af machister gentager dette i alle tænkelige og utænkelige tonearter.

Da vi nu har gjort rede for, på hvilke måder Mach og Avenarius søger at tilsløre deres solipsisme, skal vi tilføje eet: »den yderste subjektivisme« i påstande er helt og holdent på Bogdanov og co.s side, for i den filosofiske litteratur har forfattere af de forskellige retninger forlængst opdaget machismens skødesynd bag alle dens forklædninger. Vi kan indskrænke os til en simpel *sammenfatning* af de meninger, der på passende måde viser »subjektivismen« i vore machisters *uwidenhed*. Vi indskyder i denne forbindelse, at så godt som alle fagfilosoffer sympatiserer med en eller anden form for idealisme: I deres øjne er idealisme ingenlunde en bebrejdelse, som for os marxister, men de konstaterer Machs *virkelige* filosofiske retning ved at holde det ene idealistiske system op imod det andet ligeledes idealistiske synspunkt, som forekommer dem mere konsekvent.

O. Ewald skriver i sin bog, der er helliget en analyse af Avenarius' lære: »Empiriokriticisms skaber dømmes volens-nolens« (om han vil eller ej) »sig selv til solipsisme« (det citerede sted, side 61-62).

Hans Kleinpeter, Machs elev, som Mach i forordet til »Erkenntnis und Irrtum« i særlig grad solidariserer sig med, påviser, at

»netop Mach er et eksempel på en erkendelsesteoretisk idealismes forenelighed med naturvidenskabens krav« (for eklektikerne er alt og alle »foreneligt«!) »på, at denne sidste udmærket kan gå ud fra solipsismen uden at måtte blive stående ved den« (»Archiv für systematische Philosophie«²⁶, Bd. VI, 1900, s. 87).

E. Lucka i sin gennemgang af Machs »Analyse der Empfindungen«:

»Hvis vi lader alle misforståelser ligge, så står Mach på den rene idealismes grund«. »Det er uforståeligt, at Mach vægrer sig ved at være berkeleyaner« (»Kantstudien«²⁷, Bd. VIII, 1903, s. 416-417).

W. Jerusalem, en ærkereaktionær kantianer, med hvem Mach i samme forord udtrykker sin solidaritet (»et nærmere slægtskab i tanker«, end Mach tidligere havde troet: side X, forord til »Erkenntnis und Irrtum«, 1906):

»Den konsekvent gennemtænkte fænomenalisme fører til solipsisme«, – (og derfor må man med let hånd låne et og andet hos Kant! Se »Der kritische Idealismus und die reine Logik«, 1905, s. 26).

R. Hönigswald:

»... stiller tilhængerne af den immanente filosofi og empiriokritikernes skole over for alternativet mellem solipsisme og en metafysik nogenlunde i Fichtes, Schellings eller Hegels ånd« (»Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge«, 1904, s. 68).

Den engelske fysiker Oliver Lodge omtaler en passant i en bog, der er en udsældning af materialisten Haeckel, som noget almindeligt kendt »solipsister som Pearson og Mach« (Sir Oliver Lodge: »La vie et la matière«, Paris, 1907, side 15).

Hvad machisten Pearson angår, så har de engelske naturforskeres organ »Nature«²⁸ gennem geometrikeren E. T. Dixons mund udtalt en ganske bestemt mening, som det er værd at anføre, ikke fordi den er ny, men fordi de russiske machister naivt har antaget Machs filosofiske pærevælling for at være »naturvidenskabens filosofi« (Bogdanov, side XII ff. i forord til »Analyse der Empfindungen«).

»Grundlaget for hele Pearsons værk, skrev Dixon, er den antagelse, at eftersom vi ikke direkte kan kende andet end sanseindtrykkene (sense impressions), så er de ting, vi normalt omtaler som objektive eller ydre genstande, ikke andet end grupper af sanseindtryk. Men professor Pearson godtager eksistensen af fremmede bevidstheder; han gør det ikke blot stiltiende, idet han henvender sig til dem med sin bog, men han siger det rent ud mange steder i sin bog.«

Eksistensen af en fremmed bevidsthed slutter Pearson sig til ved analogi, idet han iagttager andre menneskers legemsbevægelser: da den fremmede bevidsthed er en realitet, eksisterer der følgelig også andre mennesker uden for mig!

»Naturligvis ville vi ikke på denne måde kunne gendrive en konsekvent idealist, som ville give sig til at hævde, at ikke alene de ydre genstande, men også de fremmede bevidstheder er ureale og kun eksisterer i hans indbildning; men at erkende fremmede bevidstheders reale eksistens er det samme som at erkende den reale eksistens af de midler, ved hjælp af hvilke vi slutter os til den fremmede bevidsthed, d.v.s. ... af menneskelegemernes ydre fremtræden.«

Udvejen af denne vanskelighed er at erkende den »hypotese«, at den objektive realitet uden for os modsvarer vore sanseindtryk. Denne hypotese forklarer fuldkommen tilfredsstillende vore indtryk.

»Jeg kan ikke for alvor betvivle, at professor Pearson selv, ligesom alle andre mennesker, tror på den. Men hvis han erkendte dette åbent, så ville han være nødsaget til at skrive næsten hver side i sin 'The Grammar of Science' om forfra« (»Nature«, 1892, July 21, s. 269).

Med hån og spot møder tænkende naturforskere den idealistiske filosofi, som har vakt Machs begejstring.

Og endelig en bemærkning af den tyske fysiker L. Boltzmann. Machisterne vil måske sige som Friedrich Adler, at det er en fysiker af den gamle skole. Men *nu* drejer det sig ikke om fysikkens teorier, men om et filosofisk grundspørgsmål. Vendt mod de mennesker, »som har ladet sig rive med af de nye erkendelsesteoretiske dogmer«, skrev Boltzmann:

»Overhovedet har mistilliden til de forestillinger, der oprindeligt er afledt af de direkte sanseindtryk, ført til et ekstrem i modsat retning af den tidligere naive tro. Kun sanseindtrykkene er givet os, derfor – hedder det – må man ikke gå noget skridt videre end hertil. Men ville man være konsekvent, så måtte man spørge videre: Er også vore sanseindtryk fra i går givne for os? Umiddelbart givet er os jo kun det ene sanseindtryk eller den ene tanke, som vi tænker nu i dette øjeblik. Ville man være konsekvent, så måtte man ikke blot fornægte alle andre væsener med undtagelse af det eget jeg, men endog alle forestillinger, som man har haft på alle tidligere tidspunkter.«*

Mach & co.s angiveligt »nye«, »fænomenologiske« synspunkt trakteres fuldt fortjent af denne fysiker som den filosofiske subjektive idealismes gamle absurditet.

Nej, de mennesker, der »ikke har bemærket« solipsismen som Machs hovedfejl, er slået med »subjektiv« blindhed.

* Ludwig Boltzmann: »Populäre Schriften«, Leipzig 1905, s. 132. Sammenlign s. 168, 177, 187, o.a.

Kapitel II

EMPIRIOKRITICISMENS OG DEN DIALEKTISKE MATERIALISMES ERKENDELSESTEORI. II.

1. »Tingen i sig selv« eller V. Tjernov gendriver Friedrich Engels

Om »tingen i sig selv« har vore machister skrevet så meget, at man, hvis man samlede det sammen, ville få hele bjerge af trykt papir. For Bogdanov og Valentinov, Basarov og Tjernov, Berman og Jusjkevitz er »tingen i sig selv« et sandt bete noire (ordret: sort dyr, red.). Der findes næppe det »stærke« ord, som de ikke har affyret mod det, og næppe den hån, som de ikke har udøst over det. Og hvem fører de da krig med på grund af denne ulyksalige »ting i sig selv«? Her begynder den russiske machismes filosoffer at dele sig op efter politiske partier. Alle de machister, som gerne vil være marxister, bekriger Plekhanovs »ting i sig selv« og anklager ham for at være faret vild og havnet i kantianismen, og for at han har fraveget Engels. (Den første anklage skal vi behandle i kapitel fire, og den anden skal vi behandle her). Machisten hr. V. Tjernov, narodnik og svoren fjende af marxismen, drager direkte i felten *mod Engels* på grund af denne »ting i sig selv«.

Det er flovt at måtte erkende, men det ville være syndigt at fortie, at det åbenlyse fjendskab mod marxismen denne gang har gjort hr. Viktor Tjernov til en *mere* principielt skrivende modstander end dem, der er vore kammerater i partiet og vore opponenter i filosofien.²⁹ For kun en *dårlig samvittighed* (eller måske i tilgift også ukendskab til materialismen?) har bevirket, at de machister, som gerne vil være marxister, diplomatisk har tilsidesat Engels, aldeles ignoreret Feuerbach og ene og alene har trippet rundt omkring Plekhanov. Netop trippet rundt, i kedsommeligt og småligt

skænderi og krakileri mod en elev af Engels, mens de fejlt snor sig uden om en direkte analyse af lærerens anskuelser. Og da disse flygtige bemærkninger formål er at påvise machismens reaktionære væsen og rigtigheden af Marx' og Engels' materialisme, så vil vi lade de »marxistiske« machisters klammeri med Plekhanov ligge for at vende os direkte til Engels, som empiriokritikeren hr. V. Tjernov vil gendrive. I dennes »Filosofiske og sociologiske studier« (Moskva, 1907 – en samling artikler, der med få undtagelser er skrevet før 1900) indledes artiklen: »Marxismen og den transcendentale filosofi« direkte med et forsøg på at sætte Marx og Engels op mod hinanden og med en anklage mod sidstnævnte for »naivdogmatisk materialisme« og »den groveste materialistiske dogmatik« (side 29 og 32). Hr. V. Tjernov anfører som »tilstrækkeligt« bevis Engels' betragtninger mod Kants »ting i sig selv« og imod Humes filosofiske linje. Så lad os begynde med disse betragtninger.

I sin »Ludwig Feuerbach« erklærer Engels materialismen og idealismen for at være de to filosofiske hovedretninger. Materialismen tager naturen for det primære og ånden for det sekundære; eksistensen sættes i første række, tænkningen i anden. Idealismen gør det modsatte. Denne grundlæggende forskel mellem »de to store lejre«, som filosoferne fra idealismens og materialismens »forskellige skoler« deles op i, gør Engels til udgangspunkt, idet han direkte anklager dem, der benytter udtrykkene idealisme og materialisme i anden mening, for »forvirring«.

Det »vigtigste spørgsmål for al filosofi«, »det store og grundlæggende spørgsmål for hele filosofien og især for den nyeste filosofi«, siger Engels, er »spørgsmålet om forholdet mellem tænken og væren, mellem ånden og naturen«. Idet Engels deler filosoferne op i »to store lejre« omkring dette grundspørgsmål, påpeger han, at »der også er en anden side« af dette filosofiske grundproblem, nemlig:

»Hvordan forholder vore tanker om den verden, der omgiver os, sig til denne verden selv? Er vor tanke i stand til at erkende den virkelige verden, formår vi i vore forestillinger og begreber om den virkelige verden at frembringe et rigtigt spejlbillede af virkeligheden.«* 29a

* Fr. Engels: »L. Feuerbach« etc., 4. udgave, s. 15. Hr. V. Tjernov oversætter Spiegelbild til det russiske »serkalnoje otrasjenije«, idet han anklager Plekhanov for, at han gengiver Engels' teori »i en betydeligt afsvækket form«. Han taler jo på russisk kun om »afbildning«, men ikke om »spejl«. Det er krakileri. Spiegelbild benyttes på tysk også simpelthen i betydningen Abbild (afbildning, red.).

»Det altovervejende flertal af filosoffer svarer bekræftende på dette spørgsmål«, siger Engels, idet han hertil regner ikke alene alle materialister, men også de mest konsekvente idealister, f.eks. den absolutte idealist Hegel, der anså den reale verden for virkeliggørelsen af den evigt eksisterende »absolutte idé«, således at den meneskelige ånd ved rigtig erkendelse af den virkelige verden deri og derigennem erkender den »absolutte idé«.

»Desuden« (d.v.s. udover materialisterne og de konsekvente idealister) »findes der imidlertid endnu en række andre filosoffer, som bestrider muligheden for en erkendelse af verden, eller dog for en udtømmende erkendelse. Til dem hører blandt de nyere Hume og Kant, og de har spillet en meget betydelig rolle i den filosofiske udvikling...«³⁰.

Hr. V. Tjernov, der anfører disse ord af Engels, kaster sig ud i kampen. Til ordet »Kant« gør han følgende anmærkning:

»I 1888 var det noget mærkeligt at betegne sådanne filosoffer som Kant og i særdeleshed Hume som 'nyere'. På den tid havde det været naturliggere at høre navne som Cohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Hering o.s.v. Men Engels synes ikke at have været stærk i den 'nyere' filosofi« (s. 33, anmærkning 2).

Hr. V. Tjernov er sig selv lig. Både i økonomiske og i filosofiske spørgsmål minder han i lige høj grad om Turgenjovs Vorosjilov³¹, idet han snart tilintetgør den uvidende Kautsky*, snart den uvidende Engels med en simpel henvisning til »lærde« navne! Det kedelige er blot, at alle de autoriteter, hr. Tjernov nævner, er de samme *nykantianere*, som Engels *på samme side* i »L. Feuerbach« betegner som teoretiske *reaktionære*, der søger at genoplive liget af Kants og Humes forlængst gendrevne lære. Den brave hr. Tjernov har ikke forstået, at Engels netop med sit ræsonnement gendriver de (for machismen) autoritetsfulde forvirrede professorer!

Derpå viser Engels, at allerede Hegel anførte »afgørende« argumenter imod Hume og Kant, og at Feuerbach supplerede disse argumenter med mere åndrige end dybtgående overvejelser, og fortsætter:

»Den mest slående gendrivelse af disse såvel som af alle andre filosofiske griller er praksis, nemlig eksperimentet og industrien. Hvis vi kan bevise rigtigheden af vor opfattelse af en naturproces ved selv at frembringe den, ved at frembringe den af dens betingelser og oven i købet benytte den til vore formål, så er det forbi med den kantske ufattelige 'ting i sig

* V. Iljin: »Agrarspørgsmålet«, I. del, Skt. Petersborg, 1908, s. 195 (se Lenins samlede værker, tuss., 5. udgave, bind 5, side 147, red.

selv'« (dette vigtige ord er udeladt både i Plekhanovs og i hr. Tjernovs oversættelse). »De kemiske stoffer, der frembringes i planter og dyr, blev ved at være sådanne 'ting i sig selv', indtil den organiske kemi begyndte at fremstille dem, det ene efter det andet; dermed blev 'tingen i sig selv' en 'ting for os', som f.eks. krapfarvestoffet alizarin, som vi ikke mere lader vokse på marken i kraprødderne, men fremstiller langt billigere og simplere af kultjære« (s. 16 i det nævnte værk).^{31a}

Efter at have anført denne betragtning går hr. Tjernov helt ud af sit gode skind og maser fuldstændigt den arme Engels. Hør en gang:

»At man kan udvinde alizarin af kultjære 'billigere og simplere', er naturligvis ikke noget, der kan undre nogen nykantianer. Men at man foruden alizarin og på lige så billig vis af samme tjære kan udvinde en gendrivelse af 'tingen i sig selv', – det forekommer naturligvis ikke blot nykantianerne en forunderlig og uhørt opdagelse.

Engels, der åbenbart har hørt, at 'tingen i sig selv' ifølge Kant er uerkendelig, har lavet dette teorem om til det modsatte og er blevet enig med sig selv om, at alt, som ikke er erkendt, er en ting i sig selv...« (s. 33).

Hør nu her, hr. machist: Lyv bare, men gør det med måde! Her forvrænger De jo lige op i øjnene på publikum netop det Engels-citat, De vil banke sønder og sammen, uden overhovedet at have forstået, hvad sagen drejer sig om!

For det første er det ikke rigtigt, at Engels »udvinder en gendrivelse af tingen i sig selv«. Engels har kort og klart sagt, at han gendriver *Kants uerkendelige* (eller ufattelige) ting i sig selv. Hr. Tjernov har fået Engels' materialistiske syn på tingenes eksistens uafhængigt af vor bevidsthed galt i halsen. Og for det andet: hvis Kants teorem lyder, at tingen i sig selv er uerkendelig, så må det »omvendte« teorem blive: *det uerkendelige* er en ting i sig selv. Hr. Tjernov har således erstattet det *uerkendelige* med det *uerkendte* uden at fatte, at han hermed atter en gang har misforstået og fordrejet Engels' materialistiske opfattelse!

Hr. Tjernov har i den grad ladet sig vildlede af reaktionære fagfilosoffer, som han har taget til læremestre, at han har taget sig for at tordne og råbe op imod Engels *uden at have forstået noget som helst* af det anførte eksempel. Så lad os forsøge at forklare denne repræsentant for machismen, hvad sagen egentlig drejer sig om.

Engels siger klart og ligeud, at han vender sig mod både Hume og Kant på samme tid. Imidlertid er der hos Hume overhovedet ikke tale om nogen »uerkendelige ting i sig selv«. Hvad har disse

to filosoffer da tilfælles? Det, at de *principielt afgrænser* »fremtrædelsesformerne« fra det, der træder frem, sanseindtrykkene fra det, der sanses, tingen for os fra »tingen i sig selv«; hertil kommer, at Hume ikke vil vide af nogen »ting i sig selv«, men anser tanken om den for filosofisk utilstedelig og betragter den som »metafysisk« (som Hume- og Kant-tilhængerne siger). Kant derimod godtager eksistensen af »tingen i sig selv«, men erklærer den for at være »uerkendelig«, principielt forskellig fra dens fremtrædelsesform, tilhørende et principielt andet område, »det hinsidiges« (Jenseits) område, som er utilgængeligt for erkendelsen, men åbenbares for troen³².

Hvad er det væsentligste i Engels' indvending? I går vidste vi ikke, at der i kultjære findes alizarin. I dag har vi erfaret det.³³ Spørgsmålet lyder nu, om der også i går fandtes alizarin i kultjære?

Selvfølgelig gjorde der det. Enhver tvivl herom ville være en hån mod den moderne naturvidenskab.

Men når dette nu er tilfældet, så følger heraf tre vigtige erkendelsesteoretiske slutninger:

1. Der eksisterer ting uafhængigt af vor bevidsthed, uafhængigt af vore sanseindtryk, uden for os, for det er ubestrideligt, at alizarinen eksisterede i går i kultjæren, og det er lige så ubestrideligt, at vi i går intet vidste om denne eksistens og ikke modtog nogen sanseindtryk af denne alizarin.

2. Der er ikke og kan absolut ikke være nogen principiel forskel mellem fremtrædelsesformen og tingen i sig selv. Forskellen findes ganske enkelt imellem det, der er erkendt, og det, der endnu ikke er erkendt. Alle filosofiske spekulationer angående særlige grænser mellem det ene og det andet, eller angående spørgsmålet om, hvorvidt tingen i sig selv befinder sig »hinsides« deres fremtrædelsesform (Kant), eller om man kan og bør stille en filosofisk skillevæg op mellem sig selv og problemet om den endnu – mere eller mindre – uerkendte, uden for os, eksisterende verden (Hume), – alt dette er rent sludder, »Schrulle«, griller, hjernesvind.

3. I erkendelsesteorien, som på alle andre områder af videnskaben, må man tænke dialektisk, d.v.s. ikke tage vor erkendelse for noget færdigt og uforanderligt, men undersøge, hvorledes der af *ikke-viden* opstår *viden*, hvordan den ufuldstændige, unøjagtige viden kan blive mere fuldstændig og nøjagtig.

Når man først har indtaget det synspunkt, at den menneskelige erkendelse udvikler sig af ikke-viden, vil man opdage, at millioner af lige så simple eksempler som opdagelsen af alizarin i kultjære,

at millioner af iagttagelser ikke blot fra videnskabens og teknikens historie, men fra alles daglige liv viser mennesket, hvorledes »ting i sig selv« forvandles til »ting for os«, hvordan »fænomenerne« opstår, når vore sanseorganer erfarer en ydre parring gennem denne eller hin genstand, hvordan »fænomenerne« forsvinder, når en eller anden forhindring fjerner muligheden af at en genstand, vi ved eksisterer, kan indvirke på vore sanseorganer. Den eneste mulige og uundgåelige slutning, som alle mennesker drager heraf i den levende daglige praksis, og som materialismen bevidst lægger til grund for sin erkendelsesteori, består i, at der uden for os og uafhængigt af os eksisterer genstande, ting, legemer, og at vore sanseindtryk er billeder af den ydre verden. Machs modsatte teori (at tingene er komplekser af sanseindtryk) er idealistisk vrøvl. Men med sin »analyse« af Engels har hr. Tjernov atter engang afsløret sine Vorosjilov'ske egenskaber: Engels' enkle eksempel forekom ham at være »mærkeligt og naivt«! Han anerkender kun lærde spekulationer som filosofi og evner ikke at skelne den professorale eklekticisme fra den konsekvente materialistiske erkendelsesteori.

Der er hverken mulighed for eller grund til at gennemgå alle hr. Tjernovs videre betragtninger – det er det samme prætentiose sludder (som f.eks. påstanden, at atomet er en ting i sig selv for materialisterne!). Vi skal kun omtale den bedømmelse af Marx, der vedrører vort tema (og som åbenbart har vildledt en og anden), ifølge hvilken der skulle være forskel på, hvad han og Engels siger. Det drejer sig her om Marx' *anden* tese om Feuerbach og om Plekhanovs oversættelse af ordet »dennesidighed« (Diesseitigkeit).

Her har De denne anden tese:

»Spørgsmålet om, hvorvidt der tilkommer den menneskelige tænkning objektiv sandhed, er ikke et teoretisk men et praktisk spørgsmål. Det er i praksis, mennesket må bevise sin tæknings sandhed, d.v.s. dens virkelighed og magt, dens dennesidighed. Striden om, hvorvidt en tænkning, der isolerer sig fra praksis, er virkelig eller ej, er et rent skolastisk spørgsmål.«³⁴

Hos Plekhanov står der i stedet for den bogstavelige oversættelse »bevise sin tæknings dennesidighed«: bevise, at tænkningen »ikke standser ved denne side af fænomenerne«. Og hr. V. Tjernov råber op:

»Modsigelsen mellem Engels og Marx er fjernet på en yderst simpel måde ... det viser sig altså, at Marx – ligesom Engels – skulle have hævdet erkendeligheden af tingen i sig selv og tænkningens hinsidighed.« (Nævnte værk, s. 34, anmærkning).

Her har vi atter med en ægte Vorosjilov at gøre, der med hver eneste frase gør afgrunden af forvirring dybere! Det er uvidenhed, hr. Viktor Tjernov, ikke at vide, at alle materialister går ind for muligheden af at erkende tingen i sig selv. Det er uvidenhed, hr. Viktor Tjernov, eller grænseløs skødesløshed, når De springer over tesens *første* sætning og tror, at tænkningens »objektive sandhed« (gegenständliche Wahrheit) betyder *noget som helst andet end eksistensen* af genstande (= »ting i sig selv«), som genspejles *sandfærdigt* af tænkningen. Det er analfabetisme, hr. Viktor Tjernov, når De påstår, at der af Plekhanovs genfortælling (han gav en genfortælling og ikke en oversættelse) skulle følge, at Marx forsvare tænkningens *hinsidighed*. For kun Hume-tilhængerne og kantianerne lader den menneskelige tænkning standse »på denne side af fænomenerne«. For alle materialister, herunder også for det 17. århundredes materialister, som biskop Berkeley ville udrydde (se »Indledningen«), er »fænomenerne« »ting for os« eller *kopier* af »objekterne i sig selv«. Naturligvis er Plekhanovs frie genfortælling ikke bindende for dem, som ønsker at kende Marx selv, men det er obligatorisk at tænke sig ind i Marx' betragtninger og ikke springe badut i bedste Vorosjilov-stil.

Det er interessant at mærke sig, at mens vi hos folk, der kalder sig socialister, ofte støder på manglende lyst til virkeligt at sætte sig ind i Marx' »teser« udviser borgerlige forfattere, fagfolk inden for filosofien undertiden større samvittighedsfuldhed. Jeg kender en sådan forfatter, som har studeret Feuerbachs filosofi og i forbindelse hermed undersøgte Marx' »teser«. Denne forfatter, Albert Lévy, der har viet tredje kapitel i anden del af sin bog om Feuerbach til undersøgelse af Feuerbachs indflydelse på Marx.* Uden at opholde os ved, om Lévy overalt giver en korrekt fortolkning af Feuerbach, eller hvordan han fra det sædvanlige borgerlige synspunkt kritiserer Marx, skal vi blot anføre Albert Lévy's bedømmelse af det filosofiske indhold af Marx' berømte »teser«. Om den første tese skriver A. Lévy:

»Marx anerkender på den ene side sammen med hele den foregående materialisme og Feuerbach, at der til vore forestillinger om tingene svarer reale og distinkte objekter uden for os...«

Som læseren ser, er det straks blevet klart for Albert Lévy, hvori grundsynspunktet består ikke alene for den marxistiske materialisme, men *enhver* materialisme, »hele den foregående materialisme«:

* Albert Lévy: »La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande«, Paris, 1904, s. 249-338 – »Feuerbachs indflydelse på Marx«, s. 290-298 Analyse af »teserne«.

anerkendelse af de reale objekter uden for os, således at vore forestillinger »modsvare« disse objekter. Denne ABC for *al* materialisme overhovedet er kun ukendt for de russiske machister. Lévy fortsætter:

»... På den anden side giver Marx udtryk for sin beklagelse over, at materialismen har overladt det til idealismen at beskæftige sig med vurderingen af de aktive kræfters betydning« (d.v.s. den menneskelige praksis). »Disse aktive kræfter må efter Marx' mening fravristes idealismen, for også at indføre dem i det materialistiske system; men det siger sig selv, at disse kræfter må tillægges den reale og sanselige karakter, som idealismen ikke har kunnet tillægge dem. Marx' tanke er således denne: ganske som de reale objekter uden for os svarer til vore forestillinger, således svarer den reale virksomhed uden for os – tingenes virksomhed – til vor fænomenale virksomhed. I denne forstand tager menneskene del i det absolutte, ikke blot gennem den teoretiske erkendelse, men også gennem den praktiske virksomhed. Og hele den menneskelige virksomhed opnår på denne måde den værdighed og storhed, som tillader den at gå i trit med teorien: den revolutionære virksomhed antager herefter en metafysisk betydning...«.

A. Lévy er professor. Men en pæn professor kan ikke undlade at skælde materialisterne ud for at være metafysikere. For idealistiske, humeistiske og kantianske professorer er enhver materialisme »metafysik«, fordi den bag fænomenet (tingen for os) ser det reale uden for os. Derfor har A. Lévy i hovedsagen ret, når han siger, at »tingenes virksomhed« for Marx svarer til menneskehedens »fænomenale virksomhed«, d.v.s. menneskehedens praksis har ikke alene fænomenal (i Hume's og Kants forståelse af ordet), men også objektiv, real betydning. Praksiskriterierne har en helt forskellig betydning hos Marx og Mach, som vi skal vise det indgående i § 6. »Menneskeheden tager del i det absolutte«, det betyder: Menneskets erkendelse genspejler den absolutte sandhed (se nedenfor, § 5); gennem den menneskelige praksis bliver rigtigheden af vore forestillinger efterprøvet og det i dem bekræftet, der svarer til den absolutte sandhed. A. Lévy fortsætter:

»... Nået så vidt støder Marx naturligt nok på kritikkens indvendinger. Han har godtaget eksistensen af ting i sig selv, i forhold til hvilke vor teori fremtræder som den menneskelige oversættelse af dem. Han kan nu ikke unddrage sig den sædvanlige indvending: Hvad kan garantere os oversættelsens korrekthed? Hvormed kan det bevises, at den menneskelige tanke giver os den objektive sandhed? På denne indvending svarer Marx i sin anden tese« (s. 291).

Læseren ser, at A. Lévy ikke et øjeblik tvivler på, at Marx anerkender eksistensen af tingene i sig selv!

2. Om »transcensus« eller V. Basarov »bearbejder« Engels

Men hvis de russiske machister, som gerne vil være marxister, diplomatisk har forbigået *en* af Engels' mest afgørende og bestemte erklæringer, så har de til gengæld »bearbejdet« *en anden* af hans erklæringer helt à la Tjernov. Hvor kedsommelig og besværlig en opgave det end er at rette forvrængninger og fordrejninger af citaters mening, så kommer man ikke uden om den, hvis man vil tale om de russiske machister.

Her er Basarovs »bearbejdelse« af Engels.

I artiklen »Om den historiske materialisme«* siger Engels følgende om de engelske agnostikere (filosofferne af Hume's retning):

»... Endvidere indrømmer vor agnostiker, at al vor viden beror på de meddelelser, som vi modtager gennem vore sanser...«.

Vi kan altså af hensyn til vore machister bemærke, at agnostikeren (Hume-tilhængeren) også går ud fra *sanseindtrykkene* og ikke anerkender nogen som helst anden kilde til viden. Agnostikeren er en ren »*positivist*«, til oplysning for tilhængerne af den »nyeste positivisme«!

»... Men tilføjer han« (agnostikeren) »hvorfra véd vi, om vore sanser giver os rigtige afbildninger af de ting, vi iagttager gennem dem? Og endvidere fortæller han os, at når han taler om ting eller deres egen-skaber, så mener han i virkeligheden ikke selve disse ting og deres egen-skaber, som han intet kan vide med sikkerhed om, men kun de indtryk, de har gjort på hans sanser...«³⁵.

Hvilke to filosofiske retninger stiller Engels her over for hinanden? Den ene retning siger, at sanserne giver os rigtige afbildninger af tingene, at vi *kender selve disse ting*, at den ydre verden virker ind på vore sanseorganer. Dette er materialismen, som agnostikeren er enig i. Hvad er da *indholdet* i hans linje? At han *ikke går længere* end til sanseindtrykkene, at han *standser på den ene side af fænomenerne* og nægter at se noget som helst »troværdigt« uden for sanseindtrykkenes grænser. Om *selve disse ting*

* Forordet til den engelske oversættelse af »Socialismens udvikling fra utopi til viden-skab«, som Engels selv har oversat til tysk i »Neue Zeit«, XI, I (1892-1893, Nr 1) side 15 ff. En russisk oversættelse – hvis jeg ikke tager fejl, den eneste – i artikelsamlingen »Historisk materialisme«, side 162 ff. Basarov anfører citater i »Essays 'om' marxismens filosofi«, side 64.

(d.v.s. om tingene i sig selv, om »objekterne i sig selv«, som det hed sig hos de materialister, Berkeley stredes med) kan vi intet vide med sikkerhed. Sådan lyder agnostikerens ganske bestemte erklæring. Det vil sige: I den strid, som Engels omtaler, hævder materialisten eksistensen og erkendeligheden af tingene i sig selv. Agnostikeren *tillader end ikke tanken* om tingene i sig selv og erklærer, at vi intet troværdigt kan vide om dem.

Spørgsmålet er nu, hvorved det af Engels fremstillede agnostiske synspunkt adskiller sig fra Machs synspunkter? Ved det lille »nye« ord »element«? Jamen det er dog den rene barnagtighed at tro, at en nomenklatur kan ændre en filosofisk linje, at sanseindtryk, der kaldes for »elementer«, ophører med at være sanseindtryk. Eller den »nye« idé om, at de selvsamme elementer i den ene sammenhæng udgør noget fysisk, og i den anden noget psykisk? Men har De da ikke bemærket, at agnostikeren hos Engels *også* sætter »indtryk« i stedet for »selve disse ting«? Det vil altså sige, at agnostikeren *i realiteten* også skelner mellem fysiske og psykiske »indtryk«! Atter ligger forskellen *udelukkende* i sprogbrugen. Når Mach siger: Legemerne *er* komplekser af sanseindtryk, så er Mach berkeleyaner. Når Mach »forbedrer sig« og siger: »Elementerne« (sanseindtrykkene) kan i den ene sammenhæng være fysiske og i den anden psykiske, så er Mach agnostiker af Hume's retning. Mach går ikke ud over disse to linjer i sin filosofi, og kun den yderste naivitet kan tro denne forvirringens mand på ordet, at han virkelig skulle have »overvundet« både materialismen og idealismen.

Engels anfører med vilje ikke navne i sin fremstilling, idet han ikke kritiserer enkelte repræsentanter for humeismen (fagfilosoffer er meget tilbøjelige til at kalde de småændringer, den ene eller anden af dem indfører i terminologi eller argumentation, for originale systemer), men *hele* humeismens filosofiske linje. Engels kritiserer ikke enkeltheder, men det væsentlige. Han tager det *grundlæggende*, hvori *alle* Hume-tilhængerne *afviger* fra materialismen, og derfor rammes både Mill, Huxley og Mach af Engels' kritik. Hvad enten vi siger, at materien er en permanent mulighed for sanseindtryk (ifølge J. St. Mill), eller at materien er mere eller mindre bestandige komplekser af »fornemmelseselementer« (E. Mach), så forbliver vi *inden* for agnosticisomens eller humeismens rammer; begge synspunkter, eller rettere begge disse formuleringer, er *dækket* af Engels' fremstilling af agnosticisomen: Agnostikeren går ikke længere end til sanseindtrykkene og erklærer, at han *ikke kan* vide noget pålideligt om deres kilde eller om deres originaler o.s.v.

Og når Mach tillægger sin uenighed med Mill i dette spørgsmål stor betydning, så er det netop, fordi Mach selv falder ind under den karakteristisk, Engels har givet af de ordinære professorer: Flohknacker – I har klemte en loppe ihjel, mine herrer, ved at indføre småændringer og lave om på nomenklaturen i stedet for at opgive det grundlæggende halvhedssynspunkt!

I begyndelsen af sin artikel holder Engels åbent og resolut sin materialisme op mod agnosticismen. Hvordan gendriver nu materialisten Engels de anførte argumenter?

»... Det er ganske vist en måde at opfatte tingene på«, siger Engels, »som det synes vanskeligt at komme til livs alene med argumenter. Men før menneskene argumenterede, handlede de. *I begyndelsen var handlingen*. Og menneskelig handling havde løst vanskeligheden, allerede længe før menneskelig overklogskab opfandt den. The proof of the pudding is in the eating« (beviset for buddingens eksistens eller afprøvningen, kontrollen af buddingen består i, at man spiser den), »i samme øjeblik, hvor vi anvender disse ting til vore egne formål, alt efter de egenskaber vi iagttager i dem, underkaster vi vore sanseagttagelser en ufejlbarlig prøve med hensyn til deres rigtighed eller urigtighed. Hvis disse iagttagelser har været urigtige, så må også vor dom over en sådan tings anvendelighed være urigtig, og vort forsøg på at anvende den må slå fejl. Men hvis vi når vort mål, hvor vi finder, at tingen svarer til vor forestilling om den, at den yder det, som vi ville anvende den til, da er dette positivt bevis for, at så langt stemmer vore iagttagelser af tingen og dens egenskaber overens med virkeligheden uden for os...«³⁵

Den materialistiske teori, teorien om genstandenes genspejling i tanken er således her fremstillet med den største klarhed: Tingene eksisterer uden for os. Vore sanseindtryk og forestillinger er afbildninger af dem. Kontrollen af disse afbildninger, sondringen mellem de sande og de usande, giver praksis. Men lad os høre, hvad Engels siger lidt længere fremme. (Basarov afbryder her citatet fra Engels eller fra Plekhanov, for han finder det åbenbart overflødigt at afregne med Engels selv).

»... Hvis vi derimod finder, at vi har ramt ved siden af, så varer det for det meste ikke længe, før vi opdager årsagen til det; vi finder, at den iagttagelse, der lå til grund for vort forsøg, enten var ufuldstændig og overfladisk eller kædet sammen med resultaterne af andre iagttagelser på en måde, som disse ikke berettigede til – det vi kalder mangelfuld tænkning.« (Den russiske oversættelse i »Historisk materialisme« er ikke rigtig). »Så længe vi passer på at træne og bruge vore sanser rigtigt og at holde vor handlemåde indenfor de skranker, der sættes af iagttagelser, der er rigtigt gjort og rigtigt udnyttet, så længe vil vi finde, at udfaldet af vore handlinger afgiver bevis for vore iagttagelsers overensstemmelse (Übereinstimmung) med de iagttagne tings objektive (gegenständliche)

natur. Vi er hidtil ikke i et eneste tilfælde blevet tvunget til at slutte, at vore videnskabeligt kontrollerede sanseiagttagelser i vor hjerne fremkalder forestillinger om den ydre verden, som efter deres natur afviger fra virkeligheden, eller at der består en indre uforenelighed mellem den ydre verden og vore sanseiagttagelser af den.

Men så kommer den nykantianske agnostiker og siger...«³⁶

Vi vil lade gennemgangen af nykantianernes argumenter ligge til en anden gang. Vi skal blot bemærke, at ethvert menneske, som er blot en smule bekendt med sagen, eller endda bare et opmærksomt menneske, ikke kan undgå at se, at Engels her fremstiller nøjagtig den materialisme, som alle machister evig og altid bekriger. Og se engang på Basarovs metode til bearbejdelse af Engels:

»Her vender Engels sig virkelig imod den kantianske idealisme«, skriver Basarov om det uddrag af citatet, vi har anført ovenfor.

Det er ikke sandt. Basarov blander tingene sammen. I det uddrag, han har anført, og som vi har gengivet mere fyldigt, *er der ikke en lyd hverken om kantianismen eller om idealismen*. Hvis Basarov virkelig havde læst hele Engels' artikel, så kunne han ikke have undgået at se, at Engels *først* kommer ind på nykantianismen og hele Kants filosofiske linje *i det følgende afsnit*, der, hvor vi har afbrudt citatet. Og hvis Basarov opmærksomt havde gennemlæst og gennemtænkt det brudstykke, han selv har citeret, så ville han ikke have kunnet undgå at se, at der i agnostikerens argumenter, som her gendrives af Engels, *ikke er spor* idealistisk eller kantiansk, for idealismen begynder først der, hvor filosofen siger, at tingene er vore sanseindtryk; kantianismen begynder der, hvor filosofen siger: tingen i sig selv eksisterer, men den er uerkendelig. Basarov har blandet kantianismen sammen med humeismen, og det skyldes ene og alene, at han selv – som halvvejs berkeleyaner og halvvejs humeist af den machistiske sekt – ikke forstår (som det detaljeret skal vises senere) forskellen mellem den humeistiske og den materialistiske opposition mod Kant.

»... Men ak!« fortsætter Basarov, »hans argumentation er lige så meget rettet mod den Plekhanov'ske filosofi som mod den kantianske. I den ortodokse Plekhanovs skole er der, som allerede bemærket af Bogdanov, en skæbnsvanger misforståelse angående bevidstheden. Det forekommer Plekhanov – som alle idealister – at alt det sanseligt givne, d.v.s. det erkendelige, er 'subjektivt', at man er solipsist, hvis man går ud fra det faktisk givne, at real eksistens kun kan findes uden for grænserne af alt det umiddelbart givne...«.

Det er helt i Tjernovs ånd og stemmende med hans forsikringer om, at Liebknecht er en ægte russisk narodnik! Hvis Plekhanov

er en idealist, der har vendt sig fra Engels, hvorfor er så De, der påstår at være tilhænger af Engels, ikke materialist? Det er dog en ynkelig mystifikation, kammerat Basarov! Med de machistiske småord »umiddelbart givne« begynder De at forplumre forskellen mellem agnosticismen, idealismen og materialismen. Så forstå dog, at det »umiddelbart givne«, det »faktisk givne« er machisternes, immanensfilosoffernes og de øvrige filosofisk reaktionæres forvirring af begreberne og en maskerade, hvor agnostikeren (hos Mach af og til også idealisten) pynter sig med materialistens kostume. »Faktisk givet« er for materialisten den ydre verden, hvoraf vore sanseindtryk er en afbildning. For idealisten er sanseindtrykket det »faktisk givne«, idet den ydre verden erklæres for at være et »kompleks af sanseindtryk«. For agnostikeren er det »umiddelbart givne« også sanseindtrykket, men agnostikeren *går ikke videre*, hverken til den materialistiske anerkendelse af den ydre verdens realitet eller til den idealistiske form for anerkendelse af verden hinsides vor sansning. Derfor er Deres udtryk: »real eksistens« (efter Plekhanov) »kan man kun finde uden for grænserne af *alt umiddelbart givet*« en meningsløshed, som uundgåeligt følger af Deres machistiske standpunkter. Men mens De har ret til at indtage et hvilket som helst, herunder også et machistisk, standpunkt, så har De ikke ret til at forfalske Engels, når De nu taler om ham. Men af Engels' ord fremgår det soleklart, at for materialisten ligger den reale eksistens *uden for grænserne* af menneskets »sanseiagttagelser«, indtryk og forestillinger, mens det for agnostikeren derimod er umuligt at gå *ud over grænserne* for disse »sanseiagttagelser«. Basarov tror på Machs, Avenarius' og Schuppes påstand, at det »umiddelbart« (eller faktisk) givne forener det sansende *Jeg* og den sansede omgivelse i den berygtede »uopløselige« koordination, og umærkeligt for læseren prøver han nu at pådutte Engels dette vrøvl!

»... Ovenanførte uddrag af Engels kunne synes med forsæt at være skrevet af denne for i den mest populære og almentilgængelige form at udrydde denne idealistiske misforståelse...«

Basarov har ikke for intet gået i Avenarius' skole! Han fortsætter dennes mystifikation: Under foregivende af at kæmpe mod idealismen (hvorom der overhovedet ikke er nævnt et ord på dette sted hos Engels), vil han indsmugle den *idealistiske* »koordination«. Ikke så tosset, kammerat Basarov!

»... Agnostikeren spørger: Hvordan kan vi vide, at vore subjektive følelser giver os en rigtig forestilling om tingene?...«

Det er en fordrejelse, kammerat Basarov! Engels taler ikke selv om og tilskriver end ikke sin fjende agnostikeren noget så meningsløst som »subjektive« følelser. Der forekommer ikke andre sanser end de menneskelige, d.v.s. »subjektive«, – for vi dømmes ud fra menneskets synspunkt og ikke fra en skovtrolds. De prøver igen at pådutte Engels machismen: Agnostikeren betragter følelserne, eller rettere: sanseindtrykkene, som *udelukkende* subjektive (hvad agnostikeren *ikke* gør!), mens jeg og Avenarius har »koordineret« objektet i en uopløselig forbindelse med subjektet. Ikke så tosset, kammerat Basarov!

»... Men hvad er det, I kalder for 'rigtigt'?« – indvender Engels. – »Rigtigt er det, som bekræftes gennem vor praksis; følgelig er vore sanse- iagttagelser, for så vidt de bekræftes gennem erfaringen, ikke 'subjektive', d.v.s. ikke vilkårlige eller illusoriske, men som sådanne rigtige, reale...«

Det er en fordrejelse, kammerat Basarov! Spørgsmålet om tingenes eksistens uden for vore sanseindtryk, iagttagelser og forestillinger har De erstattet med spørgsmålet om sandhedskriteriet for vore forestillinger om »selve disse« ting, eller rettere: De *tildækker* det første spørgsmål med det sidste. Men Engels siger direkte og klart, at ikke blot agnostikerens tvivl om afbilledernes rigtighed, men også agnostikerens tvivl om, hvorvidt man kan tale om *tingene selv* og vide »noget sikkert« om deres eksistens, skiller ham fra agnostikeren. Hvad har Basarov skullet bruge dette citatfusik til? Til at forvirre og forplumre det for materialismen (og for Engels som materialist) *grundlæggende* spørgsmål om, at tingene eksisterer uden for vor bevidsthed og gennem deres indvirkning på sanseorganerne fremkalder sanseindtrykkene. Man kan ikke være materialist uden en bekræftende holdning heroverfor, men man kan godt være materialist, selv om man har forskellige opfattelser af kriteriet for rigtigheden af de afbildninger, som vore sanseorganer overbringer os.

Endnu en gang fordrejer Basarov sagen, når han tilskriver Engels den dumme og tomme formulering i striden med agnostikerne, at vore sanseindtryk bekræftes gennem »erfaringen«. Engels har ikke benyttet og kunne ikke benytte dette ord *her*, for Engels *vidste*, at både idealisten Berkeley, agnostikeren Hume og materialisten Diderot påberåber sig erfaringen.

»... Inden for de grænser, hvor vi i praksis har at gøre med tingene, *falder forestillingerne om tingen og dens egenskaber sammen med den uden for os eksisterende virkelighed*. At være 'sammenfaldende' er ikke lige just at være 'hieroglyf'. At være sammenfaldende – det betyder: Inden for de givne

grænser *er* (Basarovs kursiv) vore sanseforestillinger netop den uden for os eksisterende virkelighed...«

Det er kronen på værket! Engels tilberedt à la Mach, stegt og serveret i machistisk sovs. Forhåbentlig forsluger vore højstærede kokke sig ikke.

»Sanseforestillingen *er* netop den uden for os eksisterende virkelighed«! Dette *er jo netop* den grundlæggende absurditet, den grundlæggende forvirring og det grundfalske i machismen, hvoraf hele denne filosofis øvrige galimatias er udsprunget, og for hvis skyld alle ærkereaktionære, alle præstevældets prædikanter og immanensfilosofferne hæver Mach og Avenarius til skyerne. Hvordan Basarov end har snoet sig, hvilke fif han end har udspekuleret, hvor diplomatisk han end har optrådt for at vige uden om det kildne punkt, så fik han alligevel talt over sig og stillet hele sin machistiske natur til skue! At sige: »Sanseforestillingerne *er* netop den uden for os eksisterende virkelighed« er ensbetydende med *at vende tilbage til humeismen eller endog berkeleyanismen*, mens man dølgler sig i »koordinationens« tåge. Det er en idealistisk løgn eller agnostikerens bortforklaring, kammerat Basarov, for sanseforestillingerne *er ikke* den uden for os eksisterende virkelighed, men kun et *billede* af denne virkelighed. De vil gerne klynge Dem til det tvetydige russiske ord: sovpadat (at falde sammen)? De vil gerne have den ukyndige læser til at tro på, at »falde sammen« her betyder »at være det samme« og ikke »svare til«? Dette er ensbetydende med at basere hele tilberedningen af Engels à la Mach på forvrængning af citatets mening. Hverken mere eller mindre.

Tag den tyske original, og De vil se udtrykket »stimmen mit«, d.v.s. den bogstavelige oversættelse »stemme overens med«, for Stimme betyder stemme. Udtrykket »stemme overens med« *kan ikke* betyde *falde sammen med* i betydningen »*være det samme som*«. Men også for den læser, der ikke kan tysk, men som læser Engels med en smule opmærksomhed, står det fuldstændigt og uomgængeligt klart, at Engels hele tiden gennem sit ræsonnement behandler »vore sanseforestillinger« som et *billede* (Abbild) af den uden for os eksisterende virkelighed, og at ordet »sammenfalde« på russisk følgelig udelukkende kan bruges i betydningen »stemme overens med« o.l. At ville tilskrive Engels den tanke, at »vore sanseforestillinger netop *er* den uden for os eksisterende virkelighed«, – ja det er en sådan perle af machistisk forvanskning for at skyde materialismen agnosticisme og idealisme i skoene,

at man må medgive Basarov, at han har slået alle rekorder!

Man må spørge, hvordan mennesker, som ikke er gået fra forstanden, men er ved deres sansers og hukommelses fulde brug, kan hævde, at »vor sanseforestilling (lige gyldigt inden for hvilke grænser) er netop den uden for os eksisterende virkelighed«? Jorden er den virkelighed, der eksisterer uden for os. Den kan hverken »falde sammen med« (i betydningen »være det samme som«) vor sanseforestilling, befinde sig i en uopløselig koordination med den eller være et »kompleks af elementer«, der i en anden sammenhæng er identiske med vore sanseindtryk, for Jorden eksisterede allerede, da der endnu hverken var mennesker, sanseorganer eller materie, organiseret i så høj en form, at dets egenskab til at modtage indtryk på nogen måde skulle kunne gøre sig klart og mærkbart gældende.

Sagen er jo netop, at de udpinte teorier om »koordinationen«, »introjektion« eller de nyopdagede verdenselementer, som vi gennemgik i første kapitel, blot tjener til at dække over denne påstands idealistiske absurditet. Den formulering, som Basarov uforvarende og uforsigtigt har henkastet, er så fortrinlig til klart og tydeligt at blotlægge den himmelråbende absurditet, som man ellers må grave frem under bunker af pseudolærde, pseudovidenskabelige professorfalbelader.

De skal have ros, kammerat Basarov! Vi rejser Dem et mindesmærke, mens De lever: På den ene side indskriver vi Deres bevingede ord – og på den anden: Til den russiske machist, som begravede machismen blandt de russiske marxister!

* * *

To af de punkter, Basarov berører i det anførte citat: praksiskriteriet hos agnostikerne (deriblandt machisterne) og hos materialisterne, og forskellen mellem genspejlingsteorien (eller afspejlingsteorien) og symbolteorien (eller hieroglyfteorien), vender vi senere tilbage til. Her går vi foreløbig lidt videre med Basarov-citatet:

»... Men hvad er det da, der befinder sig uden for disse grænser? Herom siger Engels ikke et ord. Han røber intetsteds et ønske om at fuldføre den 'transcensus', den gåen ud over grænserne for den sanseligt givne verden, som ligger til grund for den Plekhanov'ske erkendelsesteori...«

Uden for hvilke »disse« grænser? Uden for grænserne af Machs og Avenarius' »koordination«, der angiveligt knytter *Jeg*'et og om-

givelsen, subjektet og objektet uløseligt sammen? Selve det spørgsmål, som Basarov stiller, er uden mening. Men hvis han havde stillet spørgsmålet på menneskelig vis, ville han klart have indset, at den ydre verden ligger »uden for grænserne« af menneskets sansindtryk, iagttagelser og forestillinger. Men det lille ord »transcensus« er endnu en gang afslørende for Basarov. Det er en specifik Hume'sk og Kant'sk »grille« at ville drage en *principiell* grænse mellem *fænomenet* og *tingen i sig selv*. At gå fra fænomenet eller – om man vil – fra vore sansindtryk, vor iagttagelse o.s.v. til tingen, der eksisterer uden for iagttagelsen, er *transcensus*, siger Kant, og denne *transcensus* er nok tilladt for en tro, men ikke for vor viden. En transcensus er overhovedet ikke tilladt – indvender Hume. Og kantianere som Hume-tilhængere kalder materialisterne for *transcendentale* realister og »metafysikere«, der foretager en utilladelig *overgang* (latin: transcensus) fra et område til et andet principielt forskelligt område. Hos filosofiprofessorer i vor tid, som følger Kants og Humes reaktionære linje, kan man møde uendelige gentagelser på tusindvis måder af disse anklager for »metafysik« og »transcensus« mod materialismen (tag blot de navne, som opregnes af Vorosjilov-Tjernov). Basarov har overtaget såvel betegnelsen som hele tankegangen fra de reaktionære professorer og bruger dem som trumf i den »nyeste positivisme« navn! Og så er hele sagen blot den, at selve denne idé om »transcensus«, d.v.s. om den *principielle* grænse mellem fænomenet og tingen i sig selv, er en absurd idé hos agnostikerne (Hume- og Kant-tilhængerne indbefattet) og idealisterne. Vi har allerede forklaret dette med Engels' eksempel med alizarin og vi skal yderligere tydeliggøre det med Feuerbachs og Dietzgens ord. Men først vil vi gøre os færdig med Basarovs »bearbejdelse« af Engels:

»... Et sted i 'Anti-Dühring' siger Engels, at 'eksistens' uden for sansverdenen er et 'offene Frage', d.v.s. et spørgsmål, som vi ikke har noget holdepunkt for at løse eller blot at stille.«

Dette argument gentager Basarov efter den tyske machist Friedrich Adler. Og dette sidste eksempel er lige ved at være værre end det med »sanseforestillingen«, som »netop er den uden for os eksisterende virkelighed«. På side 31 i den femte tyske udgave af »Anti-Dühring« siger Engels:

»Verdens enhed består ikke i dens væren, skønt dens væren er en forudsætning for dens enhed, da den jo først må eksistere, inden den kan være en *enhed*. Eksistens er jo i det hele taget et åbent spørgsmål (offene

Frage) fra den grænse, hvor vor synskreds (Gesichtskreis) hører op. Verdens virkelige enhed består i dens materialitet, og denne er bevist ikke med et par taskespillerfraser, men gennem en langvarig og vanskelig udvikling af filosofien og naturvidenskaben»³⁷.

Se engang på denne vor koks nye postej: Engels taler om eksistens *uden for* den grænse, hvor vor synskreds hører op, d.v.s. f.eks. om eksistensen af mennesker på Mars o.s.v. Det er indlysende, at en sådan eksistens faktisk er et åbent spørgsmål. Men Basarov, der tydeligvis med vilje undlader at anføre det fulde citat, genfortæller Engels på en måde, som om det er spørgsmålet »*eksistens uden for sanseverdenen*«, der står åbent!! Dette er topmålet af meningsløshed, og der tilskrives her Engels de filosofiprofessorers synspunkt, som Basarov er vant til at tro på deres ord, og som J. Dietzgen med rette kaldte for præstevældets eller fideismens diplomalakajer. I virkeligheden hævder fideismen positivt, at der eksisterer noget »uden for sanseverdenen«. Materialisterne står solidarisk med naturvidenskaben og afviser dette på det bestemteste. Midt imellem står professorerne, kantianerne, humeisterne (heriblandt machisterne) og andre, som »har fundet sandheden uden for materialismen og idealismen«, og som »forsoner«: Det er jo et åbent spørgsmål. Havde Engels nogensinde sagt noget i den retning, ville det være en skam og skændsel at kalde sig marxist.

Men nok om det! En halv side citerer af Basarov er en sådan bunke af forvirring, at vi må indskrænke os til det allerede sagte uden at følge den machistiske tænkning videre i alle dens forvildelser.

3. L. Feuerbach og J. Dietzgen om »tingen i sig selv«

Vi skal her anføre endnu nogle citater af Feuerbach for at vise, hvilken grad af absurditet vore machister har drevet det til ved at påstå, at materialisterne Marx og Engels skulle have benægtet eksistensen af tingene i sig selv (d.v.s. tingene uden for vore sansindtryk, forestillinger etc.) og deres erkendelighed, og at de skulle have godtaget nogen principiel grænse mellem fremtrædelsesformen og tingen i sig selv. Det er vore machisters store ulykke, at de under indflydelse af reaktionære professorer er begyndt at tale om den dialektiske materialisme uden at kende *hverken* dialektikken *eller* materialismen.

»Den moderne filosofiske spiritualisme«, siger L. Feuerbach, »der kalder sig idealisme, retter følgende efter dens egen mening tilintetgørende be-

brejdelse mod materialismen, at den er dogmatisme, d.v.s. at den går ud fra den sanselige (sinnliche) verden som en fastslået (ausgemacht), objektiv sandhed, forudsætter denne som et 'i sig selv' (an sich), d.v.s. en uden os eksisterende verden, mens verden dog kun er et produkt af ånden« (Sämtliche Werke, X Band, 1866, s. 185).

Skulle dette ikke være klart nok? Verden i sig selv er en verden, der eksisterer *uden os*. Denne Feuerbachs materialisme bestod ligesom det 17. århundredes materialisme, som biskop Berkeley bestred, i anerkendelse af »objekterne i sig selv«, som eksisterer uden for vor bevidsthed. Feuerbachs »An sich« (i sig selv) er det direkte modsatte af Kants »An sich«: Husk blot på det tidligere anførte citat fra Feuerbach, der anklager Kant for, at »tingen i sig selv« for ham er en »abstraktion uden realitet«. For Feuerbach er »tingen i sig selv« en »abstraktion *med* realitet«, d.v.s. en uden for os eksisterende verden, som er fuldt ud erkendelig og ikke på nogen måde principielt adskiller sig fra »fremtrædelsesformerne« eller »fænomenerne«.

Feuerbach forklarer meget skarpsindigt og anskueligt, hvor absurd det er at anerkende nogen »transcensus« fra fænomenernes verden til »verden i sig selv«, en uoverstigelig afgrund mellem dem, som præsterne har oprettet og filosofiprofessorerne har overtaget fra dem. Her er en af disse forklaringer:

»Ganske vist er også fantasiens frembringelser naturens frembringelser, for også fantasiens kraft er som alle menneskets kræfter i sidste instans (zuletzt) ifølge sit grundlag og sin oprindelse naturkræfter; men alligevel er mennesket et fra sol, måne og stjerne, stene, dyr og planter, kort sagt et fra alle de væsener (Wesen), det sammenfatter i det fælles navn naturen, forskelligt væsen, og følgelig er menneskets billeder af sol, måne og stjerner og de øvrige naturvæsener (Naturwesen), selv om disse billeder også er naturfrembringelser, dog *andre* frembringelser end deres genstande i naturen« (Werke, Band VII, Stuttg., 1903, s. 516).

Genstandene for vore forestillinger adskiller sig fra vore forestillinger, tingen i sig selv adskiller sig fra tingen for os, for den sidste er kun en del eller en side af den første, ligesom mennesket selv blot er en lille del af den natur, der genspejles i dets forestillinger.

»... Smagsnerven er lige så vel en naturfrembringelse som saltet; men heraf følger ikke, at saltets smag umiddelbart som sådan er en objektiv egenskab ved det, at det, som saltet kun er som sansegenstand, er det også i og for sig (an und für sich), at altså fornemmelsen af saltet på tungen er en beskaffenhed ved saltet, sådan som vi tænker os det uden sanseindtryk (des ohne Empfindung gedachten Salzes)...«

Og et par sider tidligere:

»Surheden ved smagen er det subjektive udtryk for en objektiv beskaffenhed ved saltet« (514).

Fornemmelsen er resultatet af en objektivt og uden for os eksisterende ting i sig selv's indvirkning på vore sansorganer, det er Feuerbachs teori. Sanseindtrykket er et subjektivt billede af den objektive verden, *verden an und für sich*.

»... Således er også mennesket et naturvæsen (Naturwesen) ligesom Solen, stjernen, planten, dyret, stenen, men alligevel adskiller det sig fra naturen, og følgelig er naturen i menneskets hoved og hjerte en fra naturen uden for det menneskelige hoved og hjerte forskellig natur.

»... Men alligevel er ... mennesket den eneste genstand, i hvilken efter idealisternes eget udsagn kravet om 'subjekts og objekts identitet' er opfyldt; for det er jo den genstand, hvis lighed og enhed med mit væsen står uden for al tvivl ... Er ikke også det ene menneske for det andet, hvor nær de så står hinanden, et objekt for fantasien, indbildningen? Opfatter enhver da ikke den anden på sin egen måde (in und nach seinem Sinne)? ... Men når der nu endog mellem menneske og menneske, mellem tænkning og tænkning forekommer en forskel, der ikke må overses, men giver anledning til megen overvejelse, hvor meget mere må der så ikke skelnes mellem det ikke-tænkende, ikke-menneskelige, ikke med os identiske væsen i sig selv (Wesen an sich) og dette samme væsen, som vi forestiller os det, tænker os det og forstår det?« (s. 318 sst.).

Enhver hemmelighedsfuld, udspekuleret og spidsfindig forskel mellem fremtrædelsesformen og tingen i sig selv er det rene filosofiske vrøvl. I praksis har hvert eneste menneske millioner af gange iagttaget »tingen i sig selv«s enkle og iøjnefaldende forvandling til en forekomst, til »tingen for os«. Denne forvandling er netop erkendelsen. Machismens »lære«, at da vi *kun* kender sanseindtrykkene, kan vi intet vide om *eksistensen* af noget uden for deres grænser, er den idealistiske og agnostiske filosofis gamle sofisme, serveret i ny sovs.

Josef Dietzgen er dialektisk materialist. Vi skal senere vise, at hans udtryksmåde ofte er upræcis, at han ofte havner i en forvirring, som ukloge personer (deriblandt Eugen Dietzgen) og naturligvis vore machister har haget sig fast i. Men de har ikke gjort sig det besvær eller har ikke evnet at sætte sig ind i den afgørende linje i hans filosofi og klart udskille materialismen fra fremmedelementerne.

»Tager vi verden som »tingen i sig selv«, siger Dietzgen i sit værk »Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit« (tysk udgave,

1903, side 65); »så forstås det let, at verden 'i sig selv' og verden, som den viser sig for os, verdens fremtrædelsesformer, ikke er mere forskellige end helheden fra dens dele ... « »Fremtrædelsesformen er ikke mere og ikke mindre forskellig fra det, der træder frem, end den ti mile lange del af vejen adskiller sig fra vejen selv« (71-72). Ingen principiel forskel, ingen »transcensus«, ingen »medfødt uoverensstemmelse«. Men selvfølgelig er der en forskel, der er overgangen *ud over* sanseindtrykkenes *grænser* til tingenes *eksistens* uden for os.

»Vi erfarer«, siger Dietzgen i »Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie« (tysk udgave 1903, »Kleinere philosoph. Schriften«³⁸, s. 199), – »at enhver erfaring er en del af det, der – for at tale med Kant – rækker ud over al erfarings grænser«. »For erkendelsen, som er sig sit eget væsen bevidst, er enhver lille partikel, hvad enten den er taget fra støv eller fra sten eller træ, noget, som ikke kan erkendes fuldt *ud* (Unauskenntliches), d.v.s. hver lille partikel er et uudtømmeligt materiale for den menneskelige erkendelsesevne, følgelig noget, der rækker ud over erfarings grænser« (199).

Man ser: »For at tale med Kant«, d.v.s. ene og alene for at anskueliggøre og sætte tingene op mod hinanden bruger Dietzgen Kants *fejlagtige* og forvirrede terminologi og accepterer tanken at gå »ud over erfarings grænser«. Dette er et godt eksempel på, hvad machisterne hager sig fast i, når de glider over fra materialisme til agnosticisme: Vi ønsker da ikke at gå »ud over erfarings grænser«, for os »er sanseindtrykkene netop den uden for os eksisterende virkelighed«.

»Den usunde mystik«, siger Dietzgen netop mod denne form for filosofi, »skiller på uvidenskabelig måde den absolutte sandhed fra den relative. Den gør tingen, som den fremtræder, og 'tingen i sig selv', d.v.s. fænomenet og sandheden, til to kategorier, som er toto coelo (fuldstændigt, over hele linjen, principielt) forskellige og ikke kan indeholdes i nogen fælles kategori« (s. 200).

Døm nu engang selv om sagkundskaben og skarpsindigheden hos den russiske machist Bogdanov, som ikke vil vedgå, at han er machist, men ønsker, at han skal betragtes som marxist i filosofien.

»Den gyldne middelvej mellem 'panpsykismen og panmaterialismen'« (»Empiriomonisme«, bog II, 2. udgave, 1907, s. 40-41) »følger materialister af en mere kritisk observans, der, samtidig med at de har opgivet den ubetingede uerkendelighed af 'tingen i sig selv', anser den for *principielt* (Bogdanovs kursiv) forskellig fra 'fænomenet' og derfor altid kun dunkelt erkendelig' i fænomenet. Den ligger i sit indhold« (det vil åbenbart sige i elementerne', der ikke er de samme som erfarings ele-

menter) »uden for erfaringen, men dog inden for grænserne af det, man kalder erfaringens former, d.v.s. tid, rum og kausalitet. Dette er det omtrentlige synspunkt hos det 18. århundredes franske materialister og blandt de nyere filosoffer – Engels og hans russiske tilhænger Beltov.«

Dette er en grundig gang forvirring. 1) Det 17. århundredes materialister, som Berkeley polemiserer imod, anerkender »objekterne i sig selv« som ubetinget erkendelige, idet vore forestillinger og ideer kun er kopier eller genspejlinger af disse objekter, som eksisterer »uden for forstanden« (se »Indledning«). 2) Imod den »princielle« forskel mellem tingen i sig selv og fremtrædelsesformen polemiserer *Feuerbach* og efter ham Dietzgen energisk, og Engels vælter denne opfattelse omkuld med det korte eksempel på forvandling af »tingen i sig selv« til »tingen for os«. 3) Endelig er det simpelthen noget vrøvl, at materialisterne anser tingene i sig selv for »altid kun dunkelt erkendelige i fænomenet«, sådan som vi så det af Engels' gendrivelse af agnostikeren; årsagen til Bogdanovs forvanskning af materialismen er hans manglende forståelse af forholdet mellem den absolutte og den relative sandhed (som vi skal komme ind på senere). Hvad angår tingen i sig selv »uden for erfaringen« og »erfaringens elementer«, så er dette allerede begyndelsen til den machistiske forvirring, som vi har talt tilstrækkeligt om i det foregående.

At gentage reaktionære professorers usandsynlige sludder om materialisterne – at afsværge sig Engels i 1907 – i 1908 at prøve på at »bearbejde« Engels med agnosticisme – det er, hvad de russiske machisters »nyeste positivistiske« filosofi består i!

4. Findes der en objektiv sandhed?

Bogdanov erklærer:

»For mig at se rummer marxismen fornægtelse af en hvilken som helst sandheds ubetingede objektivitet, fornægtelse af enhver form for evige sandheder« (»Empiriomonisme«, bog III, s. IV-V).

Hvad betyder så: *ubetinget* objektivitet? »Sandheden for evige tider« er »den objektive sandhed i ordets absolutte betydning«, siger Bogdanov samme sted, idet han dog vil gå med til at anerkende »objektiv sandhed alene inden for rammerne af en vis epoke«.

Her er tydeligvis to spørgsmål blandet sammen: 1) Eksisterer der en objektiv sandhed, d.v.s. kan der findes et sådant indhold i de menneskelige forestillinger, som ikke er afhængigt af subjektet, ikke er afhængigt af hverken mennesket eller menneskeheden?

2) Hvis det er tilfældet, kan da menneskets forestillinger, som udtrykker den objektive sandhed, udtrykke den på én gang, i hele dens udstrækning, ubetinget og absolut, eller kun tilnærmelsesvis, relativt? Dette andet spørgsmål er spørgsmålet om forholdet mellem den absolutte og den relative sandhed.

Det andet spørgsmål besvarer Bogdanov klart, direkte og bestemt, idet han afviser selv den mindste antagelse af en absolut sandhed og anklager Engels for *eklekticisme* på grund af denne antagelse. A. Bogdanovs opdagelse af eklekticismen hos Engels vender vi særskilt tilbage til. Her vil vi opholde os ved det første spørgsmål, som Bogdanov, uden at sige det rent ud, også afgør negativt, for man kan benægte det relative* element i disse eller hine menneskelige forestillinger uden at benægte den objektive sandhed, men man kan ikke benægte den absolutte sandhed uden at benægte eksistensen af den objektive sandhed.

»... Et kriterium for den objektive sandhed i Beltovs forstand eksisterer ikke«, skriver Bogdanov lidt senere på side IX, »sandheden er en ideologisk form – den menneskelige erfarings organiserende form«.

Her har »Beltovs forstand« ikke noget at gøre, for det drejer sig om et af de filosofiske grundspørgsmål og aldeles ikke om Beltov, og det samme gælder *sandhedskriteriet*, som man må behandle særskilt uden at blande dette spørgsmål sammen med spørgsmålet, om der *eksisterer* en objektiv sandhed. Bogdanovs negative svar på dette sidste spørgsmål er klart: Hvis sandheden *kun* er en ideologisk form, så kan der følgelig ikke findes nogen sandhed, der er uafhængig af subjektet, af mennesket, for hverken vi eller Bogdanov kender nogen anden ideologi end den menneskelige. Og Bogdanovs negative svar fremgår endnu tydeligere af sidste halvdel af hans sætning: Hvis sandheden er en menneskelig erfaringsform, kan der følgelig ikke findes nogen sandhed, der er uafhængig af menneskeheden, kan der ikke findes nogen objektiv sandhed.

Bogdanovs benægtelse af en objektiv sandhed er agnosticisme og subjektivism. Det absurde i denne benægtelse fremgår klart om ikke af andet så af det ovenanførte eksempel på en naturvidenskabelig sandhed. Naturvidenskaben tillader ikke at tvivle på, at dens påstand om Jordens eksistens før menneskeheden er en sandhed. Dette er absolut foreneligt med den materialistiske erkendelses-

* Teksten synes at rumme en unøjagtighed; efter meningen at dømme burde der her stå »absolutte«, red.

teori: Materialismens grundforudsætning, at det, der genspejler sig, eksisterer uafhængigt af genspejlingen (den ydre verdens uafhængighed af bevidstheden). Naturvidenskabens påstand, at Jorden har eksisteret før menneskeheden, er en objektiv sandhed. Denne naturvidenskabelige konstatering er uforenelig med machisternes filosofi og med deres lære om sandheden: Hvis sandheden er den menneskelige erfarings organiserende form, kan påstanden om Jordens eksistens *uden* for enhver menneskelig erfaring ikke være sand.

Men ikke nok med det. Hvis sandheden kun er den menneskelige erfarings organiserende form, så er også, lad os sige, katolicismens lære³⁹ »en organiserende form for den menneskelige erfaring«. Bogdanov har selv følt, at hans teori indebærer noget så himmelråbende forkert, og det er yderst interessant at betragte, hvordan han søger at redde sig ud af den sump, han er faldet i.

»Grundlaget for objektiviteten må ligge i den kollektive erfarings sfære«, læser vi i første bog af »Empiriomonisme«. »Vi betegner de erfaringsdata som objektive, der har samme livsbetydning for os selv som for andre mennesker, d.v.s. de data, hvorpå ikke alene vi selv uden modsigelser bygger vor virksomhed, men på hvilke også andre mennesker efter vor overbevisning må bygge for ikke at komme ud i modsigelser. Den fysiske verdens objektive karakter består i, at den ikke eksisterer for mig personligt, men for alle« (forkert! den eksisterer *uafhængigt* af »alle«), »og at den for alle har en bestemt betydning, der efter min overbevisning er den samme for mig. Den fysiske rækkes objektivitet er dens *almengyldighed*« (s. 25, kursiven Bogdanovs). »Objektiviteten af de fysiske legemer, som vi støder på i vor erfaring, bestemmes i sidste instans på grundlag af fælles kontrol og overensstemmelse mellem forskellige menneskers udsagn. Overhovedet er den fysiske verden en socialt samstemt, en socialt harmoniseret, med eet ord en *socialt organiseret erfaring*« (s. 36, kursiven Bogdanovs).

Vi skal ikke gentage, at dette er en i bund og grund urigtig, idealistisk definition, at den fysiske verden eksisterer uafhængigt af menneskeheden og af den menneskelige erfaring, at den fysiske verden eksisterede dengang, da der hverken kunne være noget »socialt« eller nogen »organisation« ved den menneskelige erfaring etc. Lad os nu opholde os ved en afsløring af den machistiske filosofi fra en anden side: Objektiviteten defineres på en måde, så den religiøse lære, som utvivlsomt besidder »almengyldighed« o.s.v., falder ind under denne definition. Vi læser videre hos Bogdanov:

»Vi erindrer endnu en gang læseren om, at 'objektiv' erfaring ingenlunde er det samme som 'social' erfaring ... Den sociale erfaring er langt fra helt socialt organiseret og rummer altid forskellige modsigelser, således at nogle af dens dele ikke lader sig samstemme med andre; skov-

trolde og nisser kan eksistere i et givet folks eller en given befolkningsgrupper, f.eks. bondestandens sociale erfaringssfære; men af den grund må man ikke indbefatte den i den socialt organiserede eller den objektive erfaring, fordi de ikke harmonerer med den øvrige kollektive erfaring og ikke kan anbringes i dennes organiserende former, f.eks. i årsagskæden« (45).

Naturligvis er det os en glæde, at Bogdanov selv »ikke indbefatter« den sociale erfaring vedrørende skovtrolde og nisser og lign. i den objektive erfaring. Men denne velmente berigtigelse i retning af at afvise fideismen, korrigerer på ingen måde grundfejlen ved Bogdanovs standpunkt. Bogdanovs definition af objektiviteten og den fysiske verden falder ubetinget til jorden, for religionens lære er i højere grad »almengyldig« end videnskaben: Størsteparten af menneskeheden holder den dag i dag fast ved den førstnævnte lære. Katolicismen er »socialt organiseret, harmoniseret og samstemt« gennem sin århundredlange udvikling; den »indbefattes« på den mest uomtvistelige måde i »årsagskæden«, for religionerne er ikke opstået uden årsag, de har absolut ikke ved nogen tilfældighed indflydelse i folkets masser under de nuværende betingelser, og at filosofiprofessorerne tilpasser sig dem, er helt »lovmæssigt«. Hvis denne utvivlsoomt almengyldige og utvivlsoomt højt organiserede, social-religiøse erfaring »ikke harmonerer« med videnskabens »erfaring«, så findes der altså mellem disse to en principiel, grundlæggende forskel, som Bogdanov har udvisket, da han afviste den objektive sandhed. Og hvor meget Bogdanov end »berigtiger sig« ved at sige, at fideismen eller papismen ikke harmonerer med videnskaben, står dog alligevel den ubestridelige kendsgerning tilbage, at Bogdanovs benægtelse af den objektive sandhed helt og fuldt »harmonerer« med fideismen. Den moderne fideisme afviser på ingen måde videnskaben; den afviser kun videnskabens »overdrevne prætentioner«, nemlig kravet på objektiv sandhed. Hvis der eksisterer en objektiv sandhed (som materialisterne mener), hvis naturvidenskaben, der genspejler den ydre verden i menneskets »erfaring«, alene er i stand til at give os den objektive sandhed, så forkastes enhver fideisme ubetinget. Men hvis der ikke findes nogen objektiv sandhed, hvis sandheden (indbefattet den videnskabelige) kun er den menneskelige erfarings organiserende form, så godkender man hermed kleresiets vigtigste grundsætning, så åbnes døren for den, og pladsen ryddes for den religiøse erfarings »organiserende former«.

Man kunne nu spørge, om denne benægtelse af den objektive sandhed stammer fra Bogdanov personlig, der ikke vil vedgå, at

han er machist, eller om den udspringer af grundlaget for Machs og Avenarius' lære? Svaret må gå i den sidste retning. Hvis der kun eksisterer sanseindtryk i verden (Avenarius, 1876), hvis legemeerne er komplekser af sanseindtryk (Mach i »Analyse der Empfindungen«), så er det klart, at vi står over for en filosofisk subjektivisme, der uundgåeligt fører til benægtelsen af den objektive sandhed. Og når sanseindtrykkene kaldes for »elementer«, som i én sammenhæng giver det fysiske og i en anden det psykiske, så forvirrer dette, som vi har set, blot empiriokriticismens udgangspunkt, men det forkaster det ikke. Avenarius og Mach anerkender sanseindtrykkene som kilden til vor viden. Følgelig stillede de sig på empirismens (al viden fra erfaringen) eller sensualismens (al viden fra sansefølelserne) standpunkt. Men dette standpunkt fører hen til det, der adskiller de to filosofiske grundretninger, idealismen og materialismen, men ophæver ikke forskellen mellem dem, ligegyldigt hvilken »ny« ordforklaring (»elementer«), man hyller den i. Både solipsisten, d.v.s. den subjektive idealist, og materialisten kan anerkende sanseindtrykkene som kilden til vor viden. Både Berkeley og Diderot gik ud fra Locke. Erkendelsesteoriens første grundsætning består utvivlsomt i, at sanseindtrykkene er den eneste kilde til vor viden. Idet Mach antager denne første grundsætning, forvirrer han den næste vigtige grundsætning: om den objektive realitet, der gennem sansefølelserne gives mennesket, eller som er kilden til de menneskelige sanseindtryk. Går man ud fra sanseindtrykkene, kan man følge subjektivismens linje, der fører til solipsismen (»legemeerne er komplekser eller kombinationer af sanseindtryk«), eller man kan følge objektivismens linje, som fører til materialismen (sanseindtrykkene er billeder af legemeerne, af den ydre verden). For den første anskuelse – for agnosticisken, eller lidt længere fremme: for den subjektive idealisme – kan der ikke eksistere nogen objektiv sandhed. For den anden anskuelse, d.v.s. for materialismen, er anerkendelse af den objektive sandhed noget væsentligt. Dette gamle filosofiske spørgsmål om de to tendenser, eller rettere: om de to mulige konklusioner ud fra empirismens og sensualismens grundsætninger, har Mach hverken løst, fjernet eller overvundet; men han har tværtimod *forplumret* det ved hjælp af sit tungeslag med ordet »element« og lign. Bogdanovs benægtelse af objektiv sandhed er det uundgåelige resultat af hele machismen og ikke en afvigelse fra den.

Engels betegner i sit værk »L. Feuerbach« Hume og Kant som filosoffer, der »bestridt muligheden for en erkendelse af verden eller dog for en udtømmende erkendelse«. Følgelig sætter Engels

det, som er fælles for Hume og Kant og ikke det, som skiller dem, i forgrunden. Engels påpeger i denne forbindelse, at »det mest afgørende til imødegåelse af denne« (Humes og Kants) »anskuelse allerede er sagt af Hegel« (s. 15-16 i 4. tyske udg.)⁴⁰ I denne anledning forekommer det mig ikke uinteressant at bemærke, at Hegel, der kaldte *materialismen* »empirismens konsekvente system«, skrev:

»For empirismen er det ydre (das Äusserliche) overhovedet taget det sande, og selv om så også noget oversanseligt indrømmes, så skal en erkendelse af dette ikke kunne finde sted (soll doch ein Erkenntnis desselben (d.h. des Übersinnlichen) nicht stattfinden können), men man må udelukkende holde sig til det, der hører til iagttagelsen (das der Wahrnehmung Angehörige). Men denne grundsætning har i sin gennemførelse givet det, man senere har betegnet som *materialisme*. For denne materialisme gælder materien som sådan som det sandt objektive (das wahrhaft Objektive)«*.

Al viden stammer fra erfaringen, fra sanseindtrykkene, fra iagttagelserne. Sådan er det. Men så melder spørgsmålet sig: Hører den *objektive realitet* »til iagttagelsen«, d.v.s. er den kilde til iagttagelserne? Svares der ja, så er De materialist. Svares der nej, så er De inkonsekvent og havner uundgåeligt i subjektivismen og agnosticisme, ligegyldigt om De benægter erkendeligheden af tingen i sig selv, tidens, rummets og kausalitetens (ifølge Kant) objektivitet, eller om De end ikke vil tillade tanken om tingen i sig selv (ifølge Hume). Inkonsekvensen i Deres empirisme og Deres erfaringsfilosofi vil i dette tilfælde bestå i, at De bestrider det objektive indhold i erfaringen, den objektive sandhed i erfaringserkendelsen.

Tilhængerne af Kants og Humes linje (til de sidste hører også Mach og Avenarius, eftersom de ikke er rene berkeleyanere) kalder os materialister for »metafysikere«, fordi vi anerkender den objektive realitet, som er givet os i erfaringen, anerkender en objektiv, af mennesket uafhængig kilde for vore sanseindtryk. Vi materialister betegner ligesom Engels Kants og Humes tilhængere som *agnostikere*, fordi de bestrider den objektive realitet som kilden til vore sanseindtryk. Agnostiker stammer fra græsk: *a* betyder på græsk *ikke* og *gnosis viden*. Agnostikeren siger: *Jeg ved ikke*, om der findes en objektiv realitet, som genspejles, afbildes af vore fornemmelser, jeg erklærer det for umuligt at vide det (se ovenfor Engels' ord, der fremstiller agnostikerens standpunkt). Heraf kommer agno-

* Hegel: »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«, Werke, VI Band (1843), s. 83, sml. s. 122.

stikerens fornægtelse af den objektive sandhed og hans tolerance, den spidsborgerlige, filistrøse, feje tolerance over for læren om skovtrolde, nisser, katolske helgener og lignende. Mach og Avenarius, der prætentivt opstiller en »ny« terminologi og et såkaldt »nyt« synspunkt, gentager i virkeligheden forvirret og vakkende agnostikerens svar: På den ene side er legemerne komplekser af sanseindtryk (den rene subjektivism, den rene berkeleyanisme); på den anden side kan man, hvis man omdøber sanseindtrykkene til elementer, tænke sig deres eksistens uafhængigt af vore sanseorganer!

Machisterne elsker at deklamere over temaet, at de er filosoffer, som nærer fuld tillid til vore sanseorganers registreringer, og at de anser verden for virkelig at være sådan, som den forekommer os, fuld af lyde, farver o.s.v., mens verden for materialisterne, siger de, er død, den er uden lyde og farver, den adskiller sig i sig selv fra det, den forekommer os at være o.s.v. For eksempel hengiver J. Petzoldt sig til sådan deklamatorisk ordgymnastik både i sin »Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung« og i »Weltproblem vom positivistischem Standpunkt aus« (1906). Henrykt for den »nye« idé efterplaprer hr. Viktor Tjernov Petzoldts ord. I virkeligheden er machisterne imidlertid subjektivister og agnostikere, idet de nærer *utilstrækkelig* tillid til vore sanseorganers registreringer og er inkonsekvente i deres sensualisme. De anerkender ikke den objektive, af mennesket uafhængige realitet som kilden til vore sanseindtryk. De ser ikke i sanseindtrykkene et troværdigt billede af denne objektive realitet, kommer herved i modsætning til naturvidenskaben og åbner døren for fideismen. For materialisten derimod er verden rigere, mere levende og forskelligartet, end den forekommer, idet ethvert skridt i udviklingen af videnskaben åbenbarer nye sider af den. For materialisten er vore sansefølelser billeder af den eneste og sidste objektive realitet – ikke i den forstand »sidste«, at den allerede er erkendt til bunds, men »sidste« i den forstand, at der ikke er og ikke kan være nogen anden realitet end den. Denne opfattelse lukker ikke alene døren uigenkaldeligt for al fideisme, men også for den professorskolastik, der ikke ser den objektive realitet som kilden til vore sansefølelser, men ved hjælp af forskruede ordkonstruktioner »udleder«, at objektivitetens begreb skulle være det almengyldige, socialt organiserede o.s.v. o.s.v. uden at formå, og ofte uden at ville, adskille den objektive sandhed fra læren om skovtrolde og nisser.

Machisterne trækker foragteligt på skuldrene ad de »forældede«

synspunkter hos »dogmatikerne«, materialisterne, der holder fast ved *materiebegrebet*, som skulle være omstødt af den »nyeste videnskab« og den »nyeste positivisme«. Vi vender særskilt tilbage til fysikkens nye teorier vedrørende materiens opbygning. Men det er aldeles utilladeligt at sammenblande læren om den ene eller anden opbygning af materien med erkendelsesteoretiske kategorier – at sammenblande spørgsmålet om nye egenskaber ved nye former af materien (f.eks. elektronerne) med erkendelsesteoriens gamle spørgsmål, med spørgsmålet om kilderne til vor viden, om eksistensen af en objektiv sandhed og lign., sådan som machisterne gør det. Mach »opdagede verdenselementerne«: rødt, grønt, hårdt, blødt, højt, langt o.s.v., fortæller man os. Vi spørger: Findes den objektive realitet for mennesket eller ikke, når det ser det røde, føler det hårde o.s.v.? Dette urgamle filosofiske spørgsmål har Mach forvirret. Hvis den ikke findes, så glider man sammen med Mach uundgåeligt over i subjektivismen og agnosticismen og i immanensfilosoffernes, d.v.s. de filosofiske Mensjikov'sers, velfortjente omfavelse. Hvis den findes, så har man brug for et filosofisk begreb for denne objektive realitet, og dette begreb er for meget, meget længe siden udarbejdet, og det er *materien*. Materien er den filosofiske kategori til betegnelse af den objektive realitet, som gives mennesket i dets sanseindtryk, og som kopieres, fotograferes, genspejles af vore sanseindtryk og eksisterer uafhængigt af dem. At tale om, at dette begreb kan »forældes«, er derfor *barnesnak* og meningsforladt gentagelse af den *reaktionære* modefilosofis argumenter. Kunne kampen mellem idealisme og materialisme blive forældet i filosofiens totusindårige udvikling? Kunne kampen mellem Platons og Demokrits tendenser eller linjer i filosofien? Kunne kampen mellem religionen og videnskaben? Mellem fornægtelsen af den objektive sandhed og anerkendelsen af den? Kunne kampen mellem tilhængerne af en oversanselig viden og modstanderne af den?

Spørgsmålet om at anerkende eller forkaste materiebegrebet er et spørgsmål om menneskets tillid til sine sanseorganers registreringer, et spørgsmål om kilden til vor erkendelse, et spørgsmål, som har været rejst og diskuteret lige siden filosofiens første begyndelse, et spørgsmål, som kan formummes på tusind forskellige måder af professorklovne, men som ikke kan blive forældet, lige så lidt som spørgsmålet, om synssansen og følesansen, høresansen og smags-sansen er kilden til den menneskelige erkendelse, kan blive forældet. At betragte vore sanseindtryk som billeder af den ydre ver-

den, at anerkende den objektive sandhed, at stå på den materialistiske erkendelsesteoris standpunkt – det er ét og det samme. For at illustrere dette skal jeg blot anføre et citat fra Feuerbach og fra to håndbøger i filosofi, for at læseren kan se, hvor elementært dette spørgsmål er.

»Hvor er det dog smagløst at frakende sansningen en objektiv frelsers forkyndelse (Verkündigung) og evangelium«, skrev L. Feuerbach*. Det er, som man ser, en sælsom, monstrøs terminologi, men en fuldkommen klar filosofisk linje: Sansningen åbenbarer den objektive sandhed for mennesket. »Min sansning er subjektiv, men dens grund objektiv« (s. 195). Sammenlign det anførte citat, hvor Feuerbach siger, at materialismen går ud fra den sanselige verden som en fastslået (ausgemachte) objektiv sandhed.

Sensualismen – læser vi i Francks »Filosofisk Leksikon«** – er en lære, som udleder alle vore ideer »af sansernes erfaring, idet den fører bevidstheden tilbage til sansningen«. Sensualismen kan være subjektiv (skepticismen⁴¹ og berkeleyanismen), den kan være moralsk (epikuræismen⁴²) eller objektiv. »Den objektive sensualismes er materialismen, idet materien eller legemeerne efter materialisternes mening er de eneste objekter, som kan indvirke på vore sansorganer« (atteindre nos sens).

»Hævdede sensualismen«, skriver Schwegler i sin »Filosofiens historie«, »at sandheden eller det værende kun kan opfattes gennem sanserne, så behøvede man blot (det drejer sig om filosofien i Frankrig i slutningen af det 18. århundrede) at formulere denne sætning objektivt, og man har materialismens tese: kun det sanselige eksisterer; der findes ingen anden væren end den materielle væren«***. Det er netop disse elementære sandheder, der allerede har vundet indpas i lærebøgerne, som vore machister har glemt.

5. Absolut og relativ sandhed, eller den eklekticisme, A. Bogdanov har opdaget hos Engels

Bogdanov gjorde sin opdagelse i 1906 i forordet til III. bog af »Empiriomonisme«. »I 'Anti-Dühring'«, skriver Bogdanov, »udtrykker Engels sig næsten i samme ånd som den, hvori jeg nu har karakteriseret sandhedens relativitet« (side V) – d.v.s. den mening,

* Feuerbach: Sämtliche Werke, X Band, 1866, s. 194-195.

** »Dictionnaire des sciences philosophiques«, Paris, 1875.

*** Dr. Albert Schwegler: »Geschichte der Philosophie im Umriss«, 15. Aufl., s. 194.

at han bestrider alle evige sandheder, »bestrider en hvilken som helst sandheds ubetingede objektivitet«.

»Engels har uret i sin ubeslutsomhed, i at han tværs gennem al sin ironi anerkender visse, omend sølle 'evige sandheder'« (s. VIII). »Kun in-konsekvens tillader her eklektiske forbehold, som hos Engels...« (s. IX).

Lad os anføre et eksempel på, hvordan Bogdanov gendriver eklekticismen hos Engels. »Napoleon døde den 5. maj 1821«, siger Engels i »Anti-Dühring« (kapitlet om de »evige sandheder«), da han forklarer Dühring, hvad man må indskrænke sig til og hvilke platheder, man må nøjes med, hvis man gør krav på at opdage evige sandheder i de historiske videnskaber. Og nu går Bogdanov i rette med Engels på følgende måde:

»Hvad er dette for en 'sandhed'? Og hvad 'evigt' er der i den? Konstateringen af et enkeltstående forhold, som vel for vor generation ikke har nogen som helst real betydning, kan ikke tjene som udgangspunkt for nogen form for virksomhed, det fører ingen steder hen« (s. IX).

Og på side VIII:

»Kan man da kalde 'Plattheiten' for 'Wahrheiten'? Er 'platheder' da 'sandheder'? Sandheden er erfaringens levende organiserende form, den fører os et eller andet sted hen i vor virksomhed, giver os et støttepunkt i livskampen«.

Det fremgår med tilstrækkelig tydelighed af disse to citater, at Bogdanov her fremsætter en *deklamation* i stedet for en gendrivelse af Engels. Hvis du ikke kan hævde, at sætningen »Napoleon døde den 5. maj 1821« er forkert eller unøjagtig, så anerkender du den som sand. Hvis du ikke hævder, at den måske kan blive gendrevet i fremtiden, så anerkender du denne sandhed som evig. Men hvis man kalder sådanne fraser, som at »sandheden er erfaringens levende organiserende form«, for en gendrivelse, da betyder det, at man udgiver *ordgyderi* for at være filosofi. Har Jordan virkelig haft den historie, som fremstilles i geologien, eller blev Jordan skabt på syv dage? Det kan da vel ikke være tilladeligt at vige uden om dette spørgsmål med fraser om en »levende« (hvad betyder det?) sandhed, som »fører« et eller andet sted hen og lign. Er det virkelig sådan, at kendskab til Jordens historie og menneskehedens historie »ikke har nogen real betydning«? Dette er jo ikke andet end en gang svulstigt vrøvl, hvormed Bogdanov tilslører sit *tilbage-tog*. For det er et tilbagetog, når han havde foresat sig at bevise, at Engels' antagelse af evige sandheder er eklekticisme, men så bare med buldrende og rungende ord kniber udenom spørgsmålet, idet

han ikke kan modbevise, at Napoleon faktisk døde den 5. maj 1821, og at det er absurd at antage, at *denne* sandhed kan blive modbevist engang i fremtiden.

Engels' eksempel er helt elementært, og enhver kan uden besvær udtænke sig snesevis af lignende eksempler på *sandheder*, som er evige, absolutte, og som kun forrykte kan betvivle (som Engels siger, da han anfører et lignende eksempel: »Paris ligger i Frankrig«). Hvorfor taler Engels her om »platheder«? Fordi han gen-driver og forhåner den dogmatiske, metafysiske materialist Dühring, som ikke har forstået at anvende dialektikken på spørgsmålet om forholdet mellem den absolutte og relative sandhed. At være materialist er ensbetydende med at anerkende den objektive sandhed, som vore sansorganer gør tilgængelig for os. At anerkende den objektive, d.v.s. den af mennesket og af menneskeheden uafhængige sandhed, er ensbetydende med på den ene eller anden måde at anerkende den absolutte sandhed. Og dette »på den ene eller anden måde« skiller netop materialisten og metafysikeren Dühring fra materialisten og dialektikeren Engels. Dühring slyngede om sig til højre og venstre med ordene: den sidste, den endelige, den evige sandhed, når han talte om de mest komplicerede spørgsmål inden for videnskaben i almindelighed og inden for den historiske videnskab i særdeleshed. Engels lo ham ud: Naturligvis, svarede han, findes der evige sandheder, men det er uklogt at bruge store ord (gewaltige Worte) om meget enkle ting. For at bringe materialismen fremad må man holde op med det banale spil med ordene »evig sandhed«, man må forstå at stille og løse spørgsmålet om forholdet mellem den absolutte og den relative sandhed dialektisk. Det var det, striden mellem Dühring og Engels stod om for tredive år siden. Men Bogdanov, som har fundet for godt »ikke at bemærke« den forklaring, Engels i *samme kapitel* har givet på spørgsmålet om den absolutte og den relative sandhed, – Bogdanov, som har fundet for godt at anklage Engels for »eklekticisme«, fordi han anerkender en grundsætning, der er elementær for *al* materialisme, – denne Bogdanov har hermed kun endnu en gang afsløret sit absolutte ukendskab til såvel materialismen som dialektikken.

»... her kommer vi til spørgsmålet«, skriver Engels i begyndelsen af det omtalte kapitel (afsnit I, kapitel IX) i »Anti-Dühring«, »om og i så fald hvilke produkter af den menneskelige erkendelse, der overhovedet kan have suveræn gyldighed og ubetinget krav (Anspruch) på sandhed« (s. 79 i femte tyske udgave).

Og Engels løser dette spørgsmål på følgende måde:

»Tænkningens suverænitet virkeliggøres gennem en række højst usuverænt tænkende mennesker; den erkendelse, som har ubetinget krav på sandhed – gennem en række af relative fejltagelser; hverken den ene eller den anden« (hverken den absolut sande erkendelse eller den suveræne tænkning) »kan virkeliggøres fuldstændigt på anden måde end gennem en uendelig varighed af menneskehedens liv«.

»Vi har her igen den samme modsigelse som ovenfor mellem karakteren af den menneskelige tænkning, som man nødvendigvis må forestille sig som absolut, og virkeliggørelsen af den gennem lutter enkeltmennesker, som tænker begrænset. Det er en modsigelse, der kun lader sig løse gennem det uendelige fremskridt, gennem den for os i hvert fald praktisk taget endeløse følge af menneskeslægter. I denne forstand er den menneskelige tænkning lige så suveræn som ikke-suveræn, og dens erkendelses-evne lige så ubegrænset som begrænset. Suveræn og ubegrænset ifølge sit anlæg (Anlage), sit kald, sin mulighed og sit endelige historiske mål; ikke-suveræn og begrænset i sin detailudførelse, i den til enhver tid givne virkelighed« (81)*.

»På samme måde forholder det sig med de evige sandheder«, fortsætter Engels⁴³.

Denne betragtning er yderst vigtig for *relativismens* problem, princippet om vor videns relativitet, som fremhæves så meget af alle machister. Machisterne står *alle* fast på, at de er relativister – men de russiske machister, som ord til andet gentager tyskerne, er bange for eller formår ikke klart og direkte at rejse spørgsmålet om relativismens forhold til dialektikken. For Bogdanov (såvel som for alle andre machister) *udelukker* relativiteten af vor viden den mindste anerkendelse af nogen absolut sandhed. For Engels bygges den absolutte sandhed op af relative sandheder. Bogdanov er relativist. Engels er dialektiker. Her er en anden og ikke mindre vigtig betragtning hos Engels fra samme kapitel af »Anti-Dühring«:

»Sandhed og fejltagelse har som alle tanke kategorier, der bevæger sig i polare modsætninger, netop kun absolut gyldighed for et yderst begrænset område; vi har lige set det, og også hr. Dühring måtte vide det ved en smule bekendtskab med de elementæreste elementer i dialektikken, der netop handler om alle polare modsætningers utilstrækkelighed. Så snart vi anvender modsætningen mellem sandhed og fejltagelse uden for det ovennævnte snævre område, bliver den relativ og dermed ubrugelig for præcis videnskabelig udtryksmåde; men forsøger vi at anvende den som absolut gyldig uden for det nævnte område, så kommer vi først rigtigt i uføre; modsætningens to poler slår om i deres modsætning, sandheden bliver til fejltagelse og fejltagelsen til sandhed« (86)⁴⁴.

* Sml. V. Tjernov, nævnte værk, side 64 ff. Machisten hr. Tjernov står helt på samme standpunkt som Bogdanov, der ikke vil vedkende sig sin machisme. Forskellen er den, at Bogdanov søger at *tilsløre* sin uenighed med Engels, fremstiller den som en tilfældighed etc., mens Tjernov føler, at det drejer sig om en kamp både mod materialismen og mod dialektikken.

Herpå følger som eksempel Boyles lov (luftarternes rumfang er omvendt proportionalt med trykket). »Det gran af sandheden«, som ligger i denne lov, udgør kun en absolut sandhed inden for visse grænser. Loven viser sig som en »kun tilnærmelsesvis« sandhed.

Den menneskelige tænkning er således ifølge sin natur i stand til at give os – og giver os – en absolut sandhed, der fremgår af en sum af relative sandheder. Hvert trin i videnskabens udvikling tilføjer nye gran til denne sum af absolut sandhed, men grænserne for enhver videnskabelig sætnings sandhed er relative og bliver snart udvidet, snart indsnævret af vor videns fortsatte vækst. I »Strejftog« skriver J. Dietzgen:

»Den absolutte sandhed kan vi se, høre, lugte, føle og utvivlsomt også *erkende*, men den indgår ikke fuldtud (geht nicht auf) i erkendelsen« (s. 195). »Det siger således sig selv, at billedet ikke udtømmer genstanden, og at maleren ikke kommer på højde med sin model... Hvordan kan billedet 'stemme overens' med modellen? Tilnærmelsesvis, ja« (197). »Vi kan altså kun relativt erkende naturen og dens dele; for også hver del har, skønt kun en relativ del af naturen, jo atter det absoluttes natur, den natur, der ikke kan udtømmes med erkendelsen, naturhelheden i sig (des Naturganzen an sich) ... Hvorfra ved vi nu, at der bag naturfænomenerne, bag de relative sandheder sidder en universel, ubegrænset, absolut natur, som ikke åbenbarer sig fuldstændigt for mennesket?... Hvorfra denne viden? Den er os medfødt; den er os givet med bevidstheden« (198).

Det sidste er en af Dietzgens unøjagtigheder, som fik Marx til i et brev til Kugelmann at gøre bemærkninger om forvirringen i Dietzgens anskuelser⁴⁵. Kun hvis man hager sig fast i den slags urigtige steder, kan man tale om Dietzgens særlige filosofi, der adskiller sig fra den dialektiske materialisme. Men Dietzgen selv korrigerer sig *på samme side*:

»Når jeg siger, at bevidstheden om den uendelige, absolutte sandhed er os medfødt, er den eneste à priori videnskab, så bekræfter dog også erfaringen denne medfødte bevidsthed« (198).

Det ses klart af alle disse Engels' og Dietzgens erklæringer, at der for den dialektiske materialisme ikke eksisterer nogen uoverstigelig skranke mellem den relative og den absolutte sandhed. Dette har Bogdanov slet ikke forstået, når han kunne skrive: »den (den gamle materialismes verdensanskuelse) ønsker at være en ubetinget *objektiv erkendelse af tingenes væsen* (kursiven Bogdanovs) og er ufornelig med den historiske betingethed i enhver ideologi« (bog III af »Empiriomonisme«, s. IV). Ud fra den moderne materialismes,

d.v.s. marxismens, synspunkt er *grænserne* for vor videns tilnærmelse til den objektive, absolutte sandhed historisk betingede, men denne sandheds eksistens er *ubetinget*, og det er ubetinget, at vi nærmer os den. Konturerne af et billede er historisk betingede, men det er ubetinget, at dette billede afspejler en objektivt eksisterende model. Det var historisk betinget, hvornår og under hvilke betingelser vi i vor erkendelse af tingenes væsen fik bevæget os frem til opdagelsen af alizarinen i kultjære eller til opdagelsen af elektronerne i atomet, men det er ubetinget, at enhver sådan opdagelse er et skridt fremad for den »ubetinget objektive erkendelse«. Kort sagt er enhver ideologi historisk betinget, men det er ubetinget, at der til enhver videnskabelig ideologi (til forskel f.eks. fra den religiøse) svarer en objektiv sandhed, en absolut natur. De kan nu sige: Denne skelnen mellem relativ og absolut sandhed er ubestemt. Jeg svarer Dem: Den er netop så »ubestemt« for at forhindre videnskabens forvandling til et dogme i dette ords værste forstand, til noget dødt, stivnet, forkalket, men den er samtidig så »bestemt«, at den aldeles afgjort og uigenkaldeligt afgrænser sig fra fideismen og agnosticisken, fra den filosofiske idealisme og fra sofistikken hos Humes og Kants tilhængere. Her går den grænse, som I ikke har bemærket, og ved ikke at bemærke den, er I gledet ud i den reaktionære filosofis sump. Det er grænsen mellem den dialektiske materialisme og relativismen.

Vi er relativister, forkynder Mach, Avenarius og Petzoldt. Vi er relativister, gentager hr. Tjernov og nogle russiske machister, der gerne vil være marxister, efter dem. Jo, hr. Tjernov og kammerater machister, netop heri ligger jeres fejltagelse. For gør man relativismen til erkendelsesteoriens grundlag, betyder det, at man uundgåeligt dømmes sig selv enten til den absolutte skepticisme, agnosticisme og sofistikk, eller til subjektivismen. Som grundlag for erkendelsesteorien betyder relativismen ikke alene anerkendelse af vor videns relativitet, men også fornægtelse af, at der objektivt, uafhængigt af menneskeheden, eksisterer nogen som helst målestok eller model, som vor relative erkendelse tilnærmer sig.

Fra den nøgne relativismes synsvinkel kan man retfærdiggøre enhver form for sofistikk, kan man anse det for »betinget«, om Napoleon døde den 5. maj 1821 eller ej, kan man for menneskets eller menneskeheden simple »bekvemmeligheds« skyld erklære, at man ved siden af den videnskabelige ideologi (der er »bekvem« i én henseende) vil lade en religiøs ideologi (som er meget »bekvem« i en anden henseende) være gældende o.s.v.

Som allerede Hegel forklarede, indbefatter dialektikken et mo-

ment af relativisme, fornægtelse, skepticisme, men den *reduceres ikke* til relativisme alene. Marx' og Engels' materialistiske dialektik indbefatter ubestrideligt en relativisme, men reducerer sig ikke til den, d.v.s. den anerkender relativiteten af al vor viden – dog ikke sådan, at den fornægter den objektive sandhed, men i den forstand, at den indrømmer den historiske betingethed af grænserne for vor videns tilnærmelse til denne sandhed.

Bogdanov skriver med kursiv: »*Den konsekvente marxisme tillader ikke en sådan dogmatisme og en sådan statisk tilstand*«, (»Empiriomonisme«, bog III, side IX). Det er forvirring. Hvis verden er en materie i evig bevægelse og udvikling (som marxisterne mener), der genspejles i den sig stadigt udviklende bevidsthed, hvor er så det »statiske« henne? Sagen drejer sig aldeles ikke om et uforanderligt væsen hos tingene eller om en uforanderlig bevidsthed, men om *overensstemmelse* mellem bevidstheden, der genspejler naturen, og den natur, bevidstheden genspejler. I dette – og kun i dette – spørgsmål får betegnelsen »dogmatik« en specielt karakteristisk filosofisk bismag: Det er – som vi allerede har set det i det om den ret »gamle« materialist Feuerbachs anførte eksempel – idealisternes og agnostikernes yndlingsord *mod* materialisterne. Gammelt, forældet kram – det er, hvad alle de indvendinger, der fremsættes af den berygtede »nyeste positivisme« mod materialismen, viser sig at være.

6. Praksis som kriterium i erkendelsesteorien

Vi har set, at Marx i 1845 og Engels i 1888 og i 1892 gør praksiskriteriet til grundlaget for materialismens erkendelsesteori⁴⁶. At stille spørgsmålet, om »der tilkommer den menneskelige tænkning objektiv sandhed«, isoleret fra praksis, er skolastik, siger Marx i 2. tese om Feuerbach. Den bedste gendrivelse af kantiansk og humeistisk agnosticisme såvel som af alle andre filosofiske griller (Schrullen) er praksis, – gentager Engels. »Udfaldet af vore handlinger afgiver bevis for vore iagttagelsers overensstemmelse (Übereinstimmung) med de iagttagne tings objektive natur«, – indvender Engels mod agnostikerne⁴⁷. Sammenlign hermed Machs betragtning over praksiskriteriet.

»I den daglige tænkning og almindelig sprogbrug stiller man i almindelighed det *tilsyneladende, illusoriske* op som modsætning til virkeligheden. Når vi holder en blyant op foran os i luften, ser vi den som retlinet, sænkes den i skrå stilling ned i vand, ser vi den som bøjet. I sidste tilfælde siger man: *'Blyanten synes bøjet, men i virkeligheden er den lige'*.

Men med hvilken ret kalder vi den *ene* kendsgerning virkelighed, mens den *anden* reduceres til en illusion? ... Når vi begår den naturlige fejl, at vi i usædvanlige situationer alligevel venter sædvanlige fænomener, så skuffes vore forventninger naturligvis. Men kendsgerningerne er uden skyld heri. Det har en mening i sådanne tilfælde at tale om *illusioner* ud fra et praktisk synspunkt, men på ingen måde ud fra et videnskabeligt. På samme måde har det ofte drøftede spørgsmål, om verden virkelig eksisterer, eller om den blot er vor drøm, ingen som helst mening ud fra et videnskabeligt synspunkt. Men selv den mest urimelige drøm er også en kendsgerning, lige så god som enhver anden« (»Analyse der Empfindungen«, s. 18-19).

Det er sandt, at ikke alene en urimelig drøm, men også en urimelig filosofi er en kendsgerning. Det er umuligt at tvivle om dette efter bekendtskab med Ernst Machs filosofi. Som de sidste dages sofist sammenblander han den videnskabeligt-historiske og psykologiske undersøgelse af menneskelige fejltagelser, af alle hånde »urimelige drømme« hos menneskeheden som troen på skovtrolde og nisser og lign., med den erkendelsesteoretiske skelnen mellem det sande og det »urimelige«. Det er det samme, som hvis en økonom ville hævde, at Seniors teori, hvorefter det er den »sidste time« af arbejderens arbejde, som giver kapitalisten hele hans profit, og Marx' teori i lige grad er en kendsgerning, og at spørgsmålet, hvilken teori der udtrykker den objektive sandhed, og hvilken der udtrykker bourgeoisiets fordomme og dets professors bestikkelse, ikke har nogen mening fra et videnskabeligt synspunkt. Garveren J. Dietzgen så i den videnskabelige, d.v.s. den materialistiske, erkendelsesteori et »universalvåben mod den religiøse tro« (»Kleinere philosophische Schriften«, s. 55), men for den ordinære professor Ernst Mach har skelnen mellem den materialistiske erkendelsesteori og den subjektivt-idealistiske »ingen mening fra et videnskabeligt synspunkt«. Videnskaben er upartisk i materialismens kamp mod idealismen og religionen – dette er yndlingsideen ikke alene hos Mach, men hos alle vor tids borgerlige professorer, hos disse – for at bruge samme J. Dietzgens så rammende udtryk – »diplomerede lakajer, som fordummer folket med deres forskruede idealisme« (s. 53, samme sted).

Det er netop udtryk for en sådan forskruet professoridealisme, når E. Mach skyder praksiskriteriet, som for alle og enhver adskiller illusionen fra virkeligheden, uden for videnskabens grænser og erkendelsesteoriens grænser. Den menneskelige praksis beviser rigtigheden af den materialistiske erkendelsesteori, sagde Marx og Engels, idet de betegnede forsøgene på at løse det grundlæggende erken-

delsesteoretiske problem isoleret fra praksis som »skolastik« og »filosofiske griller«. For Mach derimod er praksis ét og erkendelsesteori noget helt andet; man kan stille dem ved siden af hinanden, uden at den sidste er betinget af den første. »En erkendelse«, siger Mach i sit værk »Erkenntnis und Irrtum« (s. 115 i den anden tyske udgave), »er stedse en biologisk fremmede (förrändes) fysisk oplevelse«. »Kun det vellykkede resultat kan adskille erkendelse og fejltagelse.« (116). »Begrebet er en fysisk arbejdshypotese« (143). Vore russiske machister, som gerne vil være marxister, tager med forbløffende naivitet sådanne fraser hos Mach som bevis for, at han *nærmer sig* marxismen. Men Mach nærmer sig her marxismen på samme måde, som Bismarck nærmede sig arbejderbevægelsen eller biskop Evlogi demokratiet. Den slags sætninger står hos Mach *side om side* med hans idealistiske erkendelsesteori, men de betyder ikke, at der træffes noget valg mellem den ene eller den anden linje i erkendelsesteorien. Erkendelsen kan kun være biologisk fremmede, fremmede for menneskets praksis, for livets bevarelse, for artens bevarelse, hvis den genspejler en objektiv, af mennesket uafhængig sandhed. For materialisten beviser den menneskelige praksis' »vellykkede resultat« vore forestillingers overensstemmelse med den objektive natur af de ting, vi opfatter. For solipsisten er et »vellykket resultat« alt det, *jeg* har brug for i praksis, som kan betragtes adskilt fra erkendelsesteorien.

Hvis praksiskriteriet inddrages i erkendelsesteoriens grundlag, så får vi uundgåeligt materialismen, siger marxisten. Lad bare praksis være materialistisk, teorien er dog en sag for sig, siger Mach.

»Praktisk«, skriver han i »Analyse der Empfindungen«, »kan vi, når vi handler, lige så lidt undvære Jeg-forestillingen som legemsforestillingen, når vi griber efter en ting. Fysiologisk vedbliver vi at være egoister og materialister, ligesom vi altid ser Solen stå op igen. Men teoretisk behøver denne opfattelse ikke at fastholdes« (284-285).

Her har egoismen ikke det mindste at gøre, for den er slet ingen erkendelsesteoretisk kategori. Heller ikke Solens tilsyneladende bevægelse rundt om Jorden har noget at gøre her, for i den praksis, der tjener os som kriterium i erkendelsesteorien, må man også indbefatte de astronomiske observationers, opdagelsers praksis o.s.v. Tilbage står Machs værdifulde indrømmelse, at menneskene i deres praksis helt og udelukkende lader sig lede af den materialistiske erkendelsesteori; men forsøget på »teoretisk« at knibe udenom den er blot udtryk for Machs lærd-skolastiske og forskruet-idealistiske stræben.

Hvorlidet nye disse anstrengelser for at udskille praksis som noget, der ikke henhører under erkendelsesteorien, for således at rydde pladsen for agnosticisme og idealisme er, viser følgende eksempel fra den klassiske tyske filosofis historie. På vejen fra Kant til Fichte står her G. E. Schulze (den i filosofihistorien såkaldte Schulze-Aenesidemus). Han forsvarer åbent skepticisernes linje i filosofien, idet han kalder sig efterfølger af Hume (og blandt de gamle – af Pyrrhon og Sextus). Han afviser afgjort enhver ting-i-sig-selv og mulighed af objektiv viden, og han kræver afgjort, at vi ikke går længere end til »erfaringen«, længere end til sanseindtrykkene, idet han samtidig forudser indvendingerne fra den anden lejr:

»Da skeptikeren, når han tager del i livets anliggender, både anerkender de objektive genstandes virkelighed som sikre og opfører sig i overensstemmelse hermed og også godtager et sandhedskriterium, så er hans egen opførsel den bedste og tydeligste gendrivelse af hans skepticisme«*: »Med den slags« (bebrejdelser), svarer Schulze harmfuldt, »kan man ganske vist udrette noget hos pøbelen« (s. 254), for »mine tvivl må blive inden for filosofiens grænser« og berører ikke »det daglige livs anliggender« (255).

På samme måde håber også den subjektive idealist Fichte på inden for rammerne af idealismens filosofi at finde plads for den »realisme, der påtvinger sig (sich aufdrängt) os alle og endog den mest beslutsomme idealist, når det kommer til handling, d.v.s. den antagelse, at genstanden eksisterer helt uafhængigt af os og uden for os« (Werke, I, 455).

Machs nyeste positivisme har ikke fjernet sig ret langt fra Schulze og Fichte! Vi kan som kuriosum notere, at for Basarov eksisterer der heller ikke i dette spørgsmål nogen anden i hele verden end Plekhanov: Der findes intet dyr stærkere end katten. Basarov håner »den saltovitale filosofi hos Plekhanov« (»Essays«, s. 69), som faktisk har skrevet den absurde frase, at »troen« på den ydre verdens eksistens angiveligt »er filosofiens uundgæelige salto vitale« (livspring) (»Anmærkning til L. Feuerbach«, s. 111). Udtrykket »troen« er, selv om det er sat i gåseøjne, gentaget efter Hume og afslører forvirringen i Plekhanovs terminologi, det lader sig ikke bestride. Men hvorfor skal Plekhanov nu igen holde for? Hvorfor har Basarov ikke taget en anden materialist, f.eks. Feuerbach? Kun fordi han ikke kender ham? Men uvidenhed er intet argument. Også Feuerbach foretager ligesom Marx og Engels i erkendelses-

* G. E. Schulze: »Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie«, 1792, s. 253.

teoriens grundspørgsmål et »spring« til praksis, som ifølge Schulzes, Fichtes og Machs standpunkt er så utilladeligt. I sin kritik af idealismen blotlægger Feuerbach dens væsen med et så markant citat fra Fichte, at det på fortrinlig vis gør det af med hele machismen.

»Du antager kun«, skrev Fichte, »tingene som virkelige, som eksisterende uden for dig, fordi du ser, hører og føler. Men at se, at føle og at høre er kun sansefornemmelser... Du fornemmer altså ikke genstandene, men kun sansefornemmelserne« (Feuerbach, Werke, X Band, s. 185).

Og Feuerbach indvender: Mennesket er ikke noget abstrakt *Jeg*, men enten en mand eller en kvinde, og spørgsmålet, om verden er en sansefornemmelse, kan sidestilles med spørgsmålet: Er det andet menneske min fornemmelse, eller beviser vore forhold i praksis det modsatte?

»Det er netop idealismens grundmangel, at den kun stiller sig og løser spørgsmålet om verdens objektivitet eller subjektivitet, virkelighed eller ikke-virkelighed ud fra det teoretiske standpunkt« (189, samme sted).

Feuerbach lægger summen af hele den samlede menneskeheds praksis til grund for erkendelsesteorien. Naturligvis, siger han, anerkender også idealisterne i praksis realiteten af såvel vort eget *Jeg* som af det fremmede *Du*. For idealisterne er det

»et standpunkt, der kun er gyldigt for livet, men ikke for spekulatønen. Blot er en spekulatønen, som står i modstrid med livet, som gør dødens og den fra legemet adskilte sjæls standpunkt til sandhedens standpunkt, selv en død og falsk spekulatønen« (192).

Inden vi *fornemmer*, ånder vi; vi kan ikke eksistere uden luft, uden mad og drikke.

»Altså drejer det sig om mad og drikke ved spørgsmålet om verdens idealitet eller realitet? – udbryder idealisten rystet. Hvilken gemenhed! Hvilket brud på den gode skik og brug med af alle kræfter at skælde ud på materialismen i videnskabelig forstand fra filosofiens kateder såvel som fra teologiens prækestol, men så ved Table d'hôte at hylde materialismen i den mest gemene betydnings« (195).

Og Feuerbach udbryder, at det at gøre den subjektive fornemmelse ensbetydende med den objektive verden »er det samme som at identificere undfangelsen med fødslen« (198).

Bemærkningen hører ikke til de høfligste, men den rammer lige i øjet på de filosoffer, som docerer, at sanseforestillingen netop er den uden for os eksisterende virkelighed.

Livet og praksis må være erkendelsesteoriens første og grundlæggende synspunkt. Og det fører uundgåeligt til materialismen, idet det kaster professorskolastikkens endeløse spekulationer på porten. Naturligvis må man her ikke glemme, at praksiskriteriet ifølge selve sagens natur aldrig *fuldtud* kan bekræfte eller modbevise nogen som helst menneskelig forestilling. Dette kriterium er også så tilpas »ubestemt«, at det ikke tillader menneskets viden at forvandle sig til et »absolut«, og samtidig tilstrækkeligt bestemt til at føre en skånselsløs kamp mod alle afskygninger af idealismen og agnosticismen. Hvis det, som vor praksis bekræfter, er den eneste, sidste og objektive sandhed, så følger deraf, at man må anerkende, at den eneste mulige vej til denne sandhed er den videnskabs vej, der står på det materialistiske standpunkt. For eksempel går Bogdanov kun med til at indrømme et objektivt sandhedsindhold i Marx' teori om pengecirkulationen »for vor tid«, idet han kalder det »dogmatisme« at ville tilskrive denne teori et »overhistorisk-objektivt« sandhedsindhold (»Empirimonisme«, bog III, s. VII). Det er atter forvirring. Ingen som helst fremtidige omstændigheder kan ændre denne teoris overensstemmelse med praksis af den samme årsag, som gør det til en *evig* sandhed, at Napoleon døde den 5. maj 1821. Men eftersom praksiskriteriet – d.v.s. udviklingens forløb i *alle* de kapitalistiske lande i de sidste årtier – netop beviser denne objektive sandhed i *hele* Marx' samfundsøkonomiske teori overhovedet og ikke bare af den ene eller anden del, den ene eller anden formulering og lign., da er det klart, at det er en utilgivelig indrømmelse til den borgerlige økonomi, her at tale om marxisternes »dogmatisme«. Den eneste konklusion, man kan drage af den opfattelse, som marxisterne hylder, nemlig at Marx' teori er en objektiv sandhed, består i følgende: Hvis vi *følger* den Marx'ske teoris vej, vil vi nærme os mere og mere til den objektive sandhed (uden nogensinde at udtømme den); men hvis vi *følger en hvilken som helst anden vej*, kan vi ikke nå frem til andet end forvirring og løgn.

Kapitel III

EMPIRIOKRITICISMENS OG DEN DIALEKTISKE MATERIALISMES ERKENDELSESTEORI. III.

1. Hvad er materie? Hvad er erfaring?

Idealisterne og agnostikerne, heriblandt også machisterne, trænger sig bestandig ind på materialisterne med det første spørgsmål – og materialisterne trænger ind på machisterne med det andet. Lad os da prøve at finde ud af, hvad det drejer sig om.

Avenarius siger vedrørende spørgsmålet om materien:

»Noget 'fysisk' – 'materie' i den metafysiske absolutte forstand findes der imidlertid ikke inden for den rensede 'fulde erfaring', fordi 'materien' i denne forstand kun er en abstraktion: den ville være summen af modleddene under abstrahering fra ethvert centralled. Ligesom et modled uden centralled imidlertid er utænkelig i principalkoordinationen, og det vil netop sige i den 'fulde erfaring', således ville også en 'materie' i den metafysiske absolutte forstand være en fuldstændig absurditet (Unding)« (»Bemerkungen«, s. 2 i det nævnte tidsskrift, § 119)*.

Af dette kaudervælsk er en ting synlig: Avenarius kalder det fysiske eller materien for et absolut eller metafysik, fordi modleddet efter hans teori om principalkoordination (eller med det nye udtryk: »den fulde erfaring«) er uadskilleligt fra centralleddet, omgivelserne uadskillelige fra *Jeg, ikke-Jeg* uadskilleligt fra *Jeg* (som J. G. Fichte sagde). Vi har allerede tidligere herom anført, at denne teori er forklædt subjektiv idealisme, og karakteren af Avenarius' angreb på »materien« er fuldstændig klar: Idealisten bestrider eksistensen af det fysiske uafhængigt af det psykiske og forkaster derfor det begreb, filosofien har udarbejdet for en sådan eksistens. Avenarius bestrider ikke, at materien er det »fysiske«

* »Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie«, s. 2.

(d.v.s. det bedst kendte og det for mennesket umiddelbart givne, hvis eksistens ingen undtagen galehuslemmer tvivler på). Han kræver blot antagelse af »hans« teori om den uadskillelige forbindelse mellem omgivelserne og *Jeg*.

Mach udtrykker den samme tanke enklere, uden filosofiske krumspring:

»Det vi kalder materie, er en vis lovmæssig sammenhæng mellem *elementerne* (sansendrykkene)« (»Analyse der Empfindungen«, s. 265).

Mach synes, at når han fremsætter denne påstand, foretager han en »radikal omvæltning« af den gængse verdensanskuelse. I virkeligheden er det ældgammel subjektiv idealisme, hvis nøgenhed dækkes med det lille ord »element«.

Endelig siger den engelske machist Pearson, der med vildskab bekæmper materialismen:

»Ud fra et videnskabeligt synspunkt kan der ikke rejses nogen indvending mod at man klassificerer visse mere eller mindre konstante grupper af sansefølelser, slår dem sammen og kalder dem materie. Vi nærmer os dermed stærkt J. St. Mills definition af materien som 'permanent sansendryksmulighed'; – men en sådan definition af materien er helt forskellig fra den, at materien er en ting, der bevæger sig« (»The Grammar of Science«, 1900, 2nd ed., p. 249).

Her findes ikke »elementernes« figenblad, og idealisten rækker direkte agnostikeren hånden.

Som læseren ser, bevæger alle disse betragtninger hos empirio-kriticisernes grundlæggere sig helt og udelukkende inden for rammerne af det ældgamle erkendelsesteoretiske spørgsmål om forholdet mellem tænkning og væren, mellem sansendrykkene og det fysiske. Man må være i besiddelse af de russiske machisters grænseløse naivitet for heri at øjne det mindste, der har noget at gøre med den »nyeste naturvidenskab« eller den »nyeste positivisme«. Alle de filosoffer, vi har nævnt, erstatter, nogle direkte, andre med en grimasse, materialismens filosofiske hovedretning (fra væren til tænkning, fra materie til sansendryk), med idealismens omvendte retning. Deres fornægtelse af materien er den for længst velkendte løsning af de erkendelsesteoretiske spørgsmål, der består i en fornægtelse af den ydre, objektive kilde til vore sansendryk, af den objektive realitet, svarende til vore sansendryk. Og omvendt udtrykker anerkendelsen af den filosofiske linje, som idealisterne og agnostikerne afviser, sig i følgende definitioner: materien er det, der fremkalder sansendrykket ved at indvirke på vore sansorga-

ner; materien er den objektive realitet, der er givet os i sanseindtrykket o.s.v.

Bogdanov, der lader, som om han kun polemiserer mod Beltov, og som fejlt går udenom Engels, harmes over sådanne definitioner, der jo »viser sig at være simple gentagelser« (»Empiriomonismen«, III, s. XVI) af den »formel« (af Engels, glemmer vor »marxist« at tilføje), at for den ene retning i filosofien er materien det primære og ånden det sekundære, og for den anden retning – det omvendte. Alle russiske machister gentager begejstret Bogdanovs »gendrivelse«! Og dog ville selv den mindste eftertanke kunne have vist disse mennesker, at man ikke, i kraft af selve sagens natur, kan give anden definition af disse to erkendelsesteoretiske begreber end en henvisning til hvilket af dem, der tages som det primære. Hvad vil det sige at give en »definition«? Det vil sige at henføre et givet begreb til et andet og mere omfattende. Når jeg for eksempel definerer: et æsel er et dyr, fører jeg begrebet »æsel« ind under et bredere begreb. Nu kan man spørge, om der findes bredere begreber, som erkendelsesteorien kunne operere med, end begreberne: væren og tænkning, materie og sanseindtryk, fysisk og psykisk? Nej. Det er de bredeste, de mest omfattende begreber, som erkendelsesteorien efter sagens natur hidtil ikke er gået ud over (hvis man ikke tænker på de *altid* mulige ændringer i *nomenklaturen*). Kun charlatanen eller den yderste grad af indskrænkethed kan kræve en »definition« af disse to »rækker« af videst mulige begreber, som ikke bestod af den »simple gentagelse«: det ene eller det andet tages for det primære. Lad os tage de tre anførte betragtninger om materien. Hvad kan de føres tilbage til? Til at disse filosoffer går fra det psykiske eller Jeg'et til det fysiske eller omgivelsen som fra centralleddet til modleddet – eller fra sanseindtrykket til materien – eller fra sansefornemmelsen til materien. Skulle Avenarius, Mach og Pearson ifølge sagens natur kunne give nogen som helst anden »definition« af grundbegreberne end henvisning til deres filosofiske linjes *retning*? Skulle de på nogen anden eller særlig måde kunne definere, hvad Jeg'et er, hvad sanseindtryk er, hvad sansefornemmelse er? Det er nok at stille spørgsmålet klart og tydeligt for at forstå hvilket enestående nonsens, machisterne fremsætter, når de af materialisterne kræver en definition, der ikke blot er en gentagelse af, at materien, naturen, væren, det fysiske er det primære og ånden, bevidstheden, sanseindtrykket, det psykiske det sekundære.

Marx' og Engels' genialitet viste sig bl.a. også i, at de foragtede

det lærde spil med nye ord, udspekulerede udtryk og snedige »ismer«, og jævnt og ligefremt sagde: der er en materialistisk og idealistisk linje i filosofien og mellem dem forskellige afskygninger af agnosticisme. De anstrengte forsøg på at finde et »nyt« synspunkt i filosofien betegner en lige så stor åndsarmod som de anstrengte forsøg på at skabe en »ny« værditeori, en »ny« renteteori o.s.v.

Carstanjen, en elev af Avenarius, fortæller om ham, at han i en privat samtale udtrykte sig således: »Jeg kender hverken noget fysisk eller noget psykisk, kun noget tredje«. På en forfatters bemærkning om, at dette tredjes begreb ikke er blevet opstillet af Avenarius, svarede Petzoldt: »Vi ved, hvorfor han slet ikke kunne opstille noget sådant. Det »tredje« mangler modbegrebet (Gegenbegriff – det korrelative begreb) ... Spørgsmålet: hvad er alt?« (henholdsvis det tredje) »er ulogisk stillet« (»Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung«, II, 329). Petzoldt indser, at man ikke kan definere dette sidste begreb. Men han forstår ikke, at henvisningen til det »tredje« simpelthen er en udflugt, for enhver af os ved både hvad fysisk er og hvad psykisk er, men ingen af os ved på nuværende tidspunkt hvad det »tredje« er. Med denne udflugt har Avenarius kun udvisket sporene, idet han i *virkeligheden* erklærer *Jeg*'et for det primære (centralledet) og naturen (omgivelserne) for det sekundære (modledet).

Naturligvis har modsætningen mellem materie og bevidsthed også kun absolut betydning inden for et meget begrænset område: i det givne tilfælde udelukkende inden for rammerne af det erkendelsesteoretiske grundspørgsmål om, hvad der anerkendes som primært og hvad der anerkendes som sekundært. Uden for disse rammer er denne modsætnings relativitet ubestridelig.

Lad os nu betragte brugen af ordet »erfaring« i den empirio-kritiske filosofi. I første paragraf af »Kritik der reinen Erfahrung« fremsættes følgende »antagelse«:

»En hvilken som helst del af vor omgivelse står i et sådant forhold til menneskelige individer, at når den er given, taler disse om en erfaring: 'der erfares noget'; 'det og det er en erfaring' henholdsvis 'udsprunget af erfaringen', 'afhængigt af erfaringen'« (s. 1, russ. overs.).

Således bestemmes erfaringen hele tiden gennem de samme begreber: *Jeg*'et og omgivelsen, idet »læren« om deres »uopløselige« forbindelse indtil videre holdes skjult. Vi læser videre. »Den rene erfarings syntetiske begreb«: »nemlig erfaringen som et udsagn, der i alle sine komponenter udelukkende har bestanddele af vor om-

givelse til forudsætning« (1-2). Hvis vi accepterer, at omgivelsen eksisterer uafhængigt af menneskets »erklæringer« og »udsagn«, da åbner der sig mulighed for at fortolke erfaringen materialistisk! Den »rene erfarings analytiske begreb«: »som et udsagn, i hvilket der ikke er blandet noget, som ikke på sin side selv er erfaring – og som følgelig i sig selv ikke er andet end erfaring« (2). Erfaring er erfaring. Og dog findes der mennesker, der tager dette pseudo-lærde sludder for sand dybsindighed!

Det er nødvendigt yderligere at tilføje, at Avenarius i 2. bind af »Kritik der reinen Erfahrung« betragter »erfaringen« som et »særtilfælde« af det *psykiske*, at han deler erfaringen i sachhafte Werte (tinglige værdier) og gedankenhafte Werte (tankemæssige værdier), at »erfaringen i bredere forstand« indbefatter disse sidste, at den »fulde erfaring« er identisk med principialkoordinationen (»Bemerkungen«). Kort sagt: »ønsket er far til tanken«. »Erfaringen« dækker både den materialistiske og den idealistiske linje i filosofien og sanktionerer deres sammenblanding. Mens vore machister godtroende tager den »rene erfaring« for ægte mønt, påpeger repræsentanter for forskellige retninger i den filosofiske litteratur misbruget af dette begreb fra Avenarius' side. »Hvad ren erfaring skal være«, skriver A. Riehl, »forbliver ubestemt hos Avenarius, og hans erklæring herom: 'Ren erfaring er en erfaring, i hvilken der ikke er blandet noget, som ikke på sin side er erfaring', bevæger sig tydeligvis i en cirkel« (»Systematische Philosophie«, Leipzig, 1907, s. 102). Hos Avenarius betyder den rene erfaring, skriver Wundt, snart en hvilken som helst fantasi, snart udsagn med karakter af »tinglighed« (»Philosophische Studien«, 13. bind, s. 92-93). Avenarius *strækker* erfaringsbegrebet (s. 382). »Af en eksakt definition af udtrykkene erfaring og ren erfaring«, skriver Couwelaert, »afhænger meningen med hele denne filosofi. Avenarius selv har ikke gjort sig det besvær at give en nøjagtig definition«. (»Revue Néo-Scolastique«, 1907, februar, s. 61). »Ubestemtheden i udtrykket 'erfaring' gør Avenarius en god tjeneste« til indsmugling af idealismen under foregivende af kamp mod den, – siger Norman Smith (»Mind«, vo. XV, s. 29).

»Jeg erklærer da hermed offentligt, at det er den inderste ånd og sjælen i min filosofi: mennesket har overhovedet ikke andet end erfaringen, og han kommer til alt, hvad han kommer til, alene gennem erfaringen...«

Ikke sandt, det er da den rene erfarings ivrige filosof? Forfatteren til disse ord er den subjektive idealist J. G. Fichte (»Sonn. Ber.

etc« s. 12)*. Fra filosofiens historie er det kendt, at fortolkningen af begrebet »erfaring« adskilte de klassiske materialister og idealister. Nu om stunder fremsætter professorfilosofien af alle afskygninger sit reaktionære indhold iklædt deklamationer om »erfaringen«. Alle immanensfilosofferne påkalder erfaringen. Mach lovpriser i forordet til 2. udgave af sin »Erkenntnis und Irrtum« professor W. Jerusalem's bog, i hvilken vi læser:

»Antagelsen af et guddommeligt urvæsen står imidlertid ikke i modsætning til nogen erfaring« (»Der krit. Id. etc.«, s. 222)**.

Man kan kun beklage de folk, der i tillid til Avenarius og co. har troet, at man ved hjælp af det lille ord »erfaring« skulle komme uden om den »forældede« forskel mellem materialisme og idealisme. Når Valentinov og Jusjkevitz anklager Bogdanov, der har fraveget den rene machisme en anelse, for misbrug af ordet »erfaring«, så afslører disse herrer her blot deres egen uvidenhed. Bogdanov er »uskyldig« på det punkt: Han har *blot* slavisk overtaget Machs og Avenarius' forvirring. Når han siger: »bevidsthed og umiddelbar psykisk erfaring er identiske begreber« (»Empiriomonisme«, II, 53), men at materien »ikke er erfaring«, men »noget ubekendt, der fremkalder alt bekendt« (»Empiriomonisme«, III, XIII), – så fortolker han blot erfaringen *idealistisk*. Og han er naturligvis ikke den første*** og ikke den sidste, der bygger idealistiske småsystemer op på ordet »erfaring«. Når han retter indvendinger mod reaktionære filosoffer, idet han siger, at forsøg på at gå ud over erfaringens grænser i praksis »blot fører til tomme abstraktioner og modsigelsesfyldte billeder, hvis elementer alle alligevel er hentet fra erfaringen« (I, 48), – så stiller han det, der eksisterer uden for mennesket og uafhængigt af dets bevidsthed op mod den menneskelige bevidstheds tomme abstraktioner, d.v.s. han fortolker erfaringen materialistisk.

Ganske på samme måde forvilder også Mach sig fra sit udgangspunkt i idealismen (legemer er komplekser af sanseindtryk eller »elementer«) ofte ind på en materialistisk fortolkning af ordet »erfaring«. »Ikke filosofere ud fra os selv (nicht aus uns herausphilosophieren)«, siger han i »Mechanik« (3. tyske udg., 1897,

* »Sonnenklärer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie«. – *Red.*

** »Der kritische Idealismus und die reine Logik«.

*** I England har kammerat Belfort Bax allerede længe øvet sig på denne måde. En fransk anmelder af hans bog »The Roots of Reality« (virkelighedens rødder, red.) sagde for nylig med en vis giftighed til ham: »erfaring er kun et andet ord for bevidsthed, erklær Dem dog åbent for idealist!« (»Revue de Philosophie«⁴⁸, 1907, nr. 10, s. 399).

s. 14), »men hente fra erfaringen«. Erfaringen stilles her op i modsætning til filosoferen ud fra sig selv, d.v.s. fortolkes som noget objektivt, noget, der er givet mennesket udefra, fortolkes altså materialistisk. Endnu et eksempel:

»Hvad vi iagttager i naturen, indpræger sig også uforstået og uanalyseret i vore forestillinger, som derpå i de almindeligste og stærkeste træk efterligner naturprocesserne. Vi besidder nu i disse erfaringer en skat, som altid er ved hånden...« (samme sted, s. 27).

Her tages naturen som det primære, sanseindtryk og erfaring som det afledede. Hvis Mach konsekvent holdt fast ved dette synspunkt overfor erkendelsesteoriens hovedproblemer, ville han befri menneskeheden for mange dumme idealistiske »komplekser«. Et tredje eksempel:

»Tænkningens snævre tilknytning til erfaringen opbygger den moderne naturvidenskab. Erfaringen frembringer en tanke. Denne bliver ført videre og atter sammenlignet med erfaringen« o.s.v. (»Erkenntnis und Irrtum«, s. 200).

Machs specielle »filosofi« er her kastet over bord, og forfatteren går spontant over på det sædvanlige synspunkt hos naturforskerne, der ser materialistisk på erfaringen.

Facit: Ordet »erfaring«, som machisterne bygger deres systemer på, har i lange tider tjent til at tilsløre idealistiske systemer og tjener nu hos Avenarius og co. til eklektisk overgang fra et idealistisk standpunkt til materialismen og omvendt. De forskellige »definitioner« af dette begreb udtrykker kun de to hovedlinjer i filosofien, som Engels så klart har påpeget.

2. Plekhanovs fejl vedrørende begrebet »erfaring«

Plekhanov siger på s. X-XI i sit forord til »L. Feuerbach« (udg. 1905):

»En tysk forfatter bemærker, at for empiriokriticismen er *erfaringen* kun et forskningsobjekt, men på ingen måde et erkendelsesmiddel. Hvis det er tilfældet, mister modstillingen af empiriokriticisme og materialisme sin betydning, og betragtningerne over, om empiriokriticismen skulle være kaldet til at erstatte materialismen, viser sig fuldstændig tomme og overflødige«.

Dette er een stor forvirring.

Fr. Carstanjen, en af Avenarius' mest »ortodokse« tilhængere, siger i sin artikel om empiriokriticismen (svar til Wundt), at »for

'Kritikken af den rene erfaring' er erfaringen ikke erkendelsesmiddel, men kun undersøgelsesobjekt».*

Ifølge Plekhanov skulle det være uden mening at stille Fr. Carstans synspunkter op mod materialismen!

Fr. Carstans genfortæller næsten ordret Avenarius, der i sine »Bemerkungen« energisk stiller sin opfattelse af erfaringen som det, der er givet os, det, vi forefinder (das Vorgefundene), op i modsætning til opfattelsen af erfaringen som »erkendelsesmiddel« »i de rådende, i deres væsen fuldstændig metafysiske erkendelsesteoriens betydning« (s. st. s. 401). I fortsættelse af Avenarius siger også Petzoldt det samme i sin »Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung« (bd. I, s. 170). Ifølge Plekhanov skulle det være uden mening at stille Carstans, Avenarius' og Petzoldts synspunkter op mod materialismen! Enten har Plekhanov ikke læst Carstans og co. »til ende«, eller også har han hentet sin henvisning til »en tysk forfatter« fra femte hånd.

Hvad betyder nu hos Plekhanov denne manglende forståelse af de mest fremtrædende empirikritikeres påstand? Carstans ønsker at sige, at Avenarius i sin »Kritik der reinen Erfahrung« tager erfaringen, d.v.s. alle »menneskelige udsagn« som *genstand* for undersøgelse. Avenarius undersøger ikke her – siger Carstans (s. 50 i den citerede artikel) – om disse udsagn er reale, eller om de for eksempel angår *spøgelser*; han nøjes med at gruppere, systematisere, formelt klassificere alle mulige menneskelige udsagn, *både idealistiske og materialistiske* (s. 53), uden at trænge ind i spørgsmålets væsen. Carstans har fuldstændig ret, når han kalder *dette* standpunkt »fortrinsvis skepticisme« (s. 213). Carstans forsvare i øvrigt i denne artikel sin kære lærer mod den (efter den tyske professors mening) skammelige beskyldning for materialisme, som Wundt har slynget imod ham. Hvilke materialister skulle vi dog være, om jeg må spørge! – er meningen med Carstans indsigelse. – Når vi taler om »erfaringen«, sker det overhovedet ikke i den sædvanlige, gængse betydning, der fører eller kunne føre til materialismen, men i betydningen: vor udforskning af alt det, som mennesker »udtaler« som erfaring. Carstans og Avenarius mener, at det at betragte erfaringen som et erkendelsesmiddel, er materialistisk (det er måske også det mest almindelige, men alligevel ikke rigtigt, som vi har set af Fichtes eksempel). Avenarius afgrænser sig mod den »herskende« »metafysik«, der stædigt betragter hjer-

* »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, Jahrg. 22, 1898, s. 45.

nen som tænkningens organ uden at tage hensyn til teorier om introjektion og koordination. Ved det vi forefinder eller det givne (das Vorgefundene) forstår Avenarius netop den uadskillelige forbindelse mellem *Jeg*'et og omgivelsen, hvilket fører til den forvirrede idealistiske fortolkning af »erfaring«.

Bag ordet »erfaring« kan der således ubestrideligt skjule sig både den materialistiske og den idealistiske linje i filosofien og ligeledes såvel den humeistiske som den kantianske, og hverken definition af erfaringen som undersøgelsesobjekt*, eller dens definition som erkendelsesmiddel løser noget som helst i denne henseende. Specielt har Carstanjens bemærkninger mod Wundt ingen som helst relation til spørgsmålet om modstilling af empiriokriticismen og materialismen.

Som et kuriosum skal vi bemærke, at Bogdanov og Valentinov i deres svar til Plekhanov på dette punkt ikke har afsløret spor bedre sagkundskab. Bogdanov erklærede, at »det ikke er fuldstændig klart« (III, s. XI), og at det er »empiriokritikernes sag at finde ud af denne formulering og acceptere eller ikke acceptere betingelsen«. Det er en fordelagtig position: Jeg er jo ikke machist, og jeg er ikke forpligtet til at finde ud af, i hvilken betydning en eller anden Avenarius eller Carstanjen taler om erfaring! Bogdanov vil gerne benytte sig af machismen (og den machistiske forvirring med »erfaring«), men ønsker ikke at stå inde for den.

Den »rene« empiriokritiker Valentinov har skrevet Plekhanovs bemærkning af og offentligt danset cancan, idet han har gjort sig lystig over, at Plekhanov ikke har nævnt forfatteren og ikke har forklaret, hvad det drejer sig om (s. 108-109 i den cit. bog). Imidlertid har denne empiriokritiske filosof selv *ikke med et ord* givet svar på sagen, samtidig med at han indrømmer, at han »tre, om ikke flere gange har gennemlæst« Plekhanovs bemærkning (og åbenbart ikke har forstået noget som helst). Ja, hvor de kan, de machister!

3. Om kausalitet og nødvendighed i naturen

Spørgsmålet om kausaliteten har særlig stor betydning for bestemmelse af den ene eller anden nyeste »ismes« filosofiske linje, og vi må derfor dvæle lidt mere indgående ved dette spørgsmål.

* Måske har det forekommet Plekhanov, at Carstanjen har sagt: »erkendelsesobjekt, uafhængigt af erkendelsen«, og ikke »undersøgelsesobjekt«? Da ville det virkelig have været materialisme. Men hverken Carstanjen eller nogen som helst anden overhovedet, der kender til empiriokriticismen, har sagt eller har kunnet sige noget sådant.

Lad os begynde med at fremstille den materialistiske erkendelsesteori på dette punkt. L. Feuerbachs synspunkter er særlig klart fremstillet af ham selv i den tidligere nævnte indvending mod R. Haym:

»'Naturen og menneskets forstand', siger Haym, 'adskilles for ham (Feuerbach) aldeles fra hinanden, og der åbner sig for ham en kløft, som det ikke er til at komme over hverken derfra og hertil eller herfra og dertil.

Og han begrundet hovedsageligt denne bebrejdelse på § 48, Religionens Væsen, hvor der står skrevet, at 'naturen kun kan opfattes gennem naturen selv, at dens nødvendighed ikke er noget menneskeligt eller logisk, metafysisk eller matematisk, d.v.s. ikke noget abstrakt, at naturen alene er *det* væsen, på hvilket der ikke må eller kan anlægges nogen menneskelig målestok, selv om vi straks må sammenligne dens fænomener med analoge menneskelige fænomener og betegne dem derefter for at gøre os dem forståelige og i det hele taget må anvende menneskelige udtryk og begreber som orden, formål, lov på dem'.

Hvad betyder det? Vil jeg dermed sige: Der findes ingen orden i naturen, sådan at for eksempel sommer følger på efterår, vinter på forår og efterår på vinter? Eller at der ikke findes noget formål, sådan at der for eksempel ikke eksisterer nogen overensstemmelse mellem lungen og luften, mellem lyset og øjet, mellem lyden og øret. Eller ingen lov, så at Jorden altså for eksempel bevæger sig omkring Solen snart i en ellipse, snart i en cirkel, snart på et år, snart på et kvarter? Sådan noget vrøvl! Hvad vil jeg da sige med denne paragraf? Ikke andet end at man må skelne mellem det, der hører naturen og det, der hører mennesket til; den hævder ikke, at der ikke er noget virkeligt i naturen, der svarer til ordene eller forestillingerne om orden, formål og lov, den bestrider blot identiteten mellem tænkning og væren, den bestrider blot, at de eksisterer på samme måde i naturen som i menneskets hoved eller sanser. Orden, formål, og lov er ord, med hvilke mennesket oversætter naturens værk til *sit* sprog for at forstå det; det er ikke ord uden mening, d.v.s. uden genstand (*nicht sinn-*, d.h. *gegenstandlose Worte*); men alligevel må jeg skelne mellem originalen og oversættelsen. I menneskelig betydning udtrykker orden, formål, lov nemlig noget vilkårligt.

Teismen drager jo *udtrykkeligt* slutninger fra det tilfældige ved naturens orden, formålstjenlighed, lovmæssighed til, at dens oprindelse er vilkårlig, til at et fra naturen forskelligt væsen har bragt orden, formålstjenlighed og lovmæssighed ind i den sig selv dissolute (kaotiske, red.) natur, der er fremmed for al bestemmelse. Den teistiske forstand ... er forstanden i strid med naturen, den for naturens væsen absolut menings- og forstandsløse forstand. Den teistiske forstand sønderriver naturen i to væsener, i en materiel og en formel eller åndelig«. (Werke, VII Band, 1903, s. 518-520).

Feuerbach anerkender altså den objektive lovmæssighed i naturen, den objektive årsagssammenhæng, der kun tilnærmelsesvis rigtigt genspejler sig i de menneskelige forestillinger om orden, lov o.s.v. Anerkendelsen af den objektive lovmæssighed i naturen står hos

Feuerbach i uadskillelig forbindelse med anerkendelsen af den objektive realitet af den ydre verden, genstandene, legeme, tingene, der genspejles af vor bevidsthed. Feuerbachs synspunkter er konsekvent materialistiske. Og Feuerbach henfører med rette alle andre synspunkter, eller rettere den anden filosofiske linje i spørgsmålet om årsagssammenhængen, fornægtelsen af den objektive lovmæssighed, af årsagssammenhængen og nødvendigheden i naturen til fideismens retning. For i virkeligheden er det klart, at den subjektivistiske linje i spørgsmålet om årsagssammenhængen, det at ville udlede naturens orden og nødvendighed ikke af den ydre objektive verden, men af bevidstheden, af forstanden, af logikken o.l. ikke blot løsriver den menneskelige forstand fra naturen, ikke blot stiller de to op mod hinanden, men gør naturen til *en del af* forstanden i stedet for at regne forstanden til en del af naturen. Den subjektivistiske linje i spørgsmålet om årsagssammenhængen er filosofisk idealisme (Humes og Kants kausalitetsteorier hører til afarter af denne), d.v.s. en mere eller mindre afsvækket, udvandet fideisme. Anerkendelse af naturens objektive lovmæssighed og af, at denne lovmæssighed tilnærmelsesvis rigtigt afspejles i menneskets hoved, er materialisme.

Hvad Engels angår, så har han, hvis jeg ikke tager fejl, ikke haft anledning til specielt i kausalitetsspørgsmålet at stille sit materialistiske synspunkt op mod de andre retninger. Han har ikke haft behov for det, eftersom han i det mere fundamentale spørgsmål om den objektive realitet af den ydre verden i det hele taget aldeles bestemt afgrænsede sig fra alle agnostikere. For den, der blot nogenlunde opmærksomt har læst hans filosofiske værker, må det stå klart, at Engels ikke tillod blot skygge af tvivl om eksistensen af den objektive lovmæssighed, årsagssammenhængen og nødvendigheden i naturen. Lad os begrænse os til nogle få eksempler. Straks i første paragraf af »Anti-Dühring« siger Engels:

»For at erkende disse enkeltheder« (eller dele af verdensfænomenernes almene billede) »må vi tage dem ud af deres naturlige (natürlichen) eller historiske sammenhæng og undersøge dem hver for sig, alt efter deres beskaffenhed, deres særlige årsager og virkninger o.s.v.« (5-6).

At denne naturlige sammenhæng, sammenhængen mellem naturens fænomener, eksisterer objektivt, er indlysende. Engels understreger især det dialektiske syn på årsag og virkning:

»... at årsag og virkning er forestillinger, der som sådanne kun har gyldighed ved anvendelse på det enkelte tilfælde, men at de, når vi ser det

enkelte tilfælde i sin almene sammenhæng med verden som helhed, bliver sammenfaldende, opløser sig i opfattelsen om den universelle vekselvirkning, hvor årsager og virkning til stadighed bytter plads, hvor det, der nu og her er virkning, der eller da bliver til årsag og omvendt« (8).

Følgelig forenkler det menneskelige begreb om årsag og virkning i nogen grad den objektive sammenhæng mellem naturens fænomener, idet det kun tilnærmelsesvis genspejler og kunstigt isolerer forskellige sider af en og samme altomfattende verdensproces. Hvis vi finder, at tænkningens love svarer til naturens love, så bliver dette fuldt forståeligt – siger Engels – hvis vi tager i betragtning, at tænkningen og bevidstheden er »produkter af den menneskelige hjerne, og at mennesket selv er et naturprodukt«. Det er forståeligt, at den menneskelige hjernes produkter, der jo i sidste instans også er naturprodukter, ikke modsiger, men svarer til den øvrige natur-sammenhæng (Naturzusammenhang)« (22)⁴⁹. At der eksisterer en naturlig, objektiv forbindelse mellem verdensfænomenerne, fremsættes der ikke nogen som helst tvivl om. Engels taler til stadighed om »naturlovene«, om »naturnødvendighederne« (Naturnotwendigkeiten) uden at anse det for nødvendigt specielt at forklare materialismens almindeligt kendte grundsætninger.

I »Ludwig Feuerbach« læser vi på samme måde om

»... de almene love for bevægelse, både den ydre verdens og den menneskelige tænkings – to rækker af love, som i selve sagen er identiske, men efter udtrykket for så vidt forskellige, som det menneskelige hoved kan anvende dem med bevidsthed, mens de i naturen og hidtil også for størstedelen i menneskets historie gør sig gældende på ubevidst måde, i form af den ydre nødvendighed midt i en endeløs række af tilsyneladende tilfældigheder«.⁵⁰

Og Engels anklager den gamle naturfilosofi for, at den har erstattet »de endnu ubekendte virkelige sammenhænge« (af naturfænomenerne) »med ideelle, fantastiske«.⁵⁰ Anerkendelsen af den objektive lovmæssighed, årsagssammenhængen, nødvendigheden i naturen er fuldstændig klar hos Engels samtidig med en understregning af den relative karakter af vore, d.v.s. de menneskelige, tilnærmelsesvise genspejlinger af denne lovmæssighed i forskellige begreber.

Idet vi går over til J. Dietzgen, må vi først og fremmest konstatere en af de talrige forvrængninger, som vore machister begår. En af forfatterne til »Essays 'om' marxismens filosofi«, hr. Gelfond forklarer os:

»Hovedpunkterne i Dietzgens verdensanskuelse kan sammenfattes i føl-

gende grundsætninger: '... 9) den årsagssammenhæng, vi tilskriver tingene, rummes i virkeligheden ikke i selve tingene« (248).

Det er det rene sludder. Hr. Gelfond, hvis egne anskuelser repræsenterer et sandt sammensurium af materialisme og agnosticisme, har jorfalsket J. Dietzgen på *det ugudeligste*. Naturligvis kan man hos J. Dietzgen finde mange forvirede punkter, unøjagtigheder og fejl, der glæder machisternes hjerte og tvinger enhver materialist til at betragte J. Dietzgen som en ikke helt konsekvent filosof. Men kun folk som Gelfond, kun de russiske machister er i stand til at tilskrive materialisten J. Dietzgen en direkte fornægtelse af det materialistiske syn på årsagssammenhængen.

»Den objektive videnskabelige erkendelse«, siger J. Dietzgen i sit værk »Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit« (tysk udgave 1903), »finder ikke årsagerne gennem tro eller spekulation, men gennem erfaring, gennem induktion, ikke *a priori*, men *a posteriori*. Naturvidenskaben søger ikke årsagerne uden for eller bag ved fænomenerne, men i eller ved hjælp af disse« (s. 94-95). »Årsager er produkter af tænkeevnen. De er imidlertid ikke dennes rene produkter, men frembringes af tænkeevnen i forbindelse med sanseligt materiale. Dette sanselige materiale giver den således frembragte årsag dens objektive eksistens. Ligesom vi forlanger af sandheden, at den skal være sandheden om et objektivt fænomen, således forlanger vi af årsagen, at den er virkelig, at den er årsag til en objektivt forekommende virkning« (s. 98-99). »Årsagen til en sag er dens sammenhæng« (s. 100).

Heraf ses det, at hr. Gelfond har fremsat en påstand, der er *det stik modsatte af virkeligheden*. Materialismens verdensanskuelse, som fremstilles af J. Dietzgen, anerkender, at »årsagsafhængigheden« rummes »i selve tingene«. Til sit machistiske sammensurium havde dr. Gelfond brug for at sammenblande den materialistiske og den idealistiske linje i spørgsmålet om kausaliteten.

Lad os gå over til den anden linje.

Hos Avenarius findes en klar fremstilling af udgangspunkterne for hans filosofi i dette spørgsmål i det første af hans værker: »Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip der kleinsten Kraftmasses« (»Filosofi som tænkning om verden i henhold til princippet om det mindste kraftforbrug«, red.). I paragraf 81 læser vi:

»Lige så lidt som vi erfarer kraften som det bevægende, erfarer vi *nødvendigheden* af en bevægelse ... Hvad vi erfarer, er altid kun, at det ene følger på det andet«.

Her har vi Humes synspunkt i den reneste form: Sanseindtrykket, erfaringen fortæller os ikke noget som helst om nogen nødvendig-

hed. En filosof, der (på grundlag af princippet »tækningsøkonomi«) hævder, at der kun eksisterer sanseindtryk, kan ikke komme til nogen anden slutning.

»Eftersom forestillingen om *kausaliteten*«, læser vi videre, »kræver kraft og nødvendighed eller tvang som integrerende bestanddele af hændelsesforløbet, falder den dermed til jorden« (paragraf 82). »Nødvendighed udtrykker altså en bestemt grad af sandsynlighed, hvorved virkningen forventes at indtræde« (paragraf 83, tese).

Dette er en klart udtalt subjektivism i spørgsmålet om årsags-sammenhængen. Og hvis man vil være nogenlunde konsekvent, kan man ikke komme til anden slutning, når man ikke anerkender den objektive realitet som kilde til vore sanseindtryk.

Lad os tage Mach. I et særligt kapitel om »kausalitet og forklaring« (»Wärmelehre«, 2. Auflage, 1900, s. 432-439) læser vi: »I alt dette forbliver den Hume'ske kritik« (af kausalitetsbegrebet) »i kraft«. Kant og Hume løser kausalitetsproblemet forskelligt (Mach regner overhovedet ikke med andre filosoffer!); »vi tilslutter os« Humes løsning. »En anden nødvendighed end en *logisk*« (Machs kursiv) »for eksempel en fysisk eksisterer overhovedet ikke«. Det er netop det synspunkt, Feuerbach så energisk bekæmpede. Det falder end ikke Mach ind at benægte sit slægtskab med Hume. Kun russiske machister har kunnet gå så vidt som til at hævde, at den Hume'ske agnosticisme er »forenelig« med Marx' og Engels' materialisme. I Machs »Mechanik« læser vi:

»I naturen findes der ingen årsag og ingen virkning« (s. 474, 3. Auflage, 1897). »I øvrigt har jeg gentagne gange påvist, at alle kausalitetslovens former udspringer af subjektive bestræbelser (Trieben), og at der ikke består nogen nødvendighed for naturen af at svare til disse« (495).

Her må man bemærke, at vore russiske machister med forbavsende naivitet forveksler spørgsmålet om den materialistiske eller idealistiske retning for alle overvejelser om årsagsloven med spørgsmålet om den ene eller anden formulering af denne lov. De har i tillid til de tyske empiriokritiske professorer troet, at hvis man bare siger: »funktionel forbindelse«, så har den »nyeste positivisme« dermed gjort en opdagelse, der befrier udtryk som »nødvendighed«, »lov« og lignende for »fetichisme«. Naturligvis er dette rene barnagtigheder, og Wundt havde fuldstændig ret, da han gjorde sig lystig over denne *ordforandring* (s. 383 og 388 i den cit. artikel »Philosophische Studien«), der ikke i mindste måde ændrer sagens væsen. Mach selv taler om »alle former« for årsagsloven,

og i »Erkenntnis und Irrtum« (2. udg. s. 278) tager han det selvindlysende forbehold, at funktionsbegrebet kun kan udtrykke »elementernes indbyrdes afhængighed« mere præcist, når der er opnået mulighed for at udtrykke forskningsresultaterne i *målelige* størrelser – og dette er selv i videnskaber som kemien kun delvist opnået. Åbenbart har Feuerbach (for slet ikke at tale om Engels), efter hvad vore machister i deres tillidsfulde tro på professoropdagelserne mener, ikke vidst, at begreberne orden, lovmæssighed og lignende under bestemte betingelser kan udtrykkes med matematisk bestemte funktionelle forhold!

Det virkelig betydningsfulde erkendelsesteoretiske spørgsmål, der skiller de filosofiske retninger, består ikke i, hvilken grad af nøjagtighed vore beskrivelser af årsagssammenhængene har nået og om disse beskrivelser kan udtrykkes i en præcis matematisk formel, – men i om kilden til vor erkendelse af disse sammenhænge er en objektiv lovmæssighed i naturen eller en egenskab ved vor ånd, en evne, den besidder til at erkende bestemte apriori-sandheder eller lignende. Det er det, der uigenkaldeligt skiller materialisterne Feuerbach, Marx og Engels fra agnostikerne (humeisterne) Avenarius og Mach.

Enkelte steder i sine værker »glemmer« Mach – som det ville være synd at beskyldes for konsekvens – ofte sin enighed med Hume og sin subjektivistiske årsagsteori, idet han »simpelthen« ræsonnerer som naturforsker, d.v.s. ud fra et spontant-materialistisk synspunkt. For eksempel læser vi i »Mechanik«: »Ensartetheden ..., som naturen lærer os at kende i sine foreteelser« (s. 182 fransk oversættelse). Når vi *finder* ensartethed i naturens foreteelser, vil det så ikke også sige, at ensartetheden eksisterer objektivt, uden for vor ånd? Ak nej. Om nøjagtig det samme spørgsmål om ensartetheden i naturen siger Mach ting som:

»Den magt, der driver til at fuldføre den halvt iagttagne kendsgerning i tankerne, er associationen. Denne forstærkes kraftigt ved gentagelse. Den forekommer os da at være en fremmed, af vor vilje og den enkelte kendsgerning uafhængig kraft, der driver tanker *og*« (Machs kursiv) »kendsgerninger, holder de to i overensstemmelse med hinanden som en *lov*, der behersker begge. At vi anser os for at være i stand til at profetere med hjælp af en sådan lov, beviser kun(!) den tilstrækkelige ensartethed i vor omgivelse, men begrunder på ingen måde *nødvendigheden* af, at profetien går i opfyldelse« (»Wärmelehre«, s. 383).

Følgelig må og skal man søge en eller anden nødvendighed *ud over* ensartetheden i omgivelsen, d.v.s. naturen! Hvor man skal søge

denne – det er den idealistiske filosofis hemmelighed i dens frygt for at anerkende menneskets erkendelsesevne simpelthen som en genspejling af naturen. I sit sidste værk »Erkenntnis und Irrtum« definerer Mach endda naturloven som »indskrænkning af forventningen« (2. udg., s. 450 ff.)! Solipsismen kræver alligevel sit.

Lad os se på holdningen hos andre forfattere af samme filosofiske retning. Englænderen Karl Pearson udtrykker sig med den for ham karakteristiske bestemthed:

»Videnskabens love er langt mere produkter af den menneskelige ånd, end de er kendsgerninger i den ydre verden« (»The Grammar of Science«, 2nd ed., s. 36). »Både digtere og materialister, der taler om naturen som herre (sovereign) over mennesket, glemmer alt for ofte, at den orden og sammensathed i fænomenerne, som de begejstres over, mindst lige så meget er et produkt af menneskets erkendelsesevne som dets egne erindringer og tanker« (185). »Naturlovens bredt favnende karakter skylder den menneskelige ånds opfindsomhed sin eksistens« (ibidem).

»*Mennesket er naturlovens skaber*«, lyder paragraf 4 i tredje kapitel.

»Der er langt mere mening i at hævde, at mennesket giver naturen love, end i den omvendte påstand, at naturen giver mennesket love«,

– skønt – indrømmer den højtærede professor med bitterhed – dette sidste (materialistiske) synspunkt »ulykkeligvis er alt for udbredt i vore dage« (s. 87). I IV kapitel, der behandler spørgsmålet om kausaliteten, formulerer paragraf 11 Pearsons *tese*:

»*Nødvendigheden tilhører begrebernes verden og ikke perceptionernes verden*«.

Det må bemærkes, at for Pearson »er netop« perceptionerne eller sansindtrykkene den uden for os eksisterende virkelighed.

»Der er ingen indre nødvendighed i den ensartethed, hvormed bestemte rækker af perceptioner gentager sig, i denne rutine af perceptioner; men tilstedeværelsen af en rutine af perceptioner er den nødvendige betingelse for tænkende væseners eksistens. Nødvendigheden ligger følgelig i det tænkende væsens natur og ikke i selve perceptionerne; den er et produkt af erkendelsesevnen« (s. 139).

Vor machist, med hvem E. Mach »selv« gentagne gange erklærer sig fuldt solidarisk, er således velbeholden nået frem til den rent kantianske idealisme: Mennesket giver naturen love og ikke naturen mennesket! Det afgørende er her ikke, at læren om aprioriteten gentages efter Kant – det bestemmer ikke den idealistiske linje i filosofien, men en særlig formulering af denne linje, – men at fornuften, tænkningen, bevidstheden her er det primære, naturen det

sekundære. Det er ikke fornuften, der er en del af naturen, et af dens højeste produkter, genspejlingen af dens processer, men det er naturen, der er en del af fornuften, der da selvfølgelig udvides fra den sædvanlige, jævne, alment kendte menneskelige fornuft til en, som J. Dietzgen udtrykte det, »umådelig«, mystisk, guddommeligt fornuft. Den kantiansk-machistiske formel: »mennesket giver naturen love« er fideismens formel. Når vore machister gør store øjne ved hos Engels at læse, at hovedkendetegnet ved materialismen er anerkendelsen af naturen og ikke ånden som det primære – så viser dette blot, i hvilken grad de mangler evne til at skelne de virkelig vigtige filosofiske retninger fra professorernes leg med lærdom og forskruede ord.

J. Petzoldt, der udlægger og videreudvikler Avenarius i sit to binds værk, kan tjene som et fortræffeligt eksempel på machismens reaktionære skolastiker. Han forkynder:

»Endnu i dag, 150 år efter Hume, lammer substantialitet og kausalitet tænkerens mod« (»Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung«, Bd. I, s. 31).

Naturligvis er de »modigste« af alle solipsisterne, der opdagede sanseindtrykket uden organisk materie, tænkning uden hjerne, natur uden objektiv lovmæssighed!

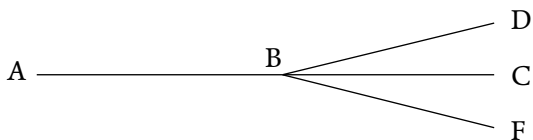
»Således knytter der sig også til den sidste af kausalitetsbetegnelserne, der endnu ikke er nævnt, til *nødvendigheden* af det, der sker, eller *naturnødvendigheden* noget uklart og mystisk« – en »fetichismens«, »antropomorfismens« idé o.s.v. (32 og 34).

Stakkels mystikere Feuerbach, Marx og Engels! Hele tiden har de snakket om naturnødvendigheden og endda samtidig kaldt tilhængerne af Humes linje for teoretiske reaktionære ... Petzoldt står over enhver »antropomorfisme«. Han har opdaget den store »entydighedens lov«, der fjerner enhver uklarhed, alle spor af »fetichisme« o.s.v., o.s.v., o.s.v. Eksempel: Kræfternes parallelogram (s. 35). Man kan ikke »bevise« det, man må anerkende det som »erfaringskendsgerning«. Man kan ikke tillade, at et legeme bevæger sig på forskellig måde, når det får de samme impulser.

»Vi kan ikke indrømme naturen sådan ubestemthed og vilkårlighed, vi må kræve bestemthed, lovmæssighed af den« (35).

Jaså, jaså. Vi kræver lovmæssighed af naturen. Bourgeoisiet kræver reaktionær indstilling af sine professorer. »Vor tænkning forlanger bestemthed af naturen, og naturen efterkommer stedse dette for-

langende, ja vi skal se, at den i en vis forstand er nødsaget til at efterkomme det« (36). Hvorfor bevæger et legeme ved et stød ad linjen AB sig til C og ikke til D, ikke til F o.s.v.?



»Hvorfor vælger naturen ikke en af de uendeligt mange andre retninger?« (37). Fordi de ville være »mangetydige«, og Joseph Petzoldts store empiriokritiske opdagelse kræver »entydighed«.

Med sådant usigeligt vrøvl fylder »empiriokritikerne« snese af sider!

»... Vi har gentagne gange ladet den anskuelse skinne igennem, at vor sætning ikke øser sin magt af en sum af enkelterfaringer, men at vi kræver dens gyldighed af naturen. Og i virkeligheden er den, endnu inden den er en lov, et princip for os, med hvilket vi vender os til virkeligheden, et postulat. Det er så at sige gyldigt a priori, uafhængigt af al enkelterfaring. Nu ville det ganske vist anstå sig dårligt for en den rene erfarings filosofi at docere aprioriske sandheder og dermed falde tilbage til den mest ufrugtbare metafysik. Dens apriori ville altid kun kunne være et logisk, aldrig et psykologisk og metafysisk« (40).

Ja, naturligvis, hvis man kalder apriori logisk, så forsvinder dermed alt det reaktionære fra en sådan idé, og den løftes op til »den nyeste positivismes« højder!

For de psykiske fænomener findes ikke nogen entydig bestemtthed, belærer J. Petzoldt os: fantasiens rolle, store opfinderes betydning o.s.v. skaber her undtagelser, men en naturlov eller en åndslov tolererer »ikke nogen undtagelse« (65). Vi står her over for den reneste metafysik, der ikke har begreb om relativiteten i forskellen mellem det tilfældige og det nødvendige.

Måske vil man over for mig, fortsætter Petzoldt, henvise til historiens begivenheder eller udviklingen af karakteren i digterværker som motivering?

»Ser vi nøje efter, vil vi ikke finde nogen sådan entydighed. Der findes ingen historisk begivenhed og intet drama, hvor vi ikke kunne forestille os, at de deltagende personer under de samme psykiske betingelser kunne have handlet anderledes« (73).

»Ikke blot mangler entydigheden faktisk på psykisk område, men vi har endda ret til at kræve« (Petzoldts kursiv), »at den ikke findes i

virkeligheden«, »Vor lære bliver derved ... ophøjet til rang af et *postulat*, d.v.s. til rangen af en kendsgerning, som vi erkender som ufravigelig betingelse for en langt tidligere erfaring – som dens *logiske apriori*« (Petzoldts kursiveringer, s. 76).

Og Petzoldt vedbliver at operere med disse »logiske apriori'er« i begge bind af sin »Einführung« og i den i 1906 udkomne lille bog »Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus«*.

Vi står over for det andet eksempel på en fremtrædende empirio-kritiker, der umærkeligt er gledet over i kantianismen og præker de mest reaktionære læresætninger i en let forandret sovs. Og det er ingen tilfældighed, for i selve sit grundlag er Machs og Avenarius' lære om kausaliteten en idealistisk løgn, hvilke højtrøstede fraser om »positivisme« de så søger at dække den med. Forskellen mellem Humes og Kants årsagsteori er en underordnet forskel mellem agnostikere, der er enige om hovedsagen: om at bestride naturens objektive lovmæssighed, idet de dermed uundgåeligt dømmes sig selv til den ene eller anden art idealistiske slutninger. En lidt mere »samvittighedsfuld« empiriokritiker end J. Petzoldt, Rudolf Willy, der skammer sig over sit slægtskab med immanensfilosofferne, forkaster for eksempel hele »entydighedsteorien« hos Petzoldt som en teori, der ikke giver noget som helst andet end »logisk formalisme«. Men forbedrer R. Willy nu sin position ved at sige sig løs fra Petzoldt? På ingen måde. For han siger sig udelukkende løs fra den kantianske agnosticisme til fordel for den Hume'ske agnosticisme:

»Vi har jo allerede længe vidst (siden Hume)«, skriver han, »at 'nødvendigheden' kun er et rent logisk (ikke et 'transcendentalt') eller, som jeg hellere ville sige (og allerede har sagt tidligere), et rent sprogligt (sprachliches) kendetegn (Merkmal)« (R. Willy: »Gegen die Schulweisheit«, München, 1905, s. 91; cf. 173, 175).

Agnostikeren kalder vort materialistiske syn på nødvendigheden »transcendental«, fordi enhver anerkendelse af den objektive virkelighed, der er givet os i erfaringen, er en ulovlig »transcensus«, ud fra den selv samme Kant'ske og Hume'ske »skolevisdoms« synspunkt, som Willy ikke forkaster, men kun studser lidt til.

Blandt de franske forfattere, af den filosofiske retning, vi her behandler, forvilder den store fysiker, men lille filosof Henri Poincaré sig til stadighed ind på den samme agnosticisms sti. Natur-

* J. Petzoldt, »Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus«, Leipzig 1906, s. 103: »Således kan der også på empirisk standpunkt findes et logisk *a priori*: kausaliteten er det logiske *a priori* for vor omgivelser erfahrungs-mæssige (erfahrungsmässige) bestandighed.«

ligvis har P. Jusjkevitj erklæret dennes fejl for det sidste ord i den nyeste positivisme, i den grad »nyeste«, at det endda har været nødvendigt med endnu en »isme«: empiriosymbolismen. For Poincaré (hvis anskuelser som helhed vil blive behandlet i kapitlet om den nye fysik) er naturlovene symboler, formaliteter, som mennesket skaber af hensyn til »bekvemmeligheden«. »Den eneste virkelige objektive realitet er verdens indre harmoni«, hvor Poincaré, som objektivt betegner det almengyldige, der anerkendes af alle eller de fleste mennesker*, – d.v.s. rent subjektivistisk tilintetgør den objektive sandhed ligesom alle andre machister – og hvad »harmonien« angår, erklærer han kategorisk på spørgsmålet, om den befinder sig *uden for os*: »Uden tvivl nej«. Det er helt indlysende, at nye termini ikke på nogen måde ændrer agnosticismens ældgamle filosofiske linje, idet det afgørende i Poincarés »originale« teori består i en fornægtelse (selv om han langt fra er konsekvent) af den objektive realitet og naturens objektive lovmæssighed. Det er derfor helt naturligt, at de tyske kantianere til forskel fra de russiske machister, der har taget de nye formuleringer af gamle fejl for de nyeste opdagelser, har hilst disse synspunkter som en overgang til deres side, til agnosticismens side i det væsentlige filosofiske spørgsmål.

»Den franske matematiker Henri Poincaré«, læser vi hos kantianeren Philipp Frank, »har repræsenteret det standpunkt, at mange af de almindeligste grundsætninger i den teoretiske naturvidenskab (for eksempel inertiens lov, sætningen om energiens bevarelse), om hvilke man ofte ikke rigtig ved, om de er af empirisk eller apriorisk oprindelse, i virkeligheden hverken er det ene eller det andet, men rent konventionelle konstateringer, der afhænger af den menneskelige vilkårlighed«.

»Og således«, udbryder kantianeren begejstret, »forny den nyeste naturfilosofi på overraskende måde grundtankerne i den kritiske idealisme, at erfaringen kun udfylder en ramme, som mennesket ud fra sin natur bringer med sig... **.

Vi har anført dette eksempel for klart at vise læseren graden af naivitet hos vor Jusjkevitj og co., der tager en tilfældig »symbolismens teori« for en vaskeægte nyhed, mens blot nogenlunde velorienterede filosoffer jævnt og ligefremt siger: han er gået over på den kritiske idealismes standpunkt! For det væsentlige i dette standpunkt ligger ikke nødvendigvis i gentagelsen af Kants for-

* Henri Poincaré, »La Valeur de la Science«, Paris, 1905, pp. 7, 9. Der findes en russisk oversættelse.

** »Annalen der Naturphilosophie«⁵¹, VI Bd., 1907, s. 443, 447.

muleringer, men i anerkendelse af grundideen, der er *fælles* for Hume og Kant: benægtelsen af naturens objektive lovmæssighed og afledning af forskellige »erfaringsbetingelser«, forskellige principper, postulater, præmisser *fra subjektet*, fra den menneskelige bevidsthed og ikke fra naturen. Engels havde ret, da han sagde, at det væsentlige ikke er, til hvilken af materialismens eller idealismens mange skoler den ene eller anden filosof slutter sig, men om man tager naturen, den ydre verden, materien i bevægelse – eller ånden, fornuften, bevidstheden o.s.v. som det primære⁵².

Her er endnu en karakteristik af machismen over for andre filosofiske linjer i det givne spørgsmål, stammende fra den sagkyndige kantianer E. Lucka. I spørgsmålet om kausaliteten »tilslutter Mach sig fuldstændig Hume«*.

»P. Volkmann afleder tænkningens nødvendighed af naturprocessens nødvendighed, et standpunkt, der anerkender nødvendighedens kendsgerning i modsætning til Mach og i overensstemmelse med Kant, men som i modsætning til Kant søger nødvendighedens kilde i naturprocessen og ikke i tænkningen« (424).

P. Volkmann er en fysiker, der skriver temmelig meget om erkendelsesteoretiske spørgsmål, og som ligesom det overvældende flertal af naturforskerne hælder til materialismen, om end inkonsekvent, frygtsomt og ubeslutsomt. At anerkende naturens nødvendighed og udlede tænkningens nødvendighed heraf er materialisme. At udlede nødvendigheden, årsagssammenhængen, lovmæssigheden o.s.v. af tænkningen er idealisme. Den eneste unøjagtighed i det anførte citat er, at det tilskriver Mach en fuldstændig fornægtelse af enhver nødvendighed. Vi har allerede set, at dette ikke er tilfældet, hverken når det gælder Mach, eller når det gælder hele den empiriokritiske retning, der efter energisk at have trukket sig bort fra materialismen uundgåeligt glider over i idealismen.

Vi mangler endnu at sige nogle ord specielt om de russiske machister. De ønsker at være marxister, de har alle »læst«, at Engels energisk afgrænser materialismen fra Humes retning, de har ikke kunnet undgå at høre både af Mach selv og af enhver, der er blot nogenlunde bekendt med hans filosofi, at Mach og Avenarius følger Humes linje, – og dog er de allesammen bestræbt på *ikke* at mæle *en lyd* om humeismen og materialismen i kausalitets-

* E. Lucka. »Das Erkenntnisproblem und Machs »Analyse der Empfindungen«« i »Kantstudien«, VIII Bd., s. 409.

spørgsmålet! Der hersker den mest fuldkomne forvirring hos dem. Nogle eksempler. Hr. P. Jusjkevitj præker den »nye« empiriosymbolisme. Både »sanseindtrykkene af det blå, det hårde o.s.v., disse den rene erfarings angiveligt givne forhold« og »skabninger af den angiveligt rene fornuft som en kimære eller et skakspil«, alt dette er »empiriosymboler« (»Essays«, s. 179).

»Erkendelsen er empiriosymbolistisk, og under sin udvikling går den videre til empiriosymboler i en stadig højere grad af symbolisering«. »Disse empiriosymboler er ... de såkaldte naturlove« (ib.). »Den såkaldte virkelige realitet, væren i sig selv, er – dette infinite« (han er et skrækkelig lærd menneske, denne hr. Jusjkevitj!) »højeste system af symboler, som vor viden stræber imod« (188). »Strømmen af data«, »der ligger til grund for vor erkendelse«, er »irrationel«, »uden logik« (187, 194). Energien er »lige så lidt en ting, en substans som tiden, rummet, massen og andre grundbegreber i naturvidenskaben er det: energien er en konstans, et empiriosymbol ligesom andre empiriosymboler, der – indtil videre – tilfredsstiller det menneskelige grundbehov for at bringe fornuft, Logos, ind i den irrationelle strøm af data« (209).

I et harlekinkostume af stumper af den brogede, skrigende, »nyeste« terminologi står den subjektive idealist for os; for ham er den ydre verden, naturen, dens love altsammen symboler for vor erkendelse. Strømmen af data er berøvet fornuft, orden, lovmæssighed: vor erkendelse bringer fornuft ind i den. Himmellegerne, Jorden indbefattet, er den menneskelige erkendelses symboler. Når naturvidenskaben lærer, at Jorden eksisterede længe før, der var mulighed for menneskets og den organiske materies opståen, så har vi rigtignok lavet om på det hele! Det er *os*, der indfører orden i planeternes bevægelse, dette er et produkt af vor erkendelse. Og i følelsen af, at den menneskelige fornuft af denne filosofi udstrækkes til at være naturens ophavsmand, dens stamfader, stiller hr. Jusjkevitj »Logos« side om side med fornuften, d.v.s. fornuften i abstraktion, ikke fornuften, men Fornuften, ikke en funktion af den menneskelige hjerne, men noget, der har eksisteret før enhver hjerne, noget guddommeligt. Den »nyeste positivisme« sidste ord er den samme gamle fideistiske formel, som allerede Feuerbach afslørede.

Lad os tage A. Bogdanov. I 1899, da han endnu var halvt materialist og først lige var begyndt at vakle under indflydelse af den meget store kemiker og meget forvirrede filosof, Wilhelm Ostwald, skrev han:

»Den almene årsagssammenhæng mellem fænomenerne er det sidste og

bedste barn af den menneskelige erkendelse; den er en almengyldig lov, den højeste af de love, som, for at bruge filosofiens ord, den menneskelige fornuft foreskriver naturen« (»Grundelementerne o.s.v.«, s. 41).

Allah må vide, hvorfra Bogdanov dengang har hentet sin henvisning. Men kendsgerningen er, at »filosoffens ord«, som »marxisten« tillidsfuldt gentager, er *Kants* ord. Et ubehageligt tilfælde! Så meget mere ubehageligt, som man end ikke kan forklare det som »simpel« indflydelse fra Ostwald.

I 1904 skrev Bogdanov, der allerede havde nået at bortkaste både den naturvidenskabelige materialisme og Ostwald:

»... Den moderne positivisme betragter kun årsagsloven som en metode til erkendelsesmæssigt at forbinde fænomenerne i en uafbrudt række, kun som en form for koordinering af erfaringen« (»Af samfundets psykologi«, s. 207).

Bogdanov har enten ikke kendt til eller fortiet, at denne moderne positivisme er agnosticisme, der bestrider den objektive nødvendighed i naturen, som eksisterer før og uden enhver »erkendelse« og ethvert menneske. Han har godtroende hentet fra de tyske professorer det, de har kaldt den »moderne positivisme«. Endelig skrev Bogdanov i 1905, efter at have passeret alle de foregående stadier og det empiriokritiske stadium, idet han nu befinder sig i det »empiriomonistiske« stadium:

»Lovene tilhører på ingen måde erfaringens område ... de er ikke givet i den, men skabes af tænkningen som middel til at organisere erfaringen, til at forme den harmonisk i en sluttet enhed« (»Empiriomonismen«, I,40).

»Lovene er erkendelsens abstraktioner; og de fysiske love besidder lige så lidt fysiske egenskaber som de psykologiske psykiske egenskaber« (ibid.).

Altså den lov, at vinter kommer efter efterår, forår efter vinter, er ikke indgivet os i erfaringen, men er skabt af tænkningen, som et middel til at organisere, harmonisere, bringe i overensstemmelse ... hvad og hvormed, kammerat Bogdanov?

»Empiriomonismen er kun mulig, fordi erkendelsen aktivt harmoniserer erfaringen, idet den fjerner dens talrige modsigelser, skaber almene organiserende former for den og erstatter den oprindelige kaotiske verden af elementer med en afledt, ordnet verden af relationer« (57). Det er ikke rigtigt. Den idé, at erkendelsen kan »skabe« almene former, erstatte det oprindelige kaos med orden o.s.v. er den idealistiske filosofis idé. Verden er en lovmæssig be-

vægelse af materie, og vor erkendelse, der er naturens højeste produkt er kun i stand til at *genspejle* denne lovmæssighed.

Facit: Vore machister, der blindt tror på de »nyeste« reaktionære professorer, gentager den Kant'ske og Hume'ske agnosticismes fejl i spørgsmålet om kausaliteten, idet de hverken bemærker, i hvilken absolut modsætning, disse lærer står til marxismen, d.v.s. materialismen, eller at de glider ned ad skråplanet til idealismen.

4. »Princippet tænknings økonomi« og spørgsmålet om »verdens enhed«

»Det 'mindste kraftforbrugs princip', som Mach, Avenarius og mange andre har lagt til grund for erkendelsesteorien, er ... utvivlsomt en 'marxistisk' tendens i erkendelsesteorien«.

Dette erklærer V. Basarov i »Essays«, s. 69.

Marx har en »økonomi«. Mach har en »økonomi«. Er det virkelig »utvivlsomt«, at der ikke er i det mindske en skygge af forbindelse mellem de to?

Avenarius' værk »Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses« (1876) anvender, som vi har set, dette »princip« på en sådan måde, at man i »tækningsøkonomiens« navn erklærer, at *kun sanseindtrykkene* eksisterer. Såvel årsagssammenhæng som »substans« (et ord, som de herrer professorer ynder at anvende »for vigtighedens skyld« i stedet for det mere præcise og klare: materie) erklæres i samme økonomis navn for »bortfaldne«, d.v.s. man får sanseindtryk uden materie, tænkning uden hjerne. Dette rene og skære vrøvl er igen et forsøg på at servere den *subjektive idealisme* i ny sovs. I den filosofiske litteratur er, som vi har set, netop *denne* karakter af dette grundlæggende værk om den berygtede »tækningsøkonomi« *almindeligt anerkendt*. Når vore machister ikke har bemærket den subjektive idealisme under det »nye« flag, så er det blot en kuriositet.

Mach henviser i »Analyse der Empfindungen« (s. 49 i den russiske oversættelse) bl.a. til sit værk af 1872 om dette spørgsmål. Og dette værk repræsenterer, som vi har set, den *rene* subjektivismes synspunkt og reducerer verden til sanseindtryk. Altså repræsenterer de to grundlæggende værker, der indfører dette berømte »princip« i filosofien, idealismen! Hvad drejer det sig om her? Om, at tækningsøkonomiens princip, hvis det virkelig lægges »til grund for erkendelsesteorien«, *ikke* kan føre til *noget som helst* andet end en subjektiv idealisme. Det er mest »økonomisk« at

»tænke«, at kun jeg og mine sanseindtryk eksisterer – det er det ubestridelige resultat, når man indfører et så meningsløst begreb i *erkendelsesteorien*.

Er det »mest økonomisk« at »tænke sig« atomet udeleligt eller bestående af positive og negative elektroner? Er det »mest økonomisk« at tænke sig den borgerlige russiske revolution gennemført af de liberale eller gennemført mod de liberale? Det er nok at stille spørgsmålet for at se det absurde, subjektivismen i anvendelsen af kategorien »tækningsøkonomi« *her*. Menneskets tænkning er »økonomisk«, når den rigtigt afspejler den objektive sandhed, og kriteriet for denne rigtighed er praksis, eksperimentet, industrien. Kun når man bestrider den objektive realitet, d.v.s. bestrider *grundlaget* for marxismen, kan man for alvor give sig til at tale om tækningsøkonomi i erkendelsesteorien!

Hvis vi kaster et blik på Machs seneste værker, så finder vi en sådan *fortolkning* af det berømmelige princip, som fører lige lukket ud i den fuldstændige fornægtelse af det. For eksempel vender Mach i »Wärmelehre« tilbage til sin yndlingstanke om videnskabens »økonomiske natur« (s. 366 i anden tyske udg.). Men straks efter tilføjer han, at vi ikke økonomiserer for økonomiens skyld (366; gentaget 391): »målet for den videnskabelige økonomi er et så fuldstændigt ... roligt ... verdensbillede som muligt« (366).

Når det er tilfældet, så forsvinder »økonomiprincippet« ikke blot fra erkendelsesteoriens grundlag, men faktisk fra erkendelsesteorien i det hele taget. At sige, at det er videnskabens mål at give et sandt (roen har her intet som helst at gøre) billede af verden, er at gentage den materialistiske grundsætning. At sige dette er ensbetydende med at anerkende verdens objektive realitet i forhold til vor erkendelse – som modellen i forhold til billedet. At tale om *økonomi* i tænkningen *i denne* forbindelse er simpelt hen at anvende et klodset og komisk forskruet *ord* i stedet for: rigtighed. Som sædvanlig er Mach forvirret her, og machisterne står blot og tilbyder forvirringen.

I »Erkenntnis und Irrtum« læser vi i kapitlet »Eksempler på forskningsveje«:

»Den 'fuldstændige og simpleste beskrivelse' (Kirchhoff 1874), 'den økonomiske fremstilling af det faktiske' (Mach 1872), 'tænkningens overensstemmelse med det eksisterende og tankeprocessernes indbyrdes overensstemmelse' (Grassmann 1844) giver med små variationer udtryk for den samme tanke«.

Er dette da ikke et mønstereksempel på forvirring? »Tækningsøkonomien«, ud fra hvilken Mach i 1872 sluttede sig til eksistensen af sanseindtrykkene *alene* (et synspunkt, han selv senere måtte erkende var idealistisk), *sættes lig med* matematikeren Grassmanns rent materialistiske udtalelse om nødvendigheden af at bringe tænkningen i overensstemmelse med det eksisterende!, *sættes lig med* den simpleste *beskrivelse (af den objektive realitet*, hvis eksistens Kirchhoff overhovedet ikke kunne finde på at betvivle!)

En sådan anvendelse af »tækningsøkonomiens« princip er simpelt hen et mønster på Machs kuriøse filosofiske svingninger. Men hvis man fjerner sådanne steder som kuriositeter eller lapsus'er, da bliver den idealistiske karakter af »tækningsøkonomiens princip« utvivlsom. For eksempel *hilser* kantianeren Hönigswald i en polemik mod Machs filosofi hans »økonomiprincip« *velkommen* som en *tilnærmelse* til »kantianismens idékreds« (Dr. Richard Hönigswald. »Zur Kritik der Machschen Philosophie«. Berlin, 1903, s. 27). Og faktisk, hvis man ikke anerkender den objektive realitet, som tilkendegiver sig i sanseindtrykkene, hvorfra kan »økonomiprincippet« så afledes om ikke *fra subjektet*? Sanseindtryk indbefatter naturligvis ikke nogen som helst »økonomi«. Det vil sige, tænkningen leverer et og andet, som ikke har med sanseindtrykkene at gøre! Det vil sige, »økonomiprincippet« indvindes ikke af erfaringen (= sanseindtrykkene), men går forud for enhver erfaring, udgør en logisk betingelse for den, ligesom Kants kategorier. Hönigswald citerer følgende sted fra »Analyse der Empfindungen«:

»Vi kan ... slutte fra vor egen beståen, fra vor legemlige og åndelige stabilitet til stabiliteten, den entydige bestemthed og ensartetheden af det, der foregår i naturen« (s. 281 i den russ. oversættelse).

Og om den subjektivt-idealistiske karakter af sådanne påstande eller om Machs nære slægtskab med Petzoldt, der har svunget sig op til apriorismen, kan der vitterligt ikke tvivles.

Idealisten Wundt kalder med henblik på »tækningsøkonomiens princip« meget rammende Mach for »Kant vendt på vrangen« (»Systematische Philosophie«, Leipzig, 1907, s. 128): Hos Kant apriori og erfaring. Hos Mach – erfaring og apriori, for tækningsøkonomiens princip er faktisk hos Mach apriorisk (130). Forbindelsen (Verknüpfung) findes enten i tingene selv som en »objektiv naturlov«, hvad Mach udtrykkeligt afviser, eller den er et »subjektivt beskrivelsesprincip« (130). Økonomiprincippet hos Mach er subjektivt, og det kommer wie aus der Pistole geschossen – dukker

op, uden nogen ved hvorfra, som et teleologisk princip, der kan have forskellige betydninger (131). Som man ser: Den filosofiske terminologis specialister er ikke så naive som vore machister, der er rede til at tage for gode varer, at det »nye« lille ord fjerner modsætningen mellem subjektivismen og objektivismen, idealismen og materialismen.

Endelig skal vi endnu henviser til den engelske filosof James Ward, der selv uden omsvøb kalder sig for spiritualistisk monist. Han polemiserer ikke mod Mach, men udnytter tværtimod, som vi skal se længere fremme, alle de machistiske strømninger i fysikken til sin kamp mod materialismen. Og han erklærer bestemt, at »simpelhedskriteriet« hos Mach »er overvejende subjektivt og ikke objektivt« (»Naturalism and Agnosticism«, v. I, 3rd ed., p. 82).

At tænkningsøkonomiens princip som grundlag for erkendelsesteorien kan falde i de tyske kantianeres og den engelske spiritualists smag, kan efter alt det allerede sagte ikke forekomme mærkeligt. At folk, der ønsker at være marxister finder lighedspunkter mellem materialisten Marx' politiske økonomi og Machs erkendelsesteoretiske økonomi er kun til at le ad.

Det vil her være på sin plads at sige nogle ord om »verdens enhed«. Hr. P. Jusjkevitj har – for hundrede og tusinde gang – i dette spørgsmål vist den samme grænseløse forvirring, som vore machister præsterer. Engels siger i »Anti-Dühring«, i en indvending mod Dühring, der uddrager verdens enhed af tænkningens enhed: »Verdens virkelige enhed består i dens materialitet, og denne er bevist ikke ved et par taskenspillerfraser, men ved en lang og vanskelig udvikling af filosofien og naturvidenskaben« (s. 31)⁵³. Hr. Jusjkevitj citerer dette sted og »indvender«:

»Her er det først og fremmest uklart, hvad egentlig udtrykket, at 'verdens enhed består i dens materialitet' betyder« (cit. bog, s. 52).

Er det ikke sødt? Dette subjekt har påtaget sig offentligt at udbrede sig om marxismens filosofi og erklærer så, at materialismens mest elementære grundsætninger er ham »uklare«! Engels efterviste med Dühring som eksempel, at en blot nogenlunde konsekvent filosofi kan slutte sig til verdens enhed enten ud fra tænkningen – og da er den magtesløs mod spiritualisme og fideisme (s. 30 i »Anti-Dühring«), og en sådan filosofis argumenter reduceres uundgåeligt til taskenspillerfraser, – eller af den objektive realitet, der eksisterer uden for os, og som i erkendelsesteorien igennem umindelige tider er blevet kaldt for materien og studeres

af naturforskningen. Det er nytteløst at snakke alvorligt med et subjekt, for hvem noget sådant er »uklart«, for han taler her kun om »uklarhed« for på taskenspillervis at knibe uden om et sagligt svar på Engels' absolut klare materialistiske sætning, idet han samtidig gentager det rent Dühring'ske vrøvl om »det kardinale postulat om den principielle ensartethed og forbundethed i det eksisterende« (Jusjkevitj, cit. bog, s. 51), og taler om postulater som »sætninger«, om hvilke »man ikke præcist kan sige, at de er uddraget af erfaringen, idet den videnskabelige erfaring kun er mulig i kraft af at de lægges til grund for forskningen« (samme sted). Det er den rene galimatias, for hvis dette subjekt havde blot den ringeste respekt for det trykte ord, da måtte han se den *idealistiske* karakter i almindelighed og den *kantianske* i særdeleshed i den idé, at der skulle findes sætninger, der ikke er hentet af erfaringen, og uden hvilke erfaringen er umulig. En dyngede ord, skrabet sammen fra forskellige skrifter og kædet sammen med åbenbare fejl hos materialisten Dietzgen – det er hr. Jusjkevitjs hele »filosofi«.

Lad os hellere se på en alvorlig empiriokritiker, Joseph Petzoldts, betragtninger over spørgsmålet om verdens enhed. Paragraf 29 i 2. bind af hans »Einführung« har overskriften: »Bestræbelsen efter en enhedsopfattelse (einheitlicher) af erkendelsesområderne. Postulatet om alle begivenheders entydighed«. Her er eksempler på hans betragtninger:

»Først i *enheden* er det naturlige mål fundet, hvorudover intet tænkeligt rækker, i hvilken tænkningen altså, hvis den (enheden) tager hensyn til alle kendsgerninger i det pågældende område, kan falde til ro« (79). »... Det er sikkert, at naturen på ingen måde altid svarer til kravet om *enhed*, men det er lige så sikkert, at den alligevel i mange tilfælde allerede i dag tilfredsstiller sit krav om *ro*, og det må allerede efter vore hidtidige undersøgelser anses for højst sandsynligt, at den i fremtiden vil tilfredsstille det i alle tilfælde. Vi beskriver derfor rigtigere den faktiske sjælelige tilstand som en bestræbelse efter varige tilstande end som en bestræbelse efter enhed ... Princippet om de varige tilstande rækker videre og dybere ... Hackels forslag om at stille et protisternes rige ved siden af plante- og dyreriget var ingen holdbar løsning, da det satte to nye vanskeligheder i stedet for den ene: Mens tidligere kun grænsen mellem dyr og plante var tvivlsom, så lod protisterne sig nu hverken afgrænse mod planterne eller mod dyrene ... Det er indlysende, at dette ikke er nogen endelig (endgültig) tilstand. En sådan *tvetydighed* i begreber må nu engang fjernes på den ene eller anden måde, om det så af mangel på andre midler blot sker ved en overenskomst mellem fagfolk ved en flertalsbeslutning« (80-81).

Skulle det ikke være nok? At empiriokritikeren Petzoldt *ikke er et* hår bedre end Dühring, det er indlysende. Man må også være ret-

færdig over for en modstander: Hos Petzoldt er der i hvert fald så megen videnskabelig samvittighed, at han i hvert værk *energisk og uigenkaldeligt* forkaster materialismen som filosofisk retning. Han fornædret sig i hvert fald ikke så vidt, at han udgiver sig for materialist og erklærer den elementæreste forskel mellem de filosofiske hovedretninger for »uklar«.

5. Rum og tid

Når materialismen anerkender eksistensen af den objektive realitet, d.v.s. materien i bevægelse, uafhængigt af vor bevidsthed, må den uundgåeligt også anerkende tidens og rummets objektive realitet til forskel først og fremmest fra kantianismen, der i dette spørgsmål står på idealismens side og ikke betragter tiden og rummet som en objektiv realitet, men som former for den menneskelige anskuelse. Den grundlæggende forskel også i dette spørgsmål mellem de to filosofiske hovedlinjer erkendes yderst præcist af forfattere af de forskellige retninger, for så vidt de blot er nogenlunde konsekvente tænkere. Lad os begynde med materialisterne.

»Rum og tid«, siger Feuerbach, »er ikke blotte former for foreteelser, men væsentlige betingelser (Wesensbedingungen) ... for væren« (Werke, II, 332).

Da Feuerbach anerkender den sanselige verden, vi erkender gennem sanseindtrykkene, som en objektiv realitet, forkaster han naturligvis også den fænomenalistiske (som Mach ville have sagt om sig selv) eller den agnostiske (som Engels udtrykker sig) opfattelse af rummet og tiden: ligesom tingene eller legemerne ikke bare er fremtrædelsesformer, ikke komplekser af sanseindtryk, men objektiv realitet, der virker på vore sanser, således er heller ikke rummet og tiden blot fremtrædelsesformer for foreteelser, men objektivt-reale former for væren. Der er intet andet i verden end materie i bevægelse, og en materie i bevægelse kan ikke bevæge sig på anden måde end i rum og i tid. De menneskelige forestillinger om rum og tid er relative, men af disse relative forestillinger sammensættes den absolutte sandhed, disse relative forestillinger følger i deres udvikling den absolutte sandheds linje, nærmer sig til den. Foranderligheden i de menneskelige forestillinger om rum og tid modbeviser lige så lidt realiteten af begge dele som foranderligheden i den videnskabelige viden om materiens struktur og bevægelsesformer modbeviser den ydre verdens objektive realitet.

I sin afsløring af den inkonsekvente og forvirrede materialist Dühring fanger Engels ham netop i, at han snakker om ændringer af *tidsbegrebet* (et spørgsmål, der ikke bestrides af nogen af de blot nogenlunde store moderne filosoffer af de *forskelligste* filosofiske retninger), og samtidig undslår sig for at give et klart svar på spørgsmålet: Er rum og tid reale eller ideale? Er vore relative forestillinger om rum og tid en *tilnærmelse* til de objektivt-reale former for væren? Eller er de blot produkter af den menneskelige tænkning i dens udvikling, organisering, harmonisering o.s.v.? Heri og kun heri består det erkendelsesteoretiske grundspørgsmål, der skiller de virkeligt grundlæggende filosofiske retninger.

»... her vedkommer det os slet ikke«, skriver Engels, »hvilke begreber, der forandrer sig i hr. Dührings hoved. Det drejer sig ikke om *tidsbegrebet*, men om den *virkelige* tid, som hr. Dühring ikke på nogen måde slipper så billigt fra« (d.v.s. med fraser om begrebets foranderlighed) (»Anti-Dühring«, 5. tyske udg., s. 41)⁵⁴.

Det skulle synes, at dette er så klart, at selv herrer som Jusjkevitj skulle kunne forstå spørgsmålets væsen. Engels konfronterer Dühring med den alment anerkendte og for enhver materialist selvfølgelig sætning om *virkeligheden*, d.v.s. tidens objektive realitet, idet han siger, at man *ikke kan slippe fra* den direkte anerkendelse eller fornægtelse af denne sætning med betragtninger om ændringer af tid- og *rumbegrebet*. Sagen er ikke, at Engels skulle have bestridt hverken nødvendigheden eller den videnskabelige betydning af undersøgelser af ændringer i udviklingen af vore begreber om tid og rum, men at vi konsekvent løser det erkendelsesteoretiske spørgsmål, d.v.s. spørgsmålet om kilden til og betydningen af enhver menneskelig viden i det hele taget. En blot nogenlunde forstandig filosofisk idealist – og når Engels talte om idealister, tænkte han på den klassiske filosofis genialt-konsekvente idealister – indrømmer let udviklingen af vore begreber om tid og rum uden at ophøre med at være idealister, idet de f.eks. mener, at tid- og rumbegrebet, der udvikler sig, nærmer sig den absolutte idé om dem o.s.v. Man kan ikke i filosofien opretholde et konsekvent synspunkt, der afviser enhver fideisme og enhver idealisme, hvis man ikke energisk og bestemt anerkender, at vore tid- og rumbegreber, der udvikler sig, *genspejler* den objektivt-reale tid og det objektivt-reale rum; vore begreber nærmer sig her overhovedet til den objektive sandhed.

»Grundformerne for al væren«, belærer Engels Dühring, »er rum og tid,

og en væren uden for tiden er en lige så stor meningsløshed som en væren uden for rummet« (samme sted).

Hvorfor har Engels haft brug for i den første halvdel af denne sætning næsten bogstaveligt at gentage Feuerbach og i den anden at minde om den kamp mod teismens største meningsløsheder, som Feuerbach førte med så stor succes? Fordi Dühring, som det ses af samme kapitel hos Engels, ikke kunne få enderne til at løbe sammen i sin filosofi uden at støtte sig snart til den »endelige årsag« til verden, snart til »det første stød« (et andet udtryk for begrebet gud, siger Engels). Dühring har sandsynligvis lige så oprigtigt ønsket at være materialist og ateist, som vore machister ønsker at være marxister, men han *har ikke evnet* konsekvent at gennemføre det filosofiske synspunkt, som virkelig ville tage enhver grund bort under den idealistiske og teistiske meningsløshed. Uden at anerkende – eller i hvert fald klart og præcist at anerkende (for Dühring vaklede og for vild i dette spørgsmål) – tidens og rummets objektive realitet rutsjer Dühring ikke ved et tilfælde, men uundgåeligt ned ad skråplanet til de »endelige årsager« og »første stød«, fordi han har berøvet sig selv det objektive kriterium, som ellers ville forhindre ham i at gå ud over tidens og rummets grænser. Hvis tid og rum *kun* er begreber, så har menneskeheden, der har skabt dem, ret til *at gå ud over deres grænser*, og de borgerlige professorer har ret til at modtage gage af de reaktionære regeringer for, at de forsvarer lovligheden af at tage dette skridt, for deres direkte eller indirekte forsvar af den middelalderlige »meningsløshed«.

Engels påviste for Dühring, at benægtelse af tidens og rummets objektive realitet teoretisk er filosofisk forvirring og i praksis er kapitulation eller hjælpeløshed over for fideismen.

Lad os nu betragte den »nyeste positivismes« »lære« om dette emne. Hos Mach læser vi: »Rum og tid er velordnede (wohlgeordnete) systemer af rækker af sanseindtryk« (»Mechanik«, 3. tyske udg. s. 498). Dette er en indlysende idealistisk meningsløshed, der uundgåeligt udspringer af læren om, at legemerne er komplekser af sanseindtryk. Det er ikke mennesket med sine sanseindtryk, der eksisterer i rum og tid, men rum og tid, der eksisterer i mennesket, afhænger af mennesket, frembringes af mennesket; det er resultatet hos Mach. Han føler, at han glider hen mod idealismen og »gør modstand«, idet han gør en bunke forbehold og ligesom Dühring drukner spørgsmålet i alenlange betragtninger (se især »Erkenntnis und Irrtum«) om foranderligheden af vore

begreber om rum og tid, om deres relativitet og lign. Men dette redder og kan ikke redde ham, for man kan vitterligt kun overvinde den idealistiske position ved at anerkende rummets og tidens objektive realitet. Og det ønsker Mach ikke for nogen pris. Han bygger sin erkendelsesteori om tid og rum på relativismens princip – simpelthen. En sådan opbygning kan efter sagens natur ikke føre til noget som helst andet end til subjektiv idealisme, som vi allerede har forklaret, da vi behandlede den absolutte og den relative sandhed.

Under sin modstand mod de uundgåelige idealistiske konklusioner af sine egne præmisser, vender Mach sig mod Kant, idet han forsvarer rumbegrebets oprindelse af erfaringen (»Erkenntnis und Irrtum«, 2. tyske udg., s. 350, 385). Men hvis der *ikke* er givet os en objektiv realitet i erfaringen (sådan som Mach lærer), da ophæver en sådan indvending mod Kant ikke i mindste måde agnosticisms almene standpunkt, *hverken* hos Kant *eller* hos Mach. Hvis vi henter rumbegrebet fra en erfaring, *der ikke er* en genspejling af den objektive realitet uden for os, da vedbliver Machs teori at være idealistisk. Naturens eksistens *i tid*, der måles i millioner af år, *før* menneskets og den menneskelige erfarings opståen, viser det absurde i denne idealistiske teori.

»I psykologisk henseende«, skriver Mach, »er tid og rum systemer af orienteringssanseindtryk, der ved siden af sansefornemmelserne bestemmer udløsningen (Auslösung) af biologisk formålstjenlige tilpasningsreaktioner. I fysisk henseende er tid og rum særlige afhængigheder mellem de fysiske elementer indbyrdes« (samme sted, s. 434).

Relativisten Mach begrænser sig til at betragte *begrebet* tid i forskellige forbindelser! Og han stamper rundt på stedet ligesom Dühring. Hvis »elementerne« er sanseindtryk, da kan de fysiske elementers indbyrdes afhængighed ikke eksistere uden for mennesket, *før* mennesket, *før* den organiske materie. Hvis fornemmelserne af tid og rum kan give mennesket en biologisk formålstjenlig orientering, da er det udelukkende betinget af, at disse fornemmelser genspejler en *objektiv realitet* uden for mennesket: Mennesket ville ikke kunne tilpasse sig biologisk til omgivelsen, hvis dets sanseindtryk ikke gav det en *objektivt-rigtig* forestilling om den. Læren om rum og tid er uadskilleligt forbundet med løsningen af erkendelsesteoriens grundspørgsmål: er vore sanseindtryk afbildninger af legemer og ting, eller er legemerne komplekser af vore sanseindtryk. Mach dingler blot rundt mellem de to løsninger.

I den moderne fysik, siger han, bevares Newtons syn på den

absolutte tid og det absolutte rum (s. 442-444), på tid og rum som sådanne. Dette syn forekommer »os« meningsløst, fortsætter Mach, uden åbenbart at ane eksistensen af materialister og den materialistiske erkendelsesteori i verden. Men *i praksis* var dette synspunkt *uskadeligt* (unschädlich, s. 442) og derfor blev det i lang tid ikke udsat for kritik.

Denne naive bemærkning om det materialistiske synspunkts uskadelighed forråder Mach med hud og hår! For det første er det ikke rigtigt, at idealisterne ikke har kritiseret dette synspunkt »meget længe«; Mach ignorerer simpelthen den idealistiske og materialistiske erkendelsesteoris kamp om dette spørgsmål; han viger uden om en direkte og klar fremstilling af de to standpunkter. For det andet, ved at indrømme »uskadeligheden« af de materialistiske synspunkter, han bestrider, anerkender Mach i virkeligheden dermed deres rigtighed. For hvordan skulle en urigtighed kunne vise sig uskadelig gennem århundreder? Hvor er det praksiskriterium blevet af, som Mach prøvede at kokettere med? Det materialistiske syn på tidens og rummets objektive realitet kan kun være »uskadeligt«, fordi naturvidenskaben *ikke går ud over* tidens og rummets grænser, ud over den materielle verdens grænser, idet den overlader denne beskæftigelse til den reaktionære filosofis professorer. Denne »uskadelighed« er ensbetydende med rigtighed.

»Skadelig« er Machs idealistiske syn på rum og tid, fordi det for det første åbner døren på vid gab for fideismen, og for det andet *forfører* det Mach selv til reaktionære konklusioner. For eksempel skrev Mach i 1872, at

»... man ikke må forestille sig de kemiske elementer i et tredimensionalt rum« (»Erhaltung der Arbeit«, s. 29, gentaget s. 55).

At optræde på den måde

»kan belære os om, hvilken unødigt begrænsning vi her pålægger os. Der foreligger ikke nogen nødvendighed af at tænke sig det blot tænkte (das bloss Gedachte) rumligt, d.v.s. med det synliges og føleliges forbindelser, lige så lidt som det er nødvendigt at tænke det i en bestemt tonehøjde« (27). »Når det hidtil ikke er lykkedes at fremstille en tilfredsstillende elektricitetsteori, skyldes det måske bl.a., at man absolut ville forklare sig de elektriske fænomener med molekyleforeteelser i et tredimensionalt rum« (309).

Denne betragtning er ud fra den direkte og ikke forvirrede machismes synspunkt, som Mach åbent forsvarede i 1872, absolut ube-

stridelig: Når man ikke kan sanse molekylerne, atomerne, kort sagt de kemiske elementer, så er de altså »blot tænkte ting« (das bloss Gedachte). Og da det nu er sådan, og da nu rum og tid ikke har nogen objektivt-real betydning, da er det klart, at det absolut ikke er obligatorisk at forestille sig atomerne *rumligt!* Lad fysikken og kemien »begrænse sig« til det tredimensionale rum, i hvilket materien bevæger sig, – alligevel kan man for at forklare elektriciteten søge dens elementer i et rum, der *ikke* har tre dimensioner!

Det er forståeligt, at vore machister omgås denne Machs absurditet med en vis forsigtighed, skønt han gentager den i 1906 (»Erkenntnis und Irrtum«, 2. udg., s. 418), for de måtte da med al skarphed stille spørgsmålet om det idealistiske og materialistiske syn på rummet, uden omsvøb og uden forsøg på at »forsone« modsætningerne. Det er lige så forståeligt, at en af førerne for immansenfilosoffernes skole, Anton von Leclair, allerede dengang, i halvfjerdserne, da Mach endnu var fuldstændig ukendt og endda stødte på de »ortodokse fysikers« nægtelse af at trykke hans artikler, *af alle kræfter* greb fat i *netop denne* betragtning hos Mach som en fremragende afsværgelse af materialismen og anerkendelse af idealismen! For dengang havde Leclair endnu ikke opfundet eller ikke hentet den »nye« benævnelse »immanensskolen« hos Schuppe og Schubert-Soldern eller J. Rehmke, men kaldte sig *uden omsvøb – kritisk idealist**. Denne utvetydige forsvarer af fideismen, som han præker direkte i sine filosofiske værker, udråbte øjeblikkelig for disse betragtninger Mach til en stor filosof, en »revolutionær i ordets bedste betydning« (s. 252), og han havde fuldstændig ret. Machs betragtninger er overgang fra naturvidenskabens lejr til fideismens lejr. Naturvidenskaben søgte, søger og finder såvel i 1872 som i 1906 – i hvert fald føler den sig frem til – elektricitetsens atom, elektronen, i det tredimensionale rum. Naturvidenskaben nærer ingen tvivl om, at det stof, den udforsker, intetsteds eksisterer på anden måde end i det tredimensionale rum, og følgelig eksisterer også dette stofs partikler, selv om de er så små, at vi ikke kan se dem, »nødvendigvis« i det samme tredimensionale rum. I de mere end tre årtier, der er gået siden 1872, har videnskaben gjort gigantiske, svimlende fremskridt i spørgsmålet om materiens opbygning, og det materialistiske syn på rum og tid er vedblevet at være »uskadeligt«, d.v.s. fortsat i overensstemmelse med natur-

* *Anton von Leclair*: »Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik«, Prag, 1879.

videnskaben, og Machs og kompagnis modsatte opfattelse var en »skadelig« prisgivelse af positioner til fideismen.

I sin »Mechanik« forsvarer Mach de matematikere, der undersøger spørgsmålet om tænkelige rum med n dimensioner, mod beskyldningen for, at de gør sig skyldige i »uhyrlige« konklusioner af deres undersøgelser. Forsvaret er utvivlsomt fuldt berettiget, men se engang, hvilken *erkendelsesteoretisk* stilling, Mach indtager i dette forsvar. Den nyeste matematik – siger Mach – har rejst et meget vigtigt og nyttigt spørgsmål om et rum med n dimensioner som et tænkeligt rum, men kun det tredimensionale rum forbliver »et virkelig tilfælde« (ein wirklicher Fall)« (3. udg., s. 483-485). Derfor er det forgæves, når »mangen teolog, der var i forlegenhed med at få anbragt helvede og spiritisterne ligeledes« gerne vil udnytte den fjerde dimension for deres formål (samme sted).

Udmærket! Mach ønsker ikke at komme i selskab med teologer og spiritister. Men hvormed afgrænser han sig fra dem i sin *erkendelsesteori*? Med at kun det tredimensionale rum er *virkeligt*! Men hvad for et forsvar mod teologer og co. kan det give, hvis man ikke anerkender, at rum og tid er en objektiv realitet? Det betyder jo, at man benytter sig af den metode stiltiende at låne hos materialismen, når man skal tage afstand fra spiritisterne. For materialisterne, der anerkender den virkelige verden, materien, vi sanser, som en *objektiv* realitet, har ret til heraf at slutte, at alle menneskelige opfindelser, uanset til hvilke formål, der går ud over tidens og rummets grænser, *ikke er virkelige*. Men I, mine herrer machister, benægter i jeres kamp mod materialismen den objektive realitets »virkelighed«, og smugler den atter hemmeligt ind, når der må kæmpes mod den konsekvente, til det sidste uforfærdede og åbne idealisme! Hvis der ikke er andet i det forholdsbestemte, *relative* tids- og rumbegreb end relativiteten, hvis der ikke er nogen objektiv (= uafhængigt af både mennesket og menneskeheden) realitet, der genspejler sig i disse relative begreber, hvorfor skulle menneskeheden, hvorfor skulle menneskehedens flertal så ikke have ret til begreber om væsener uden for tid og rum? Hvis Mach har ret til at søge elektricitetens atomer eller atomer i det hele taget *uden for* det tredimensionale rum, hvorfor skulle menneskehedens flertal så ikke have ret til at søge atomer eller moralens grundlag *uden for* det tredimensionale rum?

»Der har endnu ikke været nogen jordemoder«, skriver Mach samme sted, »der har hjulpet til en fødsel i den fjerde dimension«.

Et udmærket argument – men kun for dem, der i praksiskriteriet ser en bekræftelse på den *objektive* sandhed, vor sanselige verdens *objektive* realitet. Hvis vore sanseindtryk giver os et objektivt sandt billede af den ydre verden, der eksisterer uafhængigt af os, da er dette argument med henvisning til jordemoderen, med henvisningen til hele den menneskelige praksis brugbart. Men da duer hele machismen som filosofisk retning ikke til noget som helst.

»Men jeg håber«, fortsætter Mach med henvisning til sit værk fra 1872, »at ingen vil betale omkostningerne ved en spøgelseshistorie (die Kosten einer Spukgeschichte) med det, jeg har tænkt, sagt og skrevet derom«.

Man kan ikke håbe på, at Napoleon ikke døde den 5. maj 1821. Man kan ikke håbe på, at machismen ikke vil tjene til gavn for »spøgelseshistorier«, når den allerede har tjent og vedbliver at tjene immanensfilosofferne!

Ja, og ikke blot immanensfilosofferne, som vi skal se senere. Den filosofiske idealisme er kun en forklædt, pyntet spøgelseshistorie. Men lad os se på empiriokriticismens engelske og franske repræsentanter, der er mindre forskruede end de tyske repræsentanter for denne filosofiske strømning. Poincaré siger, at rum- og tidsbegreberne er relative, og at følgelig (for ikke-materialisterne er dette virkelig »følgelig«) »ikke naturen giver (eller pånøder, impose) os dem« (disse begreber), »men vi giver naturen dem, fordi vi finder dem bekvemme« (1. c. s. 6).

Gør dette da ikke de tyske kantianeres henrykkelse berettiget? Bekræfter det da ikke Engels' erklæring, at enhver konsekvent filosofisk lære må tage enten naturen eller menneskets tænkning som det primære?

Den engelske machist Karl Pearsons anskuelser er helt entydige.

»Vi kan ikke hævde«, siger han, »at rum og tid har en real eksistens; de befinder sig ikke i tingene, men i vor måde (our mode) at opfatte tingene på« (1. c., s. 184).

Det er direkte og åben idealisme.

»Ligesom rummet er tiden en af de metoder (bogstaveligt: planer, plans), hvormed denne store sorteringsmaskine, som den menneskelige erkendelsesevne er, ordner (arranges) sit materiale« (samme sted).

K. Pearsons endelige konklusion, som han efter sin sædvane fremstiller i præcise og klare teser, lyder:

»Rum og tid er ikke realiteter i fænomenernes verden (phenomenal world), men metoder (modi, modes), hvormed vi opfatter tingene. De er

hverken uendelige eller uendeligt delelige, idet de i deres væsen (essentially) er begrænset af vore perceptioners indhold« (s. 191, konklusioner af kapitel V om rum og tid).

Den hæderlige og ærlige fjende af materialismen, Pearson, som – skal vi gentage – Mach gentagne gange udtrykker sin fuldstændige enighed med, og som direkte taler om sin enighed med Mach – sammenflikker ikke et særligt udhængsskilt for sin filosofi, men nævner uden mindste omsvøb de klassikere, hos hvem han henter sin filosofiske linje: Hume og Kant (s. 192)!

Og mens der i Rusland fandtes naive mennesker, der troede på, at machismen havde givet en »ny« løsning på spørgsmålet om rum og tid, så har på den ene side naturforskerne og på den anden side også de idealistiske filosoffer i den engelske litteratur straks og helt præcist taget stilling til machisten K. Pearson. Her er for eksempel en udtalelse af biologen Lloyd Morgan: »Naturvidenskaben som sådan betragter fænomenernes verden som ydre i forhold til iagttagernes forstand, som uafhængig af den«, mens professor Pearson indtager et »idealistisk standpunkt«*.

»Naturvidenskaben har som videnskab efter min mening al grund til at behandle rum og tid som rent objektive kategorier. Biologen har, tror jeg, ret til at betragte organismernes fordeling i rummet, geologen – ret til at betragte deres fordeling i tiden uden at opholde sig ved at forklare læseren, at det kun drejer sig om sanselige perceptioner, om opsamlede sanselige perceptioner, om bestemte former for perceptioner. Alt dette kan måske være godt, men ikke på sin plads i fysikken og biologien« (s. 304).

Lloyd Morgan er en repræsentant for den agnosticisme, som Engels kaldte for »skamfuld materialisme«, og hvor »forsonende« denne filosofis tendenser end er, har det dog været den umuligt at forsonere Pearsons synspunkter med naturvidenskaben. Hos Pearson forekommer »forstanden først i rummet og derpå rummet i forstanden«, siger en anden kritiker**.

»Der kan ikke være tvivl om«, svarede K. Pearsons forsvarer R. J. Ryle, »at den lære om rum og tid, der er knyttet til Kants navn, er den idealistiske teoris vigtigste positive opfindelse for den menneskelige erkendelse siden biskop Berkeleys tid. Og et af de mest bemærkelsesværdige træk ved Pearsons »Grammar of Science« består i, at vi her måske for første gang i en engelsk videnskabsmands værk også finder en fuldstændig anerkendelse af grundsandheden i Kants lære og en kort, men klar fremstilling af den...«***.

* »Natural Science«⁵⁵, vol. I, 1892, s. 300.

** J. M. Bentley om Pearson i »The Philosophical Review«⁵⁶, vol. VI, 5. 1897, sept., s. 523.

*** R. J. Ryle om Pearson i »Natural Science«, Aug. 1892, s. 454.

Således er der i England hverken hos machisterne selv, hos deres modstandere i naturforskernes lejr eller hos deres tilhængere i de filosofiske specialisters lejr *blot skygge af tvivl* med hensyn til den idealistiske karakter af Machs lære i spørgsmålet om tid og rum. Kun nogle russiske forfattere, der ønsker at være marxister, »opdagede det ikke«.

»Mange af Engels' enkeltsynspunkter«, skriver for eksempel V. Basarov i »Essays«, s. 67, »for eksempel hans forestilling om det 'rene' rum og den 'rene' tid, er nu allerede forældede«.

Ja hvorfor ikke! Materialisten Engels' synspunkter er forældede, men idealisten Pearsons og den forvirrede idealist Machs synspunkter er det allernyeste! Det mest kuriøse er her, at Basarov slet ikke tvivler på, at opfattelsen af rum og tid, nemlig anerkendelse eller fornægtelse af deres objektive realitet, kan henføres til »enkeltsynspunkterne« i modsætning til »udgangspunktet for verdensanskuelsen«, som omtales i næste sætning hos denne forfatter. Her har vi et tydeligt eksempel på den »eklektiske tiggersuppe«, som Engels talte om, når det drejede sig om den tyske filosofi i firserne i forrige århundrede. For at stille »udgangspunktet« for Marx' og Engels' materialistiske verdensanskuelse op i modsætning til deres »enkeltsynspunkt« vedrørende tidens og rummets objektive realitet – det er en lige så himmelråbende meningsløshed, som hvis man ville stille »udgangspunktet« for Marx' økonomiske teori op i modsætning til hans »enkeltsynspunkt« vedrørende merværdien. At rive Engels' lære om tidens og rummets objektive realitet løs fra hans lære om forvandling af »tingene i sig selv« til »ting for os«, fra hans anerkendelse af den objektive og absolutte sandhed, nemlig: den objektive realitet, der er givet os i sanseindtrykket – fra hans anerkendelse af den objektive lovmæssighed, årsagssammenhæng og nødvendighed i naturen – det er det samme som at forvandle en helhedsfilosofi til en gang pærevælling. Basarov er som alle andre machister kommet på afveje, fordi han har forvekslet foranderligheden i de menneskelige begreber om tid og rum, deres overordentlig relative karakter, med uforanderligheden i den kendsgerning, at mennesket og naturen eksisterer i tid og rum, mens derimod væsener uden for tid og rum, skabt af præsteskrabet og opretholdt i indbildningskraften hos menneskehedens uvidende og forskræmte masser, er sygelig fantasi, den filosofiske idealismes griller, et udueligt produkt af et udueligt samfundssystem. For hver dag, der går, kan der ske og sker der faktisk en forældelse

af videnskabens lære om stoffernes opbygning, om fødens kemiske sammensætning, om atomet og elektronen, men der kan ikke ske nogen forældelse af den sandhed, at mennesket ikke kan ernære sig af tanker og føde børn alene ved platonisk kærlighed. Men en filosofi, der fornægter tidens og rummets objektive realitet er lige så stupid, indre rådden og falsk som fornægtelsen af disse endelige sandheder. Idealisternes og agnostikernes spidsfindigheder er i det store og hele lige så hykleriske, som farisæernes præken om platonisk kærlighed!

For at illustrere denne forskel mellem det relative i vore begreber om tid og rum – og det *absolutte* i modsætningen mellem den materialistiske og den idealistiske linje i det givne spørgsmål inden for erkendelsesteorien skal jeg anføre endnu et karakteristisk citat fra en af de meget gamle og meget rene »empiriokritikere«, nemlig humeisten Schulze-Aenesidemus, der i 1792 skrev:

»Hvis der sluttes fra beskaffenheden af forestillingerne og tankerne i os til beskaffenheden af sagen uden for os«, da er »rum og tid noget, der eksisterer, virkeligt og reelt uden for os (for man kan kun forestille sig legemernes tilværelse i et forhåndenværende (vorhandenen) rum og forandringernes eksistens kun i en forhåndenværende tid)« (1. c., s. 100).

Netop, ja! Humes tilhænger Schulze, der energisk forkaster materialismen og den mindste indrømmelse til den, opridser i 1792 forholdet mellem spørgsmålet om rum og tid og spørgsmålet om den objektive realitet uden for os netop sådan, som materialisten Engels opridser dette forhold i 1894 (det sidste forord af Engels til »Anti-Dühring« er skrevet den 23. maj 1894). Dette betyder ikke, at der ikke i de 100 år er sket nogen forandringer i vore forestillinger om tid og rum, at der ikke skulle være samlet et enormt nyt materiale om *udviklingen* af disse forestillinger (et materiale, som både Vorosjilov-Tjernov og Vorosjilov-Valentinov henviser til i deres angivelige modbevisning af Engels), – det betyder, at *forholdet* mellem materialisme og agnosticisme som filosofiske hovedlinjer ikke har kunnet ændre sig, uanset hvilke »nye« ord, vore machister har pyntet sig med.

Heller ikke Bogdanov har kunnet føje noget som helst andet end »nye« benævnelser til idealismens og agnosticismens gamle filosofi. Når han gentager Herings og Machs betragtninger vedrørende forskellen mellem det fysiologiske og geometriske rum eller sansesindtrykkenes rum og det abstrakte rum (»Empiriomonismen«, I, 26) – så gentager han helt og fuldt Dührings fejl. En sag er spørgsmålet om, hvordan man netop ved hjælp af menneskets forskellige

sanseorganer opfatter rummet, og hvordan der gennem en lang historisk udvikling udvikler sig et abstrakt rumbegreb af disse sanseindtryk – en helt anden sag er spørgsmålet, om der til disse menneskehedens sanseindtryk og begreber svarer en objektiv realitet, uafhængig af menneskeheden. Bogdanov »har ikke bemærket« dette sidste spørgsmål, selv om kun det er et filosofisk spørgsmål, i bunken af detailundersøgelser vedrørende det første spørgsmål og derfor har han ikke været i stand til klart at stille Engels' materialisme op mod Machs forvirring.

Tiden er ligesom rummet »en form for den sociale overensstemmelse mellem forskellige menneskers erfaringer« (samme sted, s. 34), deres »objektivitet« er »almengyldighed« (samme sted).

Det er forkert fra ende til anden. Også religionen, der udtrykker en social overensstemmelse i erfaring for størstedelen af menneskeheden, er almen gyldig. Men religionens lære, for eksempel om Jordens fortid og om verdens skabelse svarer ikke til nogen objektiv realitet. Videnskabens lære, at Jorden eksisterede, *før* noget som helst socialt, *før* menneskeheden, *før* den organiske materie, har eksisteret i en *bestemt* tid, i et i forhold til de andre planeter *bestemt* rum – til denne lære (skønt den lige så vel er relativ i hvert trin af videnskabens udvikling, som hvert trin af religionsudvikling er relativt) *svarer der* en objektiv realitet. Ifølge Bogdanov tilpasser de forskellige former for rum og tid sig til menneskenes erfaring og deres erkendelsesevne. I virkeligheden er det lige omvendt: vor »erfaring« og vor erkendelse tilpasser sig mere og mere det *objektive* rum og den *objektive* tid, idet de *genspejler* dem stadigt rigtigere og dybere.

6. Frihed og nødvendighed

På side 140-141 i »Essays« anfører A. Lunatjarskij Engels' betragtninger i »Anti-Dühring« om dette spørgsmål og tilslutter sig helt den »forbavsende præcise og rammende« karakteristik af sagen, som Engels giver på den pågældende »vidunderlige side«* i det nævnte værk.

Der er faktisk meget vidunderligt her. Og det mest »vidunderlige« er, at hverken A. Lunatjarskij eller den hob andre machister, der ønsker at være marxister, »har bemærket« den erkendelsesteoretiske betydning af Engels' betragtninger om frihed og nød-

* Lunatjarskij siger: »... vidunderlige side i den religiøse økonomi. Jeg siger sådan med risiko for at fremkalde et smil hos den ikke-religiøse læser«. Hvilke gode hensigter, De end har haft kammerat Lunatjarskij, så fremkalder Deres koketteri med religionen ikke smil, men afsky⁵⁷.

vendighed. Læst dem har de og skrevet dem af har de også, men de har ikke forstået et ord.

Engels skriver:

»Hegel var den første, der fremstillede forholdet frihed og nødvendighed rigtigt. For ham er friheden indsigten i nødvendigheden. *Blind* er nødvendigheden kun, *for så vidt den ikke bliver forstået*. Friheden ligger ikke i den drømte uafhængighed af naturlovene, men i erkendelsen af disse love og i den dermed givne mulighed for at lade dem virke planmæssigt til bestemte formål. Dette gælder både med henblik på den ydre naturs love og på dem, der regulerer menneskets egen legemlige og åndelige tilværelse – to klasser af love, som vi højst kan adskille fra hinanden i forestillingen, men ikke i virkeligheden. Viljens frihed vil derfor ikke sige andet end evnen til at kunne træffe beslutning med sagkundskab. Jo *friere* altså et menneskes dom er med hensyn til et bestemt spørgsmål, med desto større *nødvendighed* vil indholdet af denne dom være bestemt ... Frihed består altså i det på erkendelse af naturnødvendighederne baserede herredømme over os selv og over den ydre natur...« (s. 112-113 i femte tyske udgave).

Lad os analysere, på hvilke erkendelsesteoretiske præmisser hele denne betragtning er baseret.

For det første erkender Engels straks fra begyndelsen af sine betragtninger naturens love, den ydre naturs love, naturens nødvendighed, – d.v.s. alt det, som Mach, Avenarius, Petzoldt og co. kalder for »metafysik«. Hvis Lunatjarskij havde ønsket at tænke godt over Engels' »vidunderlige« betragtninger, ville han ikke have kunnet undgå at se hovedforskellen mellem den materialistiske erkendelsesteori og agnosticismen og idealismen, der benægter naturens lovmæssighed eller erklærer den for blot at være »logisk« o.s.v. o.s.v.

For det andet giver Engels sig ikke af med at udspekulere »definitioner« af frihed og nødvendighed, de skolastiske definitioner, som mest af alt beskæftiger de reaktionære professorer (af typen Avenarius) og deres elever (af typen Bogdanov). Engels tager menneskets indsigt og vilje på den ene side, naturens nødvendighed på den anden side, og i stedet for enhver bestemmelse, enhver definition siger han simpelthen, at naturens nødvendighed er det primære og menneskets vilje og indsigt det sekundære. Den sidste må – uundgåeligt og nødvendigvis – tilpasse sig den første; Engels betragter dette som i den grad indlysende, at han ikke spilder overflødige ord på at forklare sit synspunkt. Kun de russiske machister har kunnet *beklage sig* over Engels' almene bestemmelse af materialismen (naturen er det primære, bevidstheden det sekundære; husk på Bogdanovs »forundring« i denne anledning!) og

samtidig finde *en af Engels' enkeltanvendelser* af denne almene og grundlæggende bestemmelse »vidunderlig« og »forbavsende rammende«!

For det tredje tvivler Engels ikke på eksistensen af en »blind nødvendighed«. Han anerkender eksistensen af en nødvendighed, *der ikke er erkendt* af mennesket. Det ses soleklart af det citerede brudstykke. Men i øvrigt på hvilken måde kan mennesket da, ud fra machisternes synspunkt, *kende* til eksistensen af det, som han *ikke kender*? Kende til eksistensen af en ikke-erkendt nødvendighed? Er det da ikke »mystik«, er det ikke »metafysik«, er det ikke anerkendelse af »feticher« og »idoler«, er det ikke »den kantianske ting i sig selv, der ikke kan erkendes«? Hvis machisterne havde tænkt sig ind i sagen, ville de ikke have undgået at bemærke den *fuldstændige identitet* mellem Engels' betragtninger om erkendeligheden af tingenes objektive natur og om forvandlingen af »tingen i sig selv« til »tingen for os«, på den ene side, og hans betragtninger om den blinde, ikke-erkendte nødvendighed, på den anden side. Bevidsthedens udvikling hos hvert enkelt menneskeligt individ og udviklingen af hele menneskehedens viden viser os ved hvert skridt forvandlingen af den ikke-erkendte »ting i sig selv« til den erkendte »ting for os«, forvandlingen af den blinde ikke-erkendte nødvendighed, »nødvendigheden i sig selv«, til den erkendte »nødvendighed for os«. Erkendelsesteoretisk er der absolut ingen forskel mellem de to forvandlinger, idet hovedsynspunktet i begge tilfælde er det samme – nemlig: materialistisk, anerkendelse af den ydre verdens realitet og den ydre naturs love, idet både denne verden og disse love helt og holdent er erkendelige for mennesket, men aldrig kan blive helt udtømmende erkendt af det. Vi kender ikke naturens nødvendighed i vejrfænomenerne og for så vidt er vi uundgåeligt slaver af vejret. Men *uden at kende* denne nødvendighed, *ved vi*, at den eksisterer. Hvor har vi den viden fra? På samme måde, som vi har vor viden om, at tingene eksisterer uden for vor bevidsthed og uafhængigt af den, nemlig: fra udviklingen af vor viden, der millioner af gange viser hvert menneske, at ikke-viden erstattes af viden, når genstanden virker på vore sanseorganer og omvendt: viden forvandles til ikke-viden, når muligheden for en sådan påvirkning er ophævet.

For det fjerde anvender Engels i den citerede betragtning klart den »saltovitale« metode i filosofien, d.v.s. han *gør springet* fra teori til praksis. Ikke en eneste af de lærde (og tåbelige) filosofiprofessorer, som vore machister følger, tillader sig nogensinde sådanne

spring, der er vanærende for en repræsentant for den »rene videnskab«. Hos dem er erkendelsesteorien én ting, hvori man på den ene eller anden måde må udspekulere så spidsfindige »definitioner« som muligt, men praksis er noget helt andet. Hos Engels bryder den levende menneskelige praksis ind i selve erkendelsesteorien, idet den giver det *objektive* kriterium for sandheden: så længe vi ikke kender en naturlov, der eksisterer og virker uden og uden for vor bevidsthed, gør den os til slaver af den »blinde nødvendighed«. Så snart vi har erkendt denne lov, der (som Marx tusinde gange har gentaget) virker *uafhængigt* af vor vilje og af vor bevidsthed, er vi herrer over naturen. Herredømmet over naturen, der viser sig i menneskehedens praksis, er resultatet af den objektivt sande genspejling af naturens fænomener og processer i menneskets hoved, er bevist på, at denne genspejling (inden for rammerne af det, som praksis viser os) er objektiv, absolut, evig sandhed.

Hvad får vi nu som resultat? Hvert skridt i Engels' betragtninger, næsten bogstaveligt talt hver sætning, hver tese er fuldstændigt og udelukkende opbygget på den dialektiske materialismes erkendelsesteori, på præmisserne, der er et slag i ansigtet på hele det machistiske vrøvl om legemerne som komplekser af sanseindtryk, om »elementer«, om »sansenforestillingerernes sammenfald med den uden for os eksisterende virkelighed« o.s.v. o.s.v. Uden at lade sig genere det mindste af dette forlader machisterne materialismen, gentager (à la Berman) fortærskede platheder om dialektikken, men tager på samme tid med åbne arme imod *én* af anvendelserne af den dialektiske materialisme! De har øset deres filosofi af den eklektiske tiggersuppe, og de vedbliver at opvarte læseren med den. De tager en bid agnosticisme og en dråbe idealisme hos Mach, blander det med en lille stump dialektisk materialisme hos Marx og fremstammer, at dette sammensurium er en *videreudvikling* af marxismen. De tror, at det er en ren tilfældighed, når Mach, Avenarius, Petzoldt og alle deres øvrige autoriteter ikke har forstået det ringeste af Hegels og Marx' løsning af spørgsmålet (om frihed og nødvendighed): måske kan de have forsømt at læse en eller anden side i en eller anden lille bog, men der kan slet ikke være tale om, at disse »autoriteter« var og er forblevet komplette ignoranter vedrørende det *virkelige* fremskridt i filosofien i det 19. århundrede, var og er forblevet filosofiske obskurantister.

Tag en betragtning hos en sådan obskurantist, den overordentlig ordinerede professor i filosofi ved universitetet i Wien, Ernst Mach:

Rigtigheden af determinismens eller indeterminismens standpunkt lader sig ikke bevise. Kun en fuldendt eller bevisligt umulig videnskab kunne afgøre dette. Det drejer sig her netop om forudsætninger, som man fremfører (man heranbringt) til betragtningen af tingene, alt eftersom man tilskriver forskningens resultater eller dens fejlslag en større subjektiv vægt (subjektives Gewicht). Men under forskningen er enhver tænker nødvendigvis teoretisk determinist«. (»Erkenntnis und Irrtum«, 2. tyske udg., s. 282-283).

Er dette da ikke obskurantisme, når den rene teori omhyggeligt af spærres fra praksis? Når determinismen begrænses til »forskningens« område, men spørgsmålet på områder som moral, samfundsmæssig virksomhed, på alle andre områder end inden for »forskningen« overlades til en »subjektiv« vurdering? I mit studerekammer, siger den lærde pedant, er jeg determinist, men at en filosof skulle bekymre sig om en helhedsverdensanskuelse omfattende både teori og praksis og byggende på determinismen kan ikke komme på tale. Mach kommer med sådanne banaliteter, fordi spørgsmålet om forholdet mellem frihed og nødvendighed teoretisk står fuldstændig uklart for ham.

»... Enhver ny opdagelse afdækker mangler i vor indsigt, afslører en hidtil upåagtet rest af afhængigheder...« (283).

Fremragende! Men er så også denne »rest« netop »tingen i sig selv«, som vor bevidsthed genspejler stadigt dybere? Nej da:

»... Således må altså også den, der i teorien repræsenterer en ekstrem determinisme, praktisk alligevel forblive indeterminist...« (283).

Se så er det fordelt som mellem brødre*: teorien til professorerne, praksis til teologerne! Eller: i teorien objektivisme (d.v.s. »blufærdig« materialisme), i praksis »den subjektive metode i sociologien«⁵⁸. Det er ikke mærkeligt, at det russiske småborgerskabs ideologer, narodnikkerne, fra Lesevitj til Tjernov, sympatiserer med denne banale filosofi. Men det er højst bedrøveligt, at folk, der Ønsker at være marxister, har ladet sig henrive af noget så absurd mens de blufærdigt kaster slør over Machs allermest tåbelige konklusioner.

Men i spørgsmålet om viljen begrænser Mach sig ikke til forvirring og halvfærdig agnosticisme, men går langt videre:

... »Vor sult«, læser vi i »Mechanik«, er ikke så væsentligt forskellig fra svovlsyrens stræben efter zink, og vor vilje ikke så meget forskellig fra

* Mach i »Mechanik«: »De religiøse meninger forbliver hvert menneskes *helt egen privatsag*, så længe han ikke bliver påtrængende med disse og ikke overfører dem til ting, der hører hjemme for et andet forum«. (S. 434 i den franske oversættelse).

stenens tryk på underlaget«. »Vi vil da« (d.v.s. med en sådan opfattelse) »atter føle os naturen nærmere, uden at vi har nødig at opløse os selv til en for os ufattelig støvsky af molekyler ejheller naturen til et system af spøgelsesskikkelser.« (S. 434 i den fr. oversættelse).

Altså har vi ikke brug for materialismen («støvskyen af molekyler« eller elektroner, d.v.s. anerkendelsen af den materielle verdens objektive realitet), der er heller ikke brug for en idealisme, der betragter verden som en »anden væren« af ånden, men en idealisme, der anerkender verden som *vilje*, er mulig! Vi befinder os hævet ikke blot over materialismen, men også over »en eller anden« Hegels idealisme, hvorimod vi ikke har noget imod at kokettere med en idealisme i Schopenhauers ånd! Vore machister, der anlægger en mine af krænket uskyldighed ved hver påmindelse om Machs beslægtethed med den filosofiske idealisme, har også her foretrukket simpelthen at tie stille om dette kildne punkt. I den filosofiske litteratur er det imidlertid vanskeligt at finde nogen fremstilling af Machs synspunkter, hvori hans hældning til Willensmetaphysik, d.v.s. til voluntaristisk idealisme, ikke anføres. J. Baumann har henvist hertil*. Og machisten H. Kleinpeter, der modsiges ham, har ikke tilbagevist dette punkt, men erklærer, at Mach naturligvis »står Kant og Berkeley nærmere end den i naturvidenskaben herskende metafysiske empirisme« (d.v.s. den spontane materialisme; samme sted, Bd. 6, s. 87). Det samme påpeger også E. Becher, der bemærker, at når Mach nogle steder anerkender den voluntaristiske metafysik og andre steder tager afstand fra den, så viser dette blot hans terminologis vilkårlighed; i virkeligheden er Machs beslægtethed med den voluntaristiske metafysik ubestridelig**. Også Lucka bekræfter, at denne voluntaristiske metafysik (d.v.s. idealisme) er iblandet »fænomenologi« (d.v.s. agnosticisme)***. Nøjagtig det samme påpeger W. Wundt****. Også i håndbog over den nyeste filosofis historie af Überweg-Heinze konstateres det, at Mach er fænomenalist, der »ikke er fremmed for en voluntaristisk metafysik«*****.

Kort sagt, Machs eklekticisme og hans hældning til idealismen står klar for alle, dog altså med undtagelse af de russiske machister.

* »Archiv für systematische Philosophie«, 1898, II, Bd. 4, s. 63. Artikel om Machs filosofiske anskuelse.

** *Erich Becher*. »The Philosophical Views of E. Mach« i »Philosophical Review«, vol. XIV, 5, 1905, pp. 536, 546, 547, 548.

*** *E. Lucka*. »Das Erkenntnisproblem und Machs »Analyse der Empfindungen« i »Kantstudien«, Bd. VIII, 1903, s. 400.

**** »Systematische Philosophie«, Leipzig, 1907, s. 131.

***** »Grundriss der Geschichte der Philosophie«, Bd. 4, 9. Auflage, Berlin, 1903. s. 250.

Kapitel IV

DE FILOSOFISKE IDEALISTER SOM EMPIRIOKRITICISMENS KAMPFÆLLER OG ARVTAGERE

Vi har hidtil betragtet empiriokriticismen isoleret. Vi vil nu se på den i den historiske udvikling, i dens sammenhæng med og gensidige forhold til andre filosofiske retninger. I første række rejser sig her spørgsmålet om Machs og Avenarius' forhold til Kant.

1. Kritikken af kantianismen fra venstre og fra højre

Både Mach og Avenarius trådte ind på den filosofiske arena i halvfjerdsene i det forrige århundrede, da det var på mode i de tyske professorkredse at råbe: »Tilbage til Kant!« Begge de to grundlæggere af empiriokriticismen gik netop ud fra Kant i deres filosofiske udvikling.

»Hans« (Kants) »kritiske idealisme var«, skriver Mach, »hvad jeg anerkender i største taknemmelighed, udgangspunktet for hele min kritiske tænkning. Men det var umuligt for mig at bevare denne. Jeg nærmede mig tværtimod meget snart atter Berkeleys anskuelse«, og derpå »kom jeg til opfattelser, der er beslægtet med Humes ... Også i dag må jeg stadig betragte Berkeley og Hume som langt konsekventere tænkere end Kant« (»Analyse der Empfindungen«, s. 292).

Således indrømmer Mach med al bestemthed, at han begyndte med Kant og derpå fulgte Berkeleys og Humes linje. Lad os se på Avenarius.

I sit »Prolegomena zu einer »Kritik der reinen Erfahrung«« (1876) bemærker Avenarius allerede i forordet, at ordene »Kritik af den rene erfaring« henviser til hans forhold til den Kant'ske »Kritik af den rene fornuft« »og, naturligvis, til et modsætningsforhold« til Kant (s. IV, udgaven af 1876). Hvori består dette

Avenarius' modsætningsforhold til Kant? I at Kant efter Avenarius' mening ikke tilstrækkeligt har »renset erfaringen«. Det er netop denne »rensning af erfaringen«, Avenarius behandler i sit »Prolegomena« (§§ 56, 72 og mange andre). Hvad er det, Avenarius »renser« den kantianske lære om erfaringen for? For det første for apriorismen.

»Derimod turde spørgsmålet«, siger han i paragraf 56, »om man ikke ligeledes skulle fjerne påvirkningen fra de aprioriske forstandsbegreber fra det erfarede indhold og dermed frembringe den fortrinsvis *rene erfaring*, så vidt jeg ved, være rejst som sådant for første gang her.«

Vi har allerede set, at Avenarius på denne måde »rensede« kantianismen for anerkendelse af nødvendigheden og årsagssammenhængen.

For det andet renser han kantianismen for anerkendelse af substansen (§ 95), d.v.s. for tingen i sig selv, der efter Avenarius' mening »ikke er medgivet i det virkeligt erfarede materiale, men først er lagt ind i dette gennem den erfarendes tænkning«.

Vi skal straks se, at denne Avenarius' definition af sin filosofiske linje helt og fuldt falder sammen med Machs definition og kun adskiller sig ved udtryksmådens svulstighed. Men først er det nødvendigt at bemærke, at det er *direkte usandhed*, når Avenarius siger, at han angiveligt i 1876 for første gang rejste spørgsmålet om »rensning af erfaringen«, d.v.s. rensning af den kantianske lære for apriorismen og for anerkendelsen af tingen i sig selv. I virkeligheden skabte udviklingen af den tyske klassiske filosofi øjeblikkelig efter Kant en kritik af kantianismen *netop i den retning*, Avenarius har ført den. Denne retning er repræsenteret i den tyske klassiske filosofi af Schulze-Aenesidemus, en tilhænger af den hume'ske agnosticisme, og af J. G. Fichte, en tilhænger af berkeleyanismen, d.v.s. af den subjektive idealisme. I 1792 kritiserede Schulze-Aenesidemus *netop* Kant for at have antaget apriorismen (1. c., s. 56, 141 o.a.) og tingen i sig selv. Vi skeptikere eller tilhængere af Hume, sagde Schulze, forkaster tingen i sig selv som gående »ud over enhver erfarings grænser« (s. 57). Vi forkaster *åen objektive viden* (25); vi benægter, at rum og tid reelt eksisterer uden for os (100); vi bestrider tilstedeværelsen af nødvendighed (112), af årsagssammenhæng, af kræfter o.s.v. i erfaringen (113). Man kan ikke tilskrive dem »realitet uden for vore forestillinger« (114). Kant beviser aprioriteten »dogmatisk«, idet han siger, at da vi ikke kan tænke på anden måde, så betyder det, at der er en apriorisk tænkningens lov. »Man har i umindelige

tider i filosofien benyttet sig af denne slutning«, svarer Schulze Kant, »for at påvise den objektive natur af det, der forefindes uden for vore forestillinger« (141). Når man ræsonnerer sådan, kan man tilskrive tingene i sig selv årsagssammenhæng (142). »At objektive genstandes indvirkning på os frembringer forestillinger, erfarer vi jo aldrig (erfahren wir ja niemals)«, og Kant har overhovedet ikke bevist, at »dette noget« (der befinder sig uden for fornuften) »må betragtes som en fra gemyttet (Gemüte) forskellig ting i sig selv. Men nu kan man også tænke sig gemyttet som den *eneste* grund til al vor erkendelse« (265). Kants kritik af den rene fornuft »lægger altså den sætning til grund for sine spekulationer, at al erkendelse begynder med objektive genstandes virkning på gemyttet (Gemüt) og bestrider selv bagefter denne sætnings sandhed og realitet« (266). Kant har ikke på noget punkt modbevist idealisten Berkeley (268-272).

Det ses heraf, at Hume-tilhængeren Schulze afviser den kantianske lære om tingen i sig selv som inkonsekvent indrømmelse til materialismen, d.v.s. til den »dogmatiske« påstand, at der til sansendrykkene svarer en objektiv realitet, eller anderledes udtrykt: at vore forestillinger affødes af indvirkningen af objektive (uafhængige af vor bevidsthed) genstande på vore sansorganer. Agnostikeren Schulze retter bebrejdelser mod agnostikeren Kant, fordi anerkendelsen af tingen i sig selv strider mod agnosticismen og fører til materialismen. På samme måde, blot endnu mere energisk, kritiserer den subjektive idealist Fichte Kant, idet han siger, at Kants anerkendelse af tingen i sig selv, uafhængig af vort *Jeg*, er »realisme« (Werke, I, s. 483), og at Kant ikke skelner »klart« mellem »realisme« og »idealisme«. Fichte ser en skrigende inkonsekvens hos Kant og kantianerne i, at de tillader tingen i sig selv som »grundlag for en objektiv realitet« (480) og således kommer i strid med den kritiske idealisme. »Jeres jordklode hviler på den store elefant«, tilråber Fichte de realistiske fortolkere af Kant, »og den store elefant hviler på jordkloden. Jeres ting i sig selv, der kun er en tanke, skal indvirke på Jeg'et!« (483).

Avenarius tog således grundigt fejl, da han bildte sig ind, at han »for første gang« foretog en »rensning af erfaringen« hos Kant for apriorismen og for tingen i sig selv, og at han dermed skulle have skabt en »ny« retning i filosofien. I virkeligheden fortsatte han Humes og Berkeleys, Schulze-Aenesidemus' og J. G. Fichtes *gamle* linje. Avenarius forestillede sig, at han »rensedede erfaringen« i det hele taget. I virkeligheden *rensedede* han kun

agnosticismen for kantianisme. Han kæmpede ikke mod Kants agnosticisme (agnosticisme er benægtelse af den objektive realitet, der er givet os i sanseindtrykkene), men *for en renere agnosticisme*, for fjernelse af den mod agnosticismen stridende antagelse hos Kant, at der findes en ting i sig selv, om end uerkendelig, intelligibel, hinsidig, – at der er nødvendighed og årsagssammenhæng, om end apriorisk, givet i tænkningen og ikke i den objektive virkelighed. Han kæmpede ikke mod Kant *fra venstre*, som materialisterne kæmpede mod Kant, men *fra højre*, sådan som skeptikerne og idealisterne kæmpede mod Kant. Han bildte sig ind, at han gik fremad, men i virkeligheden gik han tilbage, til det program for kritik mod Kant, som Kuno Fischer i en omtale af Schulze-Aenesidemus så rammende kendetegnede med ordene:

»Kritikken af den rene fornuft, efter at fornuften er trukket fra« (d.v.s. apriorismen) »er skepticisme. Kritikken af den rene fornuft, efter at tingen i sig selv er trukket fra, er berkeleyansk idealisme« (»Geschichte der neueren Philosophie«, ty. udg. 1869, Bd. V, s. 115).

Her er vi nået frem til en af de mest kuriøse episoder i hele vor »machiade«, hele de russiske machisters felttog mod Engels og Marx. Bogdanovs og Basarovs, Jusjkevitsjs og Valentinovs nyeste opdagelse, som de udbasunerer i tusind varianter, består i, at Plekhanov gør et »ulyksaligt forsøg på at forlige Engels med Kant ved hjælp af en kompromisagtig, lige netop erkendelig ting i sig selv« (»Essays«, s. 67, o.s.f.). Denne vore machisters opdagelse åbner os en i sandhed bundløs afgrund af ugudelig forvirring, den uhyrligste mangel på forståelse både af Kant og af hele forløbet af den tyske klassiske filosofis udvikling.

Det grundlæggende træk ved Kants filosofi er forsoningen af materialismen med idealismen, dens kompromis mellem dem, dens sammenstyknings af forskelligartede, hinanden modsigende filosofiske retninger i ét system. Når Kant godkender, at der til vore forestillinger modsvarer noget uden for os, en ting i sig selv – så er Kant her materialist. Når han erklærer denne ting i sig selv for at være uerkendelig, transcendent, hinsidig, optræder Kant som idealist. Ved at anerkende erfaringen, sanseindtrykkene som eneste kilde til vor viden leder Kant sin filosofi ind på sensualismens baner og gennem sensualismen under visse betingelser også ind på materialismens. Ved at anerkende en aprioritet for rum, tid, årsagssammenhæng o.s.v. leder Kant sin filosofi i retning af idealismen. Grundet på denne halvhed hos Kant har både de konsekvente materialister og de konsekvente idealister (og tillige »rene« agno-

stikere, hume'ister) ubønhørligt ført kamp mod ham. Materialisterne bebrejdede Kant hans idealisme, tilbageviste de idealistiske træk i hans system og påviste, at tingen i sig selv kan erkendes og ikke er hinsidig, at der ikke er nogen principiel forskel mellem den og dens fremtrædelsesform, at det er nødvendigt at uddrage årsagssammenhængen o.s.v. ikke af aprioriske love for tænkningen, men af den objektive virkelighed. Agnostikerne og idealisterne bebrejdede Kant hans godkendelse af tingen i sig selv som en indrømmelse til materialismen, »realismen« eller den »naive realisme«, idet agnostikerne foruden tingen i sig selv også forkastede apriorismen, mens idealisterne krævede, at man ud fra den rene tænkning ikke alene konsekvent skal udlede de aprioriske anskuelsesformer, men hele verden overhovedet (idet de udvidede den menneskelige tænkning til et abstrakt *Jeg* eller til en »absolut idé« eller til en universal *vilje* o.s.v., o.s.v.). Og nu begyndte vore machister, der »ikke bemærkede«, at som læremestre har de taget folk, der kritiserede Kant ud fra skepticisernes og idealismens synspunkt, at sønderrive deres klæder og strø aske på deres hoveder, da de stilledes over for skrækkelige personer, som kritiserede Kant *ud fra det diametralt modsatte synspunkt*, idet de vendte sig mod selv de mindste elementer af agnosticisme (skepticisme) og idealisme i Kants system, og påviste, at tingen i sig selv er objektiv real, fuldt ud kan erkendes, ikke er hinsidig, ikke på nogen måde adskiller sig principielt fra fremtrædelsesformen, men med hvert skridt i udviklingen af menneskets individuelle bevidsthed og af menneskehedens kollektive bevidsthed træder yderligere frem som forekommende fænomen. Vagt i gevær! – råbte de, – det er en utilstadelig sammenblanding af materialisme og kantianisme!

Når jeg læser vore machisters forsikringer om, at de kritiserer Kant langt mere konsekvent og energisk end nogen forældet materialist, forekommer det mig altid, som om Purisjkevitj havde forvildet sig ind i vort selskab og råbte: Jeg har kritiseret kadetterne langt mere konsekvent og energisk⁵⁹ end I, mine herrer marxister! Det skal ikke bestrides, hr. Purisjkevitj, at politisk konsekvente folk ud fra diametralt modsatte synspunkter kan og altid vil kritisere kadetterne, men det bør alligevel ikke glemmes, at I har kritiseret kadetterne for, at de er *alt* for demokratiske, men vi har kritiseret dem for, at de ikke er nok demokratiske. Machisterne kritiserer Kant, fordi han er alt for meget materialist, men vi kritiserer ham, fordi han ikke er nok materialist. Machisterne kritiserer Kant fra højre, men vi fra venstre.

I den klassiske tyske filosofis historie kan hume'isten Schulze

og den subjektive idealist Fichte tjene som modeller på den første slags kritik. Som vi allerede har set, bestræber de sig for at luge de »realistiske« elementer ud af kantianismen. Ganske som Schulze og Fichte kritiserede Kant selv, således blev de tyske nykantianere i sidste halvdel af det 19. århundrede kritiseret af de hume'istiske empiriokritikere og de subjektiv-realistiske immanensfilosoffer. Hume's og Berkeleys linje optrådte nu blot i en let fornyet ord-forklædning. Mach og Avenarius bebrejdede ikke Kant, at han ser utilstrækkeligt realistisk, utilstrækkeligt materialistisk på tingen i sig selv, men at han godkender dens eksistens; – ikke at han afslår at udlede årsagssammenhængen og nødvendigheden i naturen af den objektive virkelighed, men at han i det hele taget godkender nogen som helst årsagssammenhæng og nødvendighed (ud over måske den rent »logiske«). Immanensfilosofferne fulgte empiriokritikerne op og kritiserede også Kant ud fra et hume'istisk og berkeleyansk synspunkt. For eksempel bebrejdede Leclair i 1879 i det samme værk, hvori han roste Mach som en fremragende filosof, Kant for den »inkonsekvens og eftergivenhed (Connivenz) i retning af realismen«, der kom til udtryk i begrebet »*tingen i sig selv*«, dette »nominelle levn (Residuum) fra den vulgære realisme« (Der Real. der mod. Nat. etc., s. 9*). Leclair kalder materialismen vulgær realisme »for at sige det mere pebret«.

»Efter vor mening«, skrev Leclair, »må alle bestanddele af den Kant'ske teori, der hælder til realismus vulgaris' side, overvindes og opløses som inkonsekvenser og som vanskabte (zwitterhafte) produkter« (41). »Inkonsekvenserne og modsigelserne« i Kants lære udspringer »af sammenblandingen (Verquickung) af den idealistiske kriticisme med de ikke overvundne levn af realistisk dogmatik« (170).

Leclair kalder materialismen for realistisk dogmatik.

En anden immanensfilosof, Johannes Rehmke, bebrejdede Kant, at han med tingen i sig selv *afgrænsede sig i realistisk retning* fra Berkeley (Johannes Rehmke: »Die Welt als Wahrnehmung und Begriff«, Berlin 1880, s. 9).

»Kants filosofiske virksomhed havde væsentligt en polemisk karakter; med tingen i sig selv vendte han sig mod den tyske rationalisme« (d.v.s. mod den gamle fideisme fra det 18. århundrede), »med den rene anskuelse mod den engelske empirisme« (25). »Jeg ville sammenligne den Kant'ske 'ting i sig selv' med den ubevægelige klap over en faldgrube:

* »Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik«, s. 9. – Red.

tingen ser uskyldig og sikker ud, man vover sig ud på den, og pludselig synker man i den afgrund, der hedder *verden i sig selv*« (27).

Det er altså derfor, Machs og Avenarius' kampfæller, immanensfilosofferne, ikke kan lide Kant: fordi han hist og her nærmer sig materialismens »afgrund«.

Og så nogle eksempler på kritik af Kant fra venstre. Feuerbach retter ikke bebrejdelser mod Kant for »realisme«, men for *idealisme*, idet han kalder hans system for »idealisme på grundlag af empirisme« (Werke, II, 296).

Her er en særlig vigtig betragtning om Kant hos Feuerbach: Kant siger:

»Hvis vi betragter genstanden for sansningen blot som fremtrædelsesformer, indrømmer vi hermed dog tillige, at der ligger en ting i sig selv til grund for dem, selv om vi ikke straks kender til, hvordan den er beskaffen i sig selv, men kun dens fremtrædelsesform, d.v.s. den måde, hvorpå vore sanser bliver påvirket (affiziert) af dette ubekendte noget. Forstanden indrømmer altså, netop ved at antage fremtrædelsesformer, også eksistensen af ting i sig selv, og for så vidt kan vi sige, at forestillingen om sådanne forekomster (Wesen), der ligger til grund for fremtrædelsesformerne, altså blotte forstandsmæssige forekomster (Verstandswesen), ikke blot er tilladelig, men også uundgåelig...«.

Feuerbach vælger et sådant sted hos Kant, hvor tingen i sig selv simpelthen betragtes som en tænkt ting, et tænkt væsen og ikke en realitet, og retter netop også hele sin kritik mod dette.

»... Genstandene for sansningen, for erfaringen«, siger han, »er altså blot en fremtræden for forstanden, ingen sandhed...«. »Og alligevel skal forstandsforekomsterne ikke være virkelige objekter for forstanden. Den Kant'ske filosofi er modsigelsen mellem subjekt og objekt, væsen og eksistens, tænkning og væren. Væsenet falder her i forstanden, eksistensen i sanserne. Eksistensen uden væsen« (d.v.s. eksistensen af fremtrædelsesformerne uden objektiv realitet) »er blot og bar fremtræden – det er de sanselige ting – væsen uden eksistens er blot og bar tanke – det er de forstandsmæssige forekomster, *noumena*; de bliver tænkt, men de mangler eksistens – i det mindste eksistens for os – objektivitet; de er tingene i sig selv, de sande ting, blot er de ingen virkelige ting ... Men hvilken modsigelse at skille sandheden fra virkeligheden, virkeligheden fra sandheden!« (Werke, II, s. 302-303).

Feuerbach bebrejder ikke Kant, at han godkender tingene i sig selv, men at han ikke godkender deres virkelighed, d.v.s. objektive realitet, at han betragter dem som blot en tanke, »forstandsmæssige forekomster« og ikke »væsener, der har eksistens«, d.v.s. er reale, virkeligt eksisterende. Feuerbach bebrejder Kant hans afvigelse fra materialismen.

»Den Kant'ske filosofi er en modsigelse«, skrev Feuerbach den 26. marts 1858 til Bolin, den »fører med uundgåelig nødvendighed enten til den Fichte'ske idealisme eller til sensualismen«. Den første konsekvens »tilhører fortiden«, den anden »nutiden og fremtiden« (Grün, 1. c., II, 49).

Vi har allerede set, at Feuerbach forsvarer den objektive sensualisme, d.v.s. materialismen. Igen at vende sig fra Kant tilbage til agnosticisme og idealisme til Hume og Berkeley er utvivlsomt *reaktionært* selv fra Feuerbachs synspunkt. Og hans begejstrede tilhænger, Albrecht Rau, der sammen med Feuerbachs gode egenskaber også har overtaget hans mangler, som blev overvundet af Marx og Engels, kritiserede Kant helt i sin lærers ånd:

»Kants filosofi er amfiboli« (tvetydighed), »den er både materialisme og idealisme, og i denne dens dobbeltnatur ligger nøglen til dens væsen. Som materialist eller empirist kan Kant ikke komme udenom at tilkende tingene uden for os eksistens (Wesenheit). Som idealist formåede han imidlertid ikke at befri sig fra den fordom, at sjælen er et fra de sanselige ting totalt forskelligt væsen. Der findes altså virkelige ting og en menneskelig ånd, der begriber disse ting. Men hvordan kommer nu denne ånd i berøring med de fra den helt forskellige ting? Udvejen er denne: ånden har visse erkendelser a priori, med hvis hjælp tingene må fremtræde, sådan som de fremtræder for den. At vi altså forstår tingene sådan, som vi forstår dem: det er vor skaben. For den i os levende ånd er jo guds ånd, og som denne skabte verden af intet, således gør menneskenes ånd tingene til noget, som disse ting i og for sig ikke er. Der garanteres de virkelige ting eksistens som »ting i sig selv«. Men Kant havde brug for sjælen, fordi udødeligheden var et moralsk postulat for ham. »Tingen i sig selv, mine herrer«, siger Rau henvendt til nykantianerne i det hele taget og til den forvirrede A. Lange, der forfalskede »materialismens historie« i særdeleshed, »er altså den ting, ved hvilken den Kant'ske idealisme adskiller sig fra Berkeleys: den danner broen fra idealisme til materialisme. – Det er min kritik af den Kant'ske filosofi, og lad den, der kan, omstøde den... For materialisten er skelen mellem erkendelser a priori og »tingen i sig selv« helt overflødig, da materie og ånd ikke er grundforskellige ting for ham, men kun to sider af en og samme ting, derfor behøver han heller ikke særlige kunstgreb for at bringe ånden i berøring med tingene«*.

Videre; som vi har set, retter Engels bebrejdelser mod Kant, fordi han er agnostiker, ikke fordi han fraviger den konsekvente agnosticisme. Engels' elev, Lafargue, polemiserede i år 1900 mod kantianerne (til dem hørte dengang Charles Rappoport) på følgende måde:

»... I begyndelsen af det 19. århundrede gik vort bourgeoisie, efter at have fuldført det revolutionære ødelæggelsesværk, i gang med at fornægte

* *Albrecht Rau: »Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart«, Leipzig, 1882, s. 87–89.*

sin voltairianske filosofi; katolicismen kom atter på mode, Chateaubriand udpenslede (peinturlurait) den i romantiske farver, og Sebastien Mercier importerede Kants idealisme for at give encyklopædisternes materialisme, hvis forkyndere blev guillotineret af Robespierre, dødsstødet.

I slutningen af det 1800-tallet, der i historien vil komme til at bære navnet bourgeoisiets århundrede, forsøger de intellektuelle at kvæle Marx' og Engels' materialisme ved hjælp af Kants filosofi. Denne reaktionære bevægelse indledtes i Tyskland – det være ikke sagt for at fornærme vore socialistiske integralister, der gerne vil tilskrive grundlæggeren af deres skole, Malon, hele æren. Malon er faktisk selv udgået af Höchbergs, Bernsteins og andre Dühring-elevs skole, der begyndte at reformere marxismen i Zürich«. (Lafargue taler om den velkendte idébevægelse i den tyske socialisme i sidste halvdel af halvfjerdserne i sidste århundrede⁶⁰). »Man kan forvente, at også Jaurès, Fournier og vore intellektuelle vil servere os Kant, når de har tilegnet sig hans terminologi... Rappoport tager fejl, når han forsikrer, at for Marx »eksisterer der identitet mellem idé og realitet«. Først og fremmest benytter vi aldrig en sådan metafysisk fraseologi. Ideen er lige så real som objektet, hvis genspejling i hjernen den er ... For at adspredde (récréer) de kammerater en smule, der nødsages til at gøre sig bekendt med den borgerlige filosofi, skal jeg forklare, hvori dette berømte problem, der så stærkt optager de spiritualistiske ånder, består ...

En arbejder, der spiser pølse, og som får fem francs om dagen, ved meget godt, at arbejdsgiveren bestjæler ham og at han spiser svinekød; at arbejdsgiveren er en tyv og at pølsen har en behagelig smag og er nærende for legemet. – Ikke tale om, – siger den borgerlige sofist, enten han så hedder Pyrrhon, Hume eller Kant – arbejderens mening herom er hans personlige, d.v.s. subjektive mening; han kunne med lige så stor ret tro, at arbejdsgiveren er hans velgører og at pølsen består af hakket læder, for han kan ikke erkende *tingen i sig selv*.

Spørgsmålet er stillet forkert, og heri ligger dets vanskelighed ... For at erkende objektet må mennesket først kontrollere, at dets sanser ikke bedrager det ... Kemikerne er gået videre, de er trængt ind i legemerne, har analyseret dem, opløst dem i deres elementer og derefter foretaget den omvendte procedure, d.v.s. syntesen, sammensat legemerne af deres elementer: fra det øjeblik mennesket viser sig i stand til af disse elementer at producere ting til sit brug, kan det – som Engels siger – regne med, at det kender *tingen i sig selv*. Hvis de kristnes gud eksisterede og hvis han havde skabt verden, kunne han ikke have udrettet noget større*.

Vi har tilladt os at anføre dette lange citat for at vise, hvordan Lafargue forstod Engels, og hvordan han kritiserede Kant fra venstre ikke for de sider af kantianismen, hvorved den adskiller sig fra hume'ismen, men for dem, der er fælles for Kant og Hume, ikke for at tillade *tingen i sig selv*, men for det utilstrækkelige materialistiske syn på den.

* Paul Lafargue: »Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant« i »Le Socialiste«⁶¹ af 25. februar 1900.

Endelig kritiserer også K. Kautsky i sin »Ethik« Kant ud fra et synspunkt, der er det diametralt modsatte af hume'ismen og berkeleyanismen.

»At jeg ser grønt og rødt og hvidt«, skriver han mod Kants erkendelsesteori, »det har sin grund i min synsevne. Men at det grønne er noget andet end det røde, det beviser noget, der ligger uden for mig, virkelige forskelle i tingene ... Forholdene og forskellene mellem tingene selv, der vises mig af de enkelte rum- og tidforestillinger ..., er virkelige forhold og forskelle i omverdenen, de betinges ikke af min erkendelsesevnes art ... Hvis det virkelig var sådan« (hvis Kants lære om tidens og rummets idealitet var sand) »da ville vi ikke kunne vide noget som helst om verden uden for os, ikke engang at den eksisterer« (s. 33-34 i den russ. oversættelse).

Altså *hele* Feuerbachs, Marx' og Engels' skole er fra Kant gået til venstre, til den fuldstændige benægtelse af enhver idealisme og enhver agnosticisme. Men vore machister er gået i den *reaktionære* retning i filosofien, efter Mach og Avenarius, der kritiserede Kant ud fra et hume'istisk og berkeleyansk synspunkt. Naturligvis er det en hellig ret for enhver borger og i særdeleshed for enhver intellektuel, at følge en hvilken som helst ideologisk reaktionær. Men hvis folk, der på radikal måde har brudt med selve *marxismens grundlag* i filosofien, derpå begynder at sno og vende sig, at vrøvle, at komme med udflugter og forsikre, at de »også« er marxister i filosofien, at de er »næsten« enige med Marx og blot har »suppleret« ham en anelse, – så er dette imidlertid et aldeles ubehageligt skuespil.

2. Hvordan »empiriosymbolisten« Jusjkevitj gjorde sig lystig over »empiriokritikeren« Tjernov

»Det er naturligvis latterligt at se«, skriver hr. P. Jusjkevitj, »hvordan hr. Tjernov vil gøre den agnostiske positivist, tilhænger af Comte og Spencer, Mikhajlovskij, til en forløber for Mach og Avenarius« (1. c., s. 73).

Hvad der her er latterligt, er fremfor alt hr. Jusjkevitjs forbavsende uvidenhed. Ligesom alle Vorosjilov'er dækker han denne uvidenhed bag en samling lærde ord og navne. Den citerede sætning står i en paragraf, der behandler forholdet mellem machismen og marxismen. Hr. Jusjkevitj tager sig på at ræsonnere herom, uden engang at vide, at for Engels (som for enhver materialist) er tilhængerne af Humes linje og tilhængerne af Kants linje i lige høj grad agnostikere. At stille agnosticismen i det hele taget op mod machismen, når Mach endda selv indrømmer at være tilhænger af Hume, er derfor ensbetydende med simpelthen at være filosofisk

analfabet. Ordene »agnostisk positivisme« er også tåbelige, idet positiverne også kalder sig for tilhængere af Hume. Hr. Juskevitch der har taget Petzoldt som lærer, burde vide, at Petzoldt direkte henfører empiriokriticismen til positivismen. Endelig er det også tåbeligt at indflette Auguste Comtes og Herbert Spencers navne, idet marxismen ikke forkaster det, der adskiller den ene positivist fra den anden, men det, der er fælles hos dem, det, der gør en filosof til positivist og ikke til materialist.

Vor Vorosjilov havde brug for hele dette ordskvalder til at »snakke« læseren et øre af, bedøve ham med klingende ord og drage hans opmærksomhed bort *fra sagens væsen* til betydningsløse bagateller. Og sagens væsen består i den grundlæggende adskillelse mellem materialismen og hele positivismens brede strøm, hvori man finder både A. Comte og H. Spencer, både Mikhajlovskij og en række nykantianere og Mach sammen med Avenarius. Dette sagens væsen udtrykte Engels med den største bestemthed i sin »Ludwig Feuerbach«, da han henførte *alle* den tids kantianere og hume'ister (d.v.s. i firserne i forrige århundrede) til lejren af ynkelige eklektikere, Flohknacker (bogstaveligt: den, der knækker lopper) o.s.v.⁶². Hvem denne karakteristik kan gælde og hvem den bør gælde – det har vore Vorosjilov'er ikke ønsket at tænke over. Og da de ikke evner at tænke, skal vi anføre en anskuelig modstilling for dem. Engels anfører *ikke nogen som helst* navne, idet han både i 1888 og i 1892 taler om kantianere og hume'ister i det hele taget⁶³. Engels' eneste citat fra en bog er et citat fra et værk af Starcke om Feuerbach, som Engels gjorde op med.

»Starcke«, siger Engels, »gør sig megen umage for at forsvare Feuerbach mod angrebene og læresætningerne fra de docenter, der nu gør sig brede i Tyskland under navn af filosoffer. For folk, der interesserer sig for dette afkom af den klassiske tyske filosofi, er det sikkert vigtigt; for Starcke selv kunne dette forekomme nødvendigt. Vi forskåner læseren for det« (»Ludwig Feuerbach«, s. 25⁶⁴).

Engels ønskede at »skåne læseren«, d.v.s. fritage socialdemokraterne for det behagelige bekendtskab med de degenererede vrøvleheveder, der kaldte sig filosoffer. Hvem er nu disse repræsentanter for dette »degenererede afkom«?

Vi åbner Starckes bog (C. N. Starcke. »Ludwig Feuerbach«, Stuttgart, 1885) og læser stadige henvisninger til *Humes* og *Kants* tilhængere. Starcke afgrænser Feuerbach fra disse to linjer. Herunder citerer Starcke *A. Riehl, Windelband* og *A. Lange* (s. 3, 18-19, 127 og videre hos Starcke).

Vi åbner R. Avenarius' bog »Der menschliche Weltbegriff«, der udkom i 1891, og læser på side 120 i den første tyske udgave:

»Det endelige resultat af vor analyse befinder sig i overensstemmelse – om end, alt efter hvad de forskellige synspunkter lægger vægt på, ikke i absolut (durchgehender) overensstemmelse – med dem, som andre forskere er nået til; som bl.a. *E. Laas*, *E. Mach*, *A. Riehl*, *W. Wundt*. Sml. også *Schopenhauer*«.

Hvem var det, vor Vorosjilov-Jusjkevitj gjorde sig lystig over?

Avenarius nærer ikke ringeste tvivl om sit principielle slægtskab – ikke i et delspørgsmål, men i spørgsmålet om det »endelige resultat« af empiriokriticismen – med *kantianerne* Riehl og Laas og med idealisten Wundt. Han nævner Mach mellem to kantianere. Og er det i virkeligheden ikke også et og samme selskab, når Riehl og Laas har tilberedt Kant à la Hume, og Mach og Avenarius har tilberedt Hume à la Berkeley?

Er det mærkeligt, at Engels ønskede at »skåne« de tyske arbejdere, fritage dem for et nærmere bekendtskab med hele dette selskab af docenter, der »knækker lopper«?

Engels forstod at skåne de tyske arbejdere, men Vorosjilov'erne skåner ikke den russiske læser.

Det er nødvendigt at bemærke, at den i sit væsen eklektiske forening af Kant og Hume eller Hume og Berkeley så at sige er mulig i forskellige proportioner, med fortrinsvis understregning af snart det ene, snart det andet element i blandingen. Vi har for eksempel tidligere set, at kun en enkelt machist, H. Kleinpeter, åbent indrømmer, at han og Mach er solipsister (d.v.s. konsekvente berkeleyanere). Omvendt understreger mange elever og tilhængere af Mach og Avenarius hume'ismen i disses anskuelser: Petzoldt, Willy, Pearson, den russiske empiriokritiker Lesevitj, franskmændene Henri Delacroix* og andre. Lad os anføre et eksempel på en særlig stor videnskabsmand, der også i filosofien har forbundet Hume og Berkeley, men har lagt vægten på de materialistiske elementer i denne blanding. Det er den berømte engelske naturforsker Th. Huxley, der lancerede udtrykket »agnostiker«, og som Engels utvivlsomt fremfor alt og mest har haft i tankerne, da han talte om den engelske agnosticisme. Engels kaldte i 1892 denne type agnostikere for »skamfulde materialister«⁶⁵. Den engel-

* »Bibliothèque du congrès international de philosophie«, vol. IV. *Henri Delacroix*. »David Hume et la philosophie critique«. Forfatteren henregner Avenarius og immansfilosofferne i Tyskland, Ch. Renouvier og hans skole (»nykriticisterne«) i Frankrig til Hume's tilhængere.

ske spiritualist James Ward, der i sin bog »Naturalisme og agnosticisme« hovedsagelig angriber »agnosticismens videnskabelige fører« (vol. II, s. 229) Huxley, bekræfter Engels' vurdering, når han siger:

»Hos Huxley er hældningen til anerkendelse af den fysiske sides prioritet« (»elementernes række« efter Machs sprogbrug) »ofte udtrykt så stærkt, at det her overhovedet næppe er muligt at tale om parallelisme. Til trods for at Huxley heftigt afviser betegnelsen materialist som fornærmende for hans uplettede agnosticisme, kender jeg ingen anden forfatter, der i den grad fortjener denne betegnelse« (vol. II, s. 30-31).

Og James Ward anfører følgende erklæringer af Huxley til bekræftelse af sin mening:

»Enhver, der kender til videnskabens historie, vil indrømme, at dens fremskridt til alle tider har betydet og nu mere end nogensinde betyder en udvidelse af det område, vi kalder for materie og årsagssammenhæng og tilsvarende en gradvis forsvinden af alle de områder af den menneskelige tænkning, som vi kalder for ånd og spontaneitet«. Eller: »I sig selv er det ikke vigtigt, om vi vil udtrykke materiens manifestationer (fænomener) i åndens termini, eller åndens manifestationer i materiens termini – begge formuleringer er i en vis relativ forstand sande« (»relativt bestandige elementkomplekser« med Machs sprogbrug). »Men ud fra videnskabens fremskridts synspunkt er den materialistiske terminologi i alle henseender at foretrække. For den forbinder tanken med de andre verdensfænomener ... mens den omvendte eller den spiritualistiske terminologi er yderst indholdsløs (utterly barren) og ikke fører til andet end forvirring og mørke ... Der kan næppe være tvivl om, at jo længere videnskaben skrider frem, jo bredere og jo mere konsekvent vil alle naturens fænomener kunne beskrives ved hjælp af materialistiske formler eller symboler« (I, 17-19).

Sådan ræsonnerede den »skamfulde materialist« Huxley, der ikke under nogen omstændigheder ønskede at anerkende materialismen – denne »metafysik«, der uretmæssigt går ud over »sansendtryk-kenes gruppe«. Og den samme Huxley skrev:

»Hvis jeg blev tvunget til at vælge mellem den absolutte materialisme og den absolutte idealisme, ville jeg være nødt til at antage den sidste...« Det eneste, vi kender med vished, er eksistensen af den åndelige verden« (J. Ward, II, 216, samme sted).

Huxleys filosofi er nøjagtig den samme blanding af hume'isme og berkeleyanisme som Machs filosofi. Men hos Huxley er de berkeleyanske udfald en tilfældighed, og hans agnosticisme er et figenblad for materialismen. Hos Mach er »farvetonen« i blandingen en anden, og den samme spiritualist Ward, der heftigt bekæmper Huxley, klapper Avenarius og Mach kærligt på skulderen.

3. Immanensfilosofferne som Machs og Avenarius' medkæmpere

I omtalen af empiriokriticismen har vi ikke kunnet undgå gentagne henvisninger til filosoffer af den såkaldte immanente skole, hvis hovedrepræsentanter er Schuppe, Leclair, Rehmke og Schubert-Soldern. Det er nu nødvendigt at betragte empiriokriticismens forhold til immanensfilosofferne og det væsentlige i den filosofi, som de præker.

Mach skrev i 1902:

»... I dag ser jeg nu, at et helt antal filosoffer: positivist, empirikritikere, repræsentanter for den immanente filosofi og også meget fåtallige naturforskere uden at kende til hinanden er slået ind på veje, der med al individuel forskellighed næsten konvergerer i ét punkt« (»Analyse der Empfindungen«, s. 9).

Her bør man for det første bemærke Machs ellers sjældne oprigtige indrømmelse, at *meget få* naturforskere hører til tilhængerne af den angiveligt »nye«, men i virkeligheden meget gamle hume'istisk-berkeleyanske filosofi. For det andet er Machs syn på denne »nye« filosofi som en bred *strømning*, hvori immanensfilosofferne står på lige fod med empirikritikerne og positivistene, meget vigtigt.

»Således kommer én fælles bevægelse for dagen«, gentager Mach i forordet til den russiske oversættelse af »Analyse der Empfindungen« (1906, s. 4) ... »Jeg står også repræsentanterne for den immanente filosofi meget nær...«, siger Mach et andet sted. »Jeg har ikke fundet noget i denne bog« (»Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik« af Schuppe), »som jeg ikke med glæde bifalder, måske med en lille modifikation« (46).

Mach regner også Schubert-Soldern til dem, der går »meget nære veje« (s. 4), og han *tilegner* endda Wilhelm Schuppe sit sidste og så at sige sammenfattende filosofiske værk: »Erkenntnis und Irrtum«.

Den anden grundlægger af empiriokriticismen, Avenarius, skrev i 1894, at han »glædes« og »opmuntres« af Schuppes sympati for empiriokriticismen, og at »forskellen« (Differenz) mellem ham og Schuppe »måske kun eksisterer midlertidigt« (vielleicht nur einstweilen noch bestehend)*. Endelig hvad angår J. Petzoldt, hvis lære V. Lesevitj betragter som det sidste ord i empiriokriticismen, *så proklamerer han rent ud netop treenigheden* Schuppe, Mach og Avenarius *som den »nye« retnings førere* (»Einführung in die Phi-

* »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, 1894, 18. Jahrgang, Heft. I, s. 29.

losophie der reinen Erfahrung«, bd. II, 1904, s. 295 og »D. Weltproblem«, 1906, s. V og 146*). I denne forbindelse vender Petzoldt sig energisk mod R. Willy (»Einf.«, II, 321) – vel nok den eneste fremtrædende machist, der har skammet sig over familieskabet med en Schuppe og principielt har søgt at afgrænse sig fra ham, i hvilken anledning Avenarius' elev fik en anmærkning af sin kære lærer. Avenarius skrev de anførte ord om Schuppe i sin bemærkning til Willys artikel mod Schuppe, idet han tilføjede, at Willys kritik »måske er faldet mere intensivt ud end egentlig nødvendigt« (»Vierteljschr. f. w. Ph.«, 18. Jahrg., 1894, s. 29; samme sted Willys artikel mod Schuppe).

Efter at have stiftet bekendtskab med empiriokritikernes vurdering af immanensfilosofferne skal vi gå over til immanensfilosofferne vurdering af empiriokritikerne. Leclairs bedømmelse i 1879 har vi allerede anført. Schubert-Soldern konstaterer i 1882 direkte sin »overensstemmelse« »delvis med den ældre Fichte« (d.v.s. med den berømte repræsentant for den subjektive idealisme Johann Gottlieb Fichte, der havde en lige så mislykket filosofisk søn som Josef Dietzgen), endvidere »med Schuppe, Leclair, Avenarius og delvis med Rehmke«, og derudover citeres Mach med særlig tilfredshed (»Erh. d. Arb.«**) mod den »naturvidenskabelige metafysik«***, den benævnelse, som alle reaktionære docenter og professorer i Tyskland anvender for den naturvidenskabelige materialisme. W. Schuppe hilste i 1893 efter udgivelsen af Avenarius' »Der menschliche Weltbegriff« i et »åbent brev til R. Avenarius« dette værk som en »bekræftelse på den naive realisme«, som Schuppe angiveligt også selv gik ind for. »Mit tænkingsbegreb«, skrev Schuppe, »forliges fortræffeligt med Deres« (Avenarius') »'rene erfaringer'«****. Senere, i 1896, hvor Schubert-Soldern gør facit op for den »metodologiske retning i filosofien«, som han »støtter sig« til, fører han sin stamtavle tilbage til Berkeley og Hume over *F. A. Lange* (»Fra Lange dateres den egentlige begyndelse af vor retning i Tyskland«) og endvidere Laas, Schuppe og co., Avenarius og *Mach*, blandt nykantianerne *Riehl*, blandt franskmændene Ch. Renouvier o.s.v.****. Endelig læser vi i den programmatisk »Ein-

* »Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus«, 1906, s. V og 146.

** »Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit«.

*** *Dr. Richard von Schubert-Soldern*: »Über Transzendenz des Objekts und Subjekts«, 1882, s. 37 og § 5. Sml. også hans: »Grundlagen einer Erkenntnistheorie«, 1884, s. 3

**** Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, 17. Jahrg., 1893, s. 384.

**** *Dr. Richard von Schubert-Soldern*: »Das menschliche Glück und die soziale Frage«, 1896 ss.V, VI.

führung«, trykt i første nummer af immanensfilosoffernes særlige filosofiske organ sammen med en krigserklæring mod materialismen og udtryk for sympati med Charles Renouvier:

»Endog i selve naturforskernes lejr hæver enkelte tænkeres røst sig allerede mod deres fagfællers overdrevne mening om sig selv, mod den ufilosofiske ånd, der har bemægtiget sig naturvidenskaberne. Således henviser fysikeren Mach til nødvendigheden af en erkendelsesteoretisk grundlæggelse af naturvidenskaberne. Således kommer friske kræfter i bevægelse alle vegne og arbejder på at ødelægge den blinde tro på naturvidenskabens ufejlbarlighed, og man begynder atter at se sig om efter andre veje i hemmelighedens slugter, at søge en bedre indgang til sandhedens bolig*.

To ord om Ch. Renouvier. Han er hovedkraften i den i Frankrig indflydelsesrige og udbredte skole af såkaldte nykriticister. Hans teoretiske filosofi er en forening af Humes fænomenalisme og Kants apriorisme. Tingen i sig selv forkastes absolut. Forbindelsen mellem fænomener, orden og lov erklæres for aprioriske, loven skrives med stort bogstav og gøres til basis for religionen. De katolske præster er faldet i begejstring over den filosofi. Machisten Willy kalder harmfuldt Renouvier for den »anden apostel Paulus«, en »obskurant af den højere skole«, en »kasuistisk lærer i viljens frihed« (»Gegen die Schulweisheit«, s. 129). Og netop disse immanensfilosoffernes meningsfæller *hilser varmt* Machs filosofi. Da hans »Mechanik« udkom i fransk oversættelse, skrev »nykriticisternes« organ, »L'Année Philosophique«⁶⁷, der udgives af Renouvierts medarbejder og elev, Pilon:

»Det er overflødigt at tale om, i hvor høj grad hr. Machs positive videnskab med sin kritik af substansen, tingene og tingene i sig selv er i overensstemmelse med den nykriticistiske idealisme« (bind 15, 1904, s. 179).

Hvad de russiske machister angår, så skammer de sig alle over deres familieskab med immanensfilosofferne, – andet kunne man naturligvis heller ikke vente af folk, der ikke bevidst har betrådt Struves, Mensjikovs og co.s stier. Kun Basarov kalder »nogle repræsentanter for den immanente skole« for »realister«^{**}. Bogdanov erklærer kort (*og faktisk urigtigt*) at »den immanente skole kun er en mellemform mellem kantianismen og empiriokriticismen« (»Empiriomonisme«, III, XXII). V. Tjernov skriver: »I det hele taget nærmer immanensfilosofferne sig kun med én side af deres teori positivis-

* »Zeitschrift für immanente Philosophie«⁶⁶, Bd. I, Berlin, 1896, ss. 6, 9.

** »Realisterne i den moderne filosofi – nogle repræsentanter for den immanente skole, udgået af kantianismen, Mach-Avenarius' skole og mange med dem beslægtede strømninger – finder, at der absolut ikke er nogen grund til at afvise den naive realismes udgangspunkt«. »Essays«, s. 26.

men, men går med andre sider langt ud over dens rammer« (»Filosofiske og sociologiske essays«, 37). Valentinov siger, at »den immanente skole har klædt disse (machistiske) tanker i en ubrugelig form og er havnet i solipsismens blindgyde« (1. c., s. 149). Som det ses, kan man her få alt, hvad man beder om: både en forfatning og et stykke stør med peberrodssalat, både realisme og solipsisme. Vore machister er bange for at sige sandheden om immanensfilosofferne ligeud og klart.

Sagen er, at immanensfilosofferne er de mest erklærede reaktionære, direkte prædikanter for fideismen, fuldstændige mørkemænd. Der er *ikke en eneste* af dem, der ikke *utilsløret* har ladet deres højteoretiske arbejder om erkendelsesteorien munde ud i et forsvar for religionen, i en retfærdiggørelse af det ene eller andet middelalderlige uvæsen. Leclair forsvarer i 1879 sin filosofi som en lære, der tilfredsstiller »ethvert krav fra det religiøst indstillede gemyt« (»Der Realismus etc.«, s. 73*). J. Rehmke tilegner i 1880 den protestantiske pastor Biedermann sin »erkendelsesteori« og slutter sin bog med forkyndelse ikke af en oversanselig gud, men af en gud som »realt begreb« (det er måske af den grund, at Basarov har henregnet »nogle« immanensfilosoffer til »realisterne«?), idet »objektivering af dette reale begreb alene overlades og tillades det praktiske liv«, alt imens Biedermanns »Christliche Dogmatik« erklæres for at være et mønster på den »videnskabelige teologi« (J. Rehmke. »Die Welt als Wahrnehmung und Begriff«, Berlin, 1880, s. 312). Schuppe forsikrer i »Zeitschrift für immanente Philosophie«, at når immanensfilosofferne forkaster det transcendent, så falder gud og livet efter døden slet ikke ind under dette begreb (»Zeitschrift für immanente Philosophie«, II Band, s. 52). I sin »Ethik« forsvarer han »morallovens forbindelse ... med en metafysisk verdensanskuelse« og fordømmer den »meningsløse frase« om adskillelse af kirke og stat (Dr. Wilhelm Schuppe. »Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie«. Breslau, 1881, s. 181, 325). Schubert-Soldern drager i »Grundlagen einer Erkenntnistheorie« slutninger om vort *Jeg's* præeksistens (før-eksistens) før vort legemes beståen og en posteksistens (efter-eksistens) af *Jeg'et* efter legemet, d.v.s. åndens udødelighed (1. c., s. 82) o.s.v. I »Soziale Frage« forsvarer han dels »sociale reformer« dels stændervalgretten mod Bebel og siger, at »socialdemokraterne ser bort fra den kendsgerning, at uden ulykken som guds gave ville der ikke være nogen

* »Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik«, s. 73. – Red.

lykke« (s. 330), og samtidig klynker han: materialismen »hersker« (s. 242), og »den, der i vore dage tror på et hinsidigt liv, blot på muligheden af det, han går for at være en nar« (ib.).

Og netop disse tyske Mensjikov'er, obskuranter af et næppe ringere karat end Renouvier, lever i solidt konkubinater med empirio-kritikerne. Deres teoretiske slægtskab er ubestridelig. Der er ikke mere kantianisme hos immanensfilosofferne end hos Petzoldt eller Pearson. Vi har tidligere set, at de selv indrømmer at være elever af Hume og Berkeley, og denne vurdering af immanensfilosofferne er almindeligt anerkendt i den filosofiske litteratur. For tydeligt at vise, fra hvilke erkendelsesteoretiske præmisser disse Machs og Avenarius' kampfæller udgår, skal vi anføre nogle teoretiske grund-sætninger fra deres værker.

Leclair havde i 1879 endnu ikke fundet på betegnelsen »immanent«, der egentlig betyder »erfarings-«, »givet i erfaringen« og som er et lige så falsk udhængsskilt for at dække over råddenskab, som de europæiske borgerlige partiers udhængsskilte. I sit første værk kalder Leclair sig åbent og utilsløret for »kritisk idealist« (»Der Realismus etc.«, s. 11, 21, 206 o.m.a.). Her kritiserer han, som vi allerede har set, Kant for indrømmelser til materialismen, idet han utvetydigt påviser *sin egen* vej fra Kant til Fichte og Berkeley. Mod materialismen i almindelighed og *mod hældningen til materialisme hos de fleste naturforskere* fører Leclair en lige så ubønhørlig kamp som Schuppe og Schubert-Soldern og Rehmke.

»Lad os imidlertid vende tilbage til den kritiske idealismes standpunkt«, siger Leclair, »indrømmer vi ikke indbegrebet af naturen og naturprocesserne en transcendent eksistens« (d.v.s. en eksistens uden for den menneskelige bevidsthed), »da er for det seende subjekt samtlige legemer såvel som dets eget legeme, så vidt som det kan se og føle det, tillige med alle forandringer af dem et umiddelbart givet fænomen af rumligt ordnede koeksistenser og tidsmæssige successioner, og al naturforklaring indskrænker sig til at konstatere lovene for disse koeksistenser og successioner« (21).

Tilbage til Kant, – sagde de reaktionære nykantianere. Tilbage til Fichte og Berkeley, – det er, hvad de immanente reaktionære *faktisk* siger. For Leclair er alt eksisterende »komplekser af sanseindtryk« (s. 38), hvor nogle klasser af egenskaber, der virker på vore sanser, betegnes for eksempel med bogstavet M, og andre klasser, der virker på andre objekter i naturen, med bogstavet N (s. 150 m.m.). Og herunder taler Leclair om naturen som et »bevidsthedsfænomen« (Bewusstseinsphänomen) ikke for det enkelte menneske, men for »menneskeslægten« (s. 55-56). Hvis man husker på, at

Leclair udgav denne bog i det samme Prag, hvor Mach var professor i fysik, og at Leclair kun med begejstring citerer Machs »Erhaltung der Arbeit«, der udkom i 1872, da opstår uvilkårligt det spørgsmål, om man ikke bør anerkende fideismens tilhængere og den utilslørede idealist Leclair som den virkelige stamfader til Machs »originale« filosofi.

Hvad angår Schuppe, der ifølge Leclairs ord* kom til de »samme resultater«, så gør han, som vi allerede har set, virkeligt krav på at forsvare den »naive realisme« og klynker i »Åbent brev til R. Avenarius« bittert over den »gængse fordrejning af min« (Wilhelm Schuppes) »erkendelsesteori til subjektiv idealisme«. Hvori det grove svindelnummer, der af immanensfilosoffen Schuppe kaldes for forsvar af realismen, består, fremgår tilstrækkeligt tydeligt af følgende sætning, som han fremsatte mod Wundt, der uden at vakle henførte immanensfilosofferne til fichteannerne, til de subjektive idealister (»Philosophische Studien«, 1. c., s. 386, 397, 407).

»Hos mig«, *indvendte* Schuppe mod Wundt, »har sætningen 'væren er bevidsthed' den betydning, at bevidstheden ikke er tænkelig uden omverdenen, at den sidste således hører til den første, d.v.s. den af mig ofte påståede og erklærede absolutte samhørighed (Zusammenhörigkeit) mellem de to, hvori de udgør det værendes ene og oprindelige helhed**.

Man må være i besiddelse af stor naivitet for ikke at se den ren-livede subjektive idealisme i en »realisme« af den art! Tænk blot: den ydre verden »hører til bevidstheden« og befinder sig i *absolut* samhørighed med den! Jo, hvor har man dog bagvasket den arme professor, når man på den gængse måde henregnede ham til de subjektive idealister.

En sådan filosofi falder helt og fuldt sammen med Avenarius' »principialkoordination«: ingen forbehold og protester fra Tjernov og Valentinov kan rive dem fra hinanden, begge filosofier vil sammen blive sendt på museet for tysk professors reaktionære fabrikater. Som et kuriosum, der endnu en gang vidner om hr. Valentinovs uforstand, skal vi bemærke, at han kalder Schuppe for solipsist (det er en selvfølge, at Schuppe lige så energisk svor og bandede på, at han ikke er solipsist og skrev specielle artikler om dette tema ligesom Mach, Petzoldt og co.), mens han er vildt begejstret for Basarovs artikel i »Essays«! Jeg kunne have lyst til

* »Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie«, Breslau, 1882, s. 10.

** *Wilhelm Schuppe*: »Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt« i Zeitschrift für immanente Philosophie«, Band II, s. 195.

at oversætte Basarovs ytring »sanseforestillingen *er netop* den uden for os eksisterende virkelighed« og sende den til en blot nogenlunde fornuftig immanensfilosof. Han ville kysse Basarov hjerteligt og ville vedblive at kysse ham, som Schuppe, Leclair og Schubert-Soldern har kysset Mach og Avenarius af hele deres hjerte. For Basarovs ytring er *alfa og omega* i den immanente skoles lære.

Og så endelig Schubert-Soldern. »Naturvidenskabens materialisme«, »metafysikken« med at anerkende den ydre verdens objektive realitet er denne filosofers hovedfjende (»Grundlagen einer Erkenntnistheorie«, 1884, s. 31 og hele II kapitel: »Naturvidenskabens metafysik«). »Naturvidenskaben abstraherer fra alle bevidsthedsforhold« (s. 52) – heri ligger hovedondet (og heri består materialismen!). For mennesket kan ikke komme ud af »sanseindtrykkene, altså bevidsthedsdata« (s. 33, 34). Naturligvis – indrømmer Schubert-Soldern i 1896 – er mit synspunkt *erkendelsesteoretisk solipsisme* (»Soziale Frage«, s. X), men ikke »metafysisk«, ikke »praktisk«. »Hvad, der er givet os umiddelbart, er sanseindtryk, komplekser af stadig vekslende sanseindtryk« (»Über Transz. o.s.v.«, s. 73)*.

»Denne materielle produktionsproces«, siger Schubert-Soldern, »har Marx på samme (og samme falske) måde gjort til årsag for de indre processer og motiver, ligesom naturvidenskaben har gjort den« (for menneskeheden) »fælles ydre verden til de individuelle indre verdener årsag« (»Soz. Fr.«, s. XVIII).

Det falder overhovedet ikke denne Machs kampfælle ind at tvivle på forbindelsen mellem Marx' historiske materialisme og den naturhistoriske materialisme og den filosofiske materialisme i det hele taget.

»Mange, ja de fleste, vil være af den anskuelse, at ingen metafysik er mulig ud fra det erkendelsesteoretisk-solipsistiske synspunkt, d.v.s. at metafysik altid er transcendent. Efter moden overvejelse kan jeg ikke tilslutte mig denne anskuelse. Her følger mine grunde ... Det umiddelbare grundlag for alt givet er den åndelige (solipsistiske) sammenhæng, hvis midtpunkt udgøres af det individuelle Jeg (den individuelle forestillingsverden) med dets legeme. Man kan hverken tænke sig den øvrige verden uden dette Jeg eller dette Jeg uden den øvrige verden: med tilintetgørelsen af det individuelle Jeg opløses også verden i intet, hvilket forekommer umuligt, med tilintetgørelsen af den øvrige verden bliver der heller intet tilovers for mit individuelle Jeg, da det ikke kan skilles fra den i rum og tid, men kun i begreb. Derfor må mit individuelle Jeg også

* Über Transzendenz des Objekts und Subjekts« s. 73. – Red.

vare ved efter min død, hvis ikke hele verden skal tilintetgøres sammen med det...« (samme sted, s. XXIII).

»Principialkoordinationen«, »komplekserne af sanseindtryk« og de øvrige machistiske platheder gør tro tjeneste for den rette!

»Hvad er da det hinsidige (das Jenseits) ud fra det solipsistiske standpunkt? Det er kun en mulig fremtidserfaring for mig...« (ibid.) ...

»Spiritismen ... måtte være forpligtet til at føre bevis for en eksistens af Jenseits ... Men naturvidenskabens materialisme kan under ingen omstændigheder føres i marken mod den, for denne materialisme er, som vi har set, kun en side af verdensprocessen inden for« (»principialkoordinationen« =) »den altomfattende åndelige sammenhæng« (s. XXIV).

Dette siges i den samme filosofiske indledning til »Soziale Frage« (1896), i hvilken Schubert-Soldern *hele tiden* optræder arm i arm med Mach og Avenarius. Kun hos en håndfuld russiske machister tjener machismen udelukkende til intellektuel pølsesnak, men i deres hjemland proklameres dens rolle som lakaj over for fideismen utilsløret!

4. Hvad udvikler empiriokriticismen sig til?

Lad os nu kaste et blik på machismens udvikling efter Mach og Avenarius. Vi har set, at deres filosofi er en pærevælling, et sammensurium af indbyrdes modsigende erkendelsesteoretiske grundsatninger uden indbyrdes sammenhæng. Vi må nu se på, hvordan og hvorhen, d.v.s. i hvilken retning denne filosofi vokser, – dette vil hjælpe os til at løse nogle »stridsspørgsmål« gennem at henvise til ubestridelige historiske kendsgerninger. I virkeligheden er det på grund af eklekticismen og mangelen på sammenhæng i den her betragtede retnings filosofiske udgangspunkter helt umuligt at undgå forskellige slags fortolkninger af den og frugtesløse diskussioner om enkeltheder og småting. Men empiriokriticismen er som enhver idéstrømning en levende ting, der vokser og udvikler sig, og kendsgerningerne om, hvordan den vokser i den ene eller den anden retning hjælper bedre end lange betragtninger til at løse *grundspørgsmålet* om denne filosofis sande væsen. Man bedømmer ikke et menneske på det, han siger eller tror om sig selv, men på hans gerninger. Man må ikke bedømme filosoffer på det udhængsskilt, de selv hænger på sig (»positivisme«, den »rene erfarings« filosofi, »monismen« eller »empiriomonismen«, »naturvidenskabens filosofi« og lign.), men på, hvordan de i virkeligheden løser de teoretiske grundproblemer, hvem de går hånd i hånd med,

hvad de lærer fra sig, og hvad deres elever og tilhængere lærer af dem.

Det er netop dette sidste spørgsmål, vi nu vil beskæftige os med. Alt det væsentlige er sagt af Mach og Avenarius for mere end 20 år siden. Inden for denne tid har man ikke kunnet undgå at opdage, hvordan disse »førere« er blevet forstået af dem, der ønskede at forstå dem, og som de selv (i hvert fald Mach, der overlevede sin kollega) betragter som videreførere af deres sag. For at være præcise skal vi tage dem, der selv kalder sig elever af Mach og Avenarius (eller deres efterfølgere) og som Mach regner med til denne lejr. Vi får på denne måde en forestilling om empirikriticismen som filosofisk *strømning* og ikke som en samling forfattertilfældigheder.

I Machs forord til den russiske oversættelse af »Analyse der Empfindungen« anbefales Hans Cornelius som en »ung forsker«, der følger »om ikke helt de samme, så meget nære veje« (s. 4). I teksten til »Analyse der Empfindungen« henviser Mach endnu en gang »med tilfredshed til værker«, bl.a. af H. Cornelius og andre, »der er i gang med at blotlægge det væsentlige i Avenarius' ideer og udvikle dem videre« (48). Lad os tage H. Cornelius' bog »Einleitung in die Philosophie« (ty. udg. 1903): Vi ser, at dens forfatter også henviser til sin bestræbelse for at følge Machs og Avenarius' stier (s. VIII, 32). Vi har følgelig en *aflærerne anerkendt elev* for os. Denne elev begynder også med sanseindtryk – elementer (17, 24), erklærer kategorisk, at han begrænser sig til *erfaringen* (s. VI), kalder sine synspunkter »konsekvent eller erkendelsesteoretisk empirisme« (335), fordømmer på det bestemteste både »ensidigheden« i idealismen og »dogmatismen« hos såvel idealister som materialister (s. 129), tilbageviser yderst energisk den eventuelle »misforståelse« (123), at der af hans filosofi skulle følge en anerkendelse af, at verden eksisterer inden i menneskets hoved, koketterer lige så dygtigt med den naive realisme som Avenarius, Schuppe eller Basarov (s. 125: »Enhver synsopfattelse og enhver anden sanseopfattelse har sin plads nøjagtigt der og kun der, hvor vi forefinder den, d.v.s. hvor den naive bevidsthed, der ikke er berørt af nogen falsk filosofi, lokaliserer den«) – og denne elev, der er anerkendt af læreren, når frem til *udødelighed* og til *gud*. Materialismen – tordner denne landpolitibetjent på professor-katedret, undskyld: elev af de »nyeste positivist« – forvandler mennesket til en automat.

»Det behøver ikke at siges, at med opgivelse af troen på vore beslutningers frihed flyder også alle betragtninger over den moralske værdi af vore handlinger ud i intet. Lige så lidt bliver der plads for tanken om en fortsættelse af vort liv efter døden« (s. 116).

Bogens finale:

»Opdragelse« (åbenbart af den ungdom, der fordømmes af denne videnskabens mand) »er nødvendig ikke blot til virksomhed, men fremfor alt opdragelse til ærefrygt (Ehrfurcht) – ikke for en tilfældig traditions for-gængelige værdier, men for pligtens og skønhedens uforgængelige værdier – for det guddommelige (dem Göttlichen) i os og uden for os« (357).

Sammenlign dette med A. Bogdanovs påstand, at der i Machs filosofi med hans fornægtelse af enhver »ting i sig selv« *absolut ikke er* (kursiven Bogdanovs) og »ikke kan være plads« for nogen idé om gud, viljens frihed og sjælens udødelighed (»Analyse der Empfindungen«, s. XII). Men Mach erklærer i den samme bog (s. 293): »der er ingen Mach-filosofi«, og han anbefaler ikke blot immanensfilosofferne, men også Cornelius som dem, der har blotlagt kernen i Avenarius' ideer! For det første *kender* Bogdanov følgelig *absolut ikke* »Machs filosofi« som en strømning, der ikke alene hygger sig under fideismens vinger, men også fører helt frem til fideismen. For det andet *kender* Bogdanov *absolut ikke* filosofiens historie, idet det er en hån mod denne historie at sammenkoble fornægtelsen af de nævnte ideer med fornægtelse af enhver ting i sig selv. Vil Bogdanov måske bestride, at alle konsekvente tilhængere af Hume netop *lader pladsen åben* for disse ideer netop ved at foragte enhver ting i sig selv? Har Bogdanov da ikke hørt om de subjektive idealister, der fornægter enhver ting i sig selv og på den måde skaffer plads til disse ideer? »Der kan ikke være plads« for disse ideer *ene og alene* i en filosofi, der lærer, at kun den sanselige væren eksisterer – at verden er materie i bevægelse, – at den ydre verden, som alle og enhver kender, den fysiske, er den eneste objektive realitet, d.v.s. i materialismens filosofi. Af den grund og netop af den grund kæmper både de af Mach anbefalede immanensfilosoffer, Machs elev Cornelius og hele den moderne professorfilosofi mod materialismen.

Vore machister begyndte at sige sig løs fra Cornelius, da man over for dem satte fingeren på hans usømmelighed. Disse løsigelser er ikke meget værd. Friedrich Adler er åbenbart ikke blevet »advaret« og anbefaler derfor denne Cornelius i et socialistisk tidsskrift (»Der Kampf«, 1908, 5, s. 235: »et værk, der er let læseligt og fortjener høj anbefaling«). Gennem machismen

smugles direkte filosofiske reaktionære og fideismens prædikanter ind som lærere for arbejderne!

Uden at være advaret bemærkede Petzoldt svindelen hos Cornelius, men hans metode til kamp mod denne svindel er ligefrem en perle. Hør blot:

»At hævde, at verden er forestilling« (som de idealister, vi bekæmper, hævder – spøg til side!), »har kun en mening, hvis man dermed vil sige, at den er den talendes eller for min skyld alle talendes (udsigendes) forestilling, altså i sin eksistens alene afhængig af hans eller deres tænkning: kun i den udstrækning, han tænker verden, eksisterer den, og hvad han ikke tænker, eksisterer heller ikke. Vi derimod gør ikke verden afhængig af tænkningen hos den eller de enkelte, eller endnu bedre og skarper: ikke af den *handling* at tænke eller af nogen som helst *aktuel*« (virkelig) »tænkning, men – og det udelukkende i logisk henseende – af tænkning overhovedet. Idealisten blander de to ting sammen, og resultatet er den agnostiske halvsolipsisme, som vi iagttager hos Cornelius« (»Einf.«, II, 317)*.

Stolypin dementerede de sorte kabinetters eksistens!⁶⁸ Petzoldt har gjort idealisterne til plukfisk – det er blot mærkeligt, hvordan denne udryddelse af idealismen minder om et råd til idealisterne om at skjule deres idealisme på en snedigere måde. Verden afhænger af menneskenes tænkning – det er en forkert idealisme. Verden afhænger af tænkning i det hele taget – det er den nyeste positivisme, kritisk realisme, med ét ord den rene borgerlige charlatanisme! Hvis Cornelius er en agnostisk halvsolipsist, så er Petzoldt en solipsistisk halvagnostiker. De knækker lopper, mine herrer!

Lad os gå videre. I 2. udgave af sin »Erkenntnis und Irrtum« siger Mach:

»En systematisk fremstilling« (af Machs synspunkter) »som jeg i alt væsentlig kan bifalde, giver professor Hans Kleinpeter ('Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart', Leipzig, 1905).«

Lad os tage Hans nr. 2. Denne professor er en svoren forkynder af machismen: en hoben artikler om Machs synspunkter i specielle filosofiske tidsskrifter både på tysk og på engelsk, oversættelser af værker, anbefalet af Mach og med forord af Mach, kort sagt »lærerens« højre hånd. Her er hans synspunkter:

»... hele min (ydre og indre) erfaring, al min tænkning og stræben er givet mig som psykisk foreteelse, som del af min bevidsthed« (s. 18 i den cit. bog). »Hvad vi kalder fysisk, er en konstruktion af psykiske elementer« (144). »*Subjektiv overbevisning, ikke objektiv vished (Gewissheit) er det opnåelige mål for al videnskab*« (9, kursiveret af Klein-

* »Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung«, II, 317. – Red.

peter, der gør følgende anmærkning til dette sted: »Omtrent på samme måde siges det allerede hos Kant i »Kritik der praktischen Vernunft«) Antagelsen af en fremmed bevidsthed er en antagelse, der aldrig lader sig bekræfte af nogen erfaring« (42). »Jeg ved ikke, om der overhovedet findes andre Jeg'er uden for mig« (43).

Kapitel II, § 5: »Om aktiviteten« (»spontaneiteten« = uvilkårligheden) »i bevidstheden«. I den dyriske automat foregår skiftet af forestillinger rent mekanisk. Det samme sker hos os, når vi drømmer.

»Herfra adskiller beskaffenheden af vor bevidsthed i normal tilstand sig imidlertid meget væsentligt. Den besidder en egenskab, der fuldstændigt mangler hos hin« (automaten) »og som det i det mindste falder os svært at forklare mekanisk eller automatisk: Jeg'ets såkaldte selvvirksomhed. Enhver er i stand til at stille sine forskellige bevidsthedsindhold op mod hinanden, at manipulere med dem, at betragte dem skarpere eller lade dem træde i baggrunden, at analysere dem, at sammenligne delene med hverandre o.s.f. Det er altsammen den (umiddelbare) erfarings kendsgerning. Vort Jeg er således væsentligt forskelligt fra summen af alle bevidsthedsindhold og kan altså ikke sættes lig med dem. Sukker består af kulstof, brint og ilt; hvis vi ville tilskrive sukkeret en sukkersjæl, da måtte denne analogt også besidde den evne at kunne flytte rundt på kulstof, brint og ilt efter behag«.

§ 4 i det næste kapitel: »Erkendelsesakten er en viljeshandling«.

»Derimod må det betragtes som en fastslået kendsgerning, at alle mine psykiske oplevelser kan adskilles i de to store hovedgrupper, de tvungne og de vilkårlige handlinger. Til de første hører samtlige indtryk af en ydre verden« (47). »Men at det er muligt at give flere teorier om et og samme kendsgerningsområde ... er en kendsgerning, der er lige så kendt for fysikeren, som den dog er uforenelig med en absolut erkendelsesteoris forudsætninger. Også den kendsgerning hænger sammen med vor tænkningens viljeskarakter; også i den udtrykkes vor viljes ubundethed af de ydre omstændigheder« (50).

Døm nu om dristigheden i Bogdanovs erklæring om, at der i Machs filosofi »absolut ikke er plads for viljens frihed«, når Mach selv anbefaler et subjekt som Kleinpeter! Vi har allerede set, hvordan denne ikke lægger skjul på sin egen og den Mach'ske idealisme. I 1898-1899 skrev Kleinpeter:

»Hertz giver udtryk for den samme« (som hos Mach) »subjektivistiske opfattelse af vore begrebers væsen...«. »... Har Mach og Hertz« (med hvor megen ret Kleinpeter her vikler den berømte fysiker ind i dette, skal vi tale om senere) »indlagt sig fortjeneste, set fra idealistisk side, ved at betone, at *alle* vore begreber og deres sammenknytning – ikke blot nogle af dem – er af subjektiv oprindelse, så har de, set fra empiristisk side, indlagt sig en ikke ringere fortjeneste ved at erkende, at det er erfaringen, der må afgøre rigtigheden af begreberne – som en instans, der

er helt uafhængig af tænkningen« (»Archiv für systematische Philosophie«, bd. V, 1898-1899, s. 169-170).

I 1900: Kant og Berkeley står med alle deres forskelle fra Mach ham »dog i hvert fald nærmere end den i naturvidenskaben herskende metafysiske empirisme« (d.v.s. materialismen; hr. professoren undgår at nævne fanden ved navn!), »der jo er hans« (Machs) »hovedangrebsobjekt« (ib., bl. VI, s. 87). I 1903: »Berkeley's og Machs *udgangspunkt* kan ikke anfægtes« ... »Mach er ... den, der har fuldendt Kant« (»Kantstudien«, bd. VIII, 1903 s. 314, 274).

I forordet til den russiske oversættelse af »Analyse der Empfindungen« nævner Mach også Th. Ziehen som en, »der følger om ikke de samme, så dog ret nære veje«. Lad os tage professor Th. Ziehens »Psykofysiologiske erkendelsesteori« (Theodor Ziehen: Psychophysiologische Erkenntnistheorie, Jena, 1898), og vi ser, at forfatteren allerede i forordet henviser til Mach, Avenarius, Schuppe o.s.v. Altså atter en elev, der er anerkendt af læreren. Ziehens »nyeste« teori består i, at kun »mængden« er i stand til at tro, at »virkelige ting fremkalder vore sanseindtryk« (s. 3), og at der

»over døren til erkendelsesteorien ikke er nogen anden overskrift mulig end den Berkeley'ske sætning: 'The external objects subsist not by themselves, but exist in minds'« (de ydre objekter eksisterer ikke i sig selv, men i vor forstand) (s. 5). »Der er givet os sanseindtryk og forestillinger. Vi sammenfatter dem begge med ordene psykiske foreteelser eller det psykiske. Ikke-psykisk er et ord uden indhold« (s. 100).

Naturens love er ikke forhold mellem materielle legemer, men »mellem reducerede sanseindtryk« (s. 104: Hele originaliteten i den Ziehen'ske berkeleyanisme består i dette nye begreb »reducerede sanseindtryk«!).

Petzoldt tog allerede i 1904 i II bind af sin »Einführung« afstand fra Ziehen som idealist (s. 298-301). I 1906 regner han allerede Cornelius, Kleinpeter, Ziehen, Verworn til listen over *idealister eller psykomonister* (»Das Weltproblem etc.«, s. 137, anm.). Hos alle disse herrer professorer skulle man finde »misforståelser« i fortolkningen af »Machs og Avenarius' synspunkter« (samme sted).

Stakkels Mach og Avenarius! Ikke blot fjenderne har bagvasket dem for idealisme og »endog« (som Bogdanov udtrykker sig) solipsisme – nej, også venner, elever, tilhængere, professor-specialister har forstået deres lærer forkert, forvrænget i idealistisk retning. Hvis empiriokriticismen vokser over i idealisme, så beviser dette slet ikke det grundfalske i dens forvirrede berkeleyanske grundfor-

udsætninger. Gud bevare os! Det er blot en lille misforståelse i Nosdrev⁶⁹-Petzoldts betydning af ordet.

Det mest komiske af alt er her nok, at selve vogteren af renhed og uskyld, Petzoldt, for det første »supplerede« Mach og Avenarius med et »logisk a priori« og for det andet koblede dem sammen med fideismens følgesvend Wilhelm Schuppe.

Hvis Petzoldt kendte til de engelske tilhængere af Mach, da måtte han have udvidet listen over de machister, der (af »misforståelse«) er faldet ned i idealismen, betydeligt. Vi har allerede peget på den af Mach roste Karl Pearson som en fuldblods idealist. Vi anfører yderligere bedømmelserne fra to »bagvaskere«, der siger det samme om Pearson:

»Prof. K. Pearsons lære er et simpelt ekko af Berkeleys virkeligt store lære« (Howard V. Knox i »Mind«, vol. VI, 1897, p. 205). »Hr. Pearson er, herom kan der ikke være nogen tvivl, idealist i ordets strengeste betydning« (Georges Rodier i »Revue philosophique«⁷⁰, 1888, II, vol. 26, p. 200).

Den engelske idealist William Clifford, som Mach betragter som »meget nær« ved sin filosofi (»Analyse der Empfindungen«, s. 8), må man snarere kalde en lærer for end en elev af Mach, idet Cliffords filosofiske værker udkom i halvfjerdsene i forrige århundrede. »Misforståelsen« udgår her direkte fra Mach, der i 1901 »ikke bemærkede« idealismen i Cliffords lære om, at verden er et »ånds-stof« (mind-stuff), – »et socialt objekt«, »en højtorganiseret erfaring« o.s.v.* Til karakteristik af de tyske machisters charlataner! skal bemærkes, at Kleinpeter i 1905 ophøjer denne idealist til rang af grundlægger af »en videnskabeligt holdbar erkendelseslære« !

På side 284 i »Analyse der Empfindungen« henviser Mach til den amerikanske filosof, P. Carus, der »nærmer sig« (til buddhismen⁷¹ og til machismen). Carus, der kalder sig »tilhænger og personlig ven« af Mach, redigerer i Chicago tidsskriftet »The Monist«⁷², der helliger sig filosofien, og det lille blad »The Open Court« (»Den åbne tribune«)⁷³, der er helliget religiøs propaganda. »Videnskaben er en guddommelig åbenbaring«, – siger redaktionen af dette lille populære blad. »Vi er af den opfattelse, at videnskaben kan hidføre en reform af kirken, der vil bevare

* *William Kingdon Clifford*. »Lectures and Essays«, 3rd ed., Lond., 1901, vol. II, pp. 55, 65, 69; p. 58: »Jeg er for Berkeley mod Spencer«; p. 52: »objektet er en række forandringer i min bevidsthed og ikke et eller andet uden for den«.

alt det i religionen, der er sandt, sundt og godt i den«. Mach er fast medarbejder ved »The Monist« og offentliggør kapitler af sine værker deri. Carus korrigerer Mach »en bagatel« i kantiansk retning og erklærer, at Mach er »idealist eller, som jeg ville sige, subjektivist«, men at han, Carus, til trods for enkelte meningsforskelle er overbevist om, at »Mach og jeg tænker på samme måde*.

»Vor monisme«, erklærer Carus, »er ikke materialistisk, ikke spiritua- listisk, ikke agnostisk; den betyder simpelthen og udelukkende konsekvens ... den tager erfaringen som sit grundlag og benytter som metode erfaringsforholdenes systematiserede former« (åbenbart plagiat af A. Bogdanovs »Empiriomonisme«!).

Carus' devise er:

»ikke agnosticisme, men positiv videnskab, ikke mysticisme, men klar tanke; ikke supernaturalisme, ikke materialisme, men monistisk syn på verden, ikke dogme, men religion, ikke trosbekendelse, men ren tro« (not creed, but faith).

I opfyldelsen af denne devise præker Carus »en ny teologi«, »en videnskabelig teologi« eller teonomi, der bestrider bibelens bogstav, men hævder, at »al sandhed er guddommelig, og gud åbenbarer sig i naturvidenskaben ligesom i historien«**. Det må bemærkes, at Kleinpeter i den tidligere nævnte bog om den moderne naturvidenskabs erkendelsesteori anbefaler Carus side om side med Ostwald, Avenarius og immanensfilosofferne (s. 151-152). Da Haeckel fremsatte sine teser for monisternes forbund, vendte Carus sig energisk imod dem: for det første forkaster Haeckel apriorismen uden grund, den er »fuldt ud forenelig med den videnskabelige filosofi«; for det andet er Carus imod Haeckels doktrin om determinismen, der »udelukker muligheden af viljens frihed«; for det tredje »begår Haeckel den fejl, at han betoner naturalistens ensidige synspunkt over for kirkens traditionelle konservatisme. Han optræder derfor som fjende af de eksisterende kirker i stedet for med glæde at virke for en højere udvikling af dem til nye og sande fortolkninger af dogmerne« (ib., vol. XVI, p. 122). Carus indrømmer selv, at »mange fritænkere betragter mig som reaktionær, idet de dadler mig for, at jeg ikke istemmer deres kor, hvor enhver religion udskrives som en fordøm« (355).

Det er fuldkommen indlysende, at vi her står over for anføreren

* »The Monist«, vol. XVI, 1906, July; *P. Carus*: »Pr. Mach's Philosophy«, pp. 320, 345, 333. Det er et svar på en artikel af Kleinpeter i samme tidsskrift.

** Samme sted, bd. XIII, p. 24 ff. Carus' artikel: »Teologi som videnskab«.

af et kompagni af amerikanske fidusmagere, der befatter sig med at forlede folket til religionens opium. Mach og Kleinpeter er også havnet i dette selskab, åbenbart i kraft af en lille »misforståelse«.

5. A. Bogdanovs »empiriomonisme«

»Personligt kender jeg«, skriver Bogdanov om sig selv, »foreløbig kun én empiriomonist i litteraturen – en vis A. Bogdanov; men til gengæld kender jeg ham overordentlig godt, og jeg kan garantere for, at hans synspunkter helt og fuldt opfylder den sakramentale formel om naturens primære eksistens, før ånden. Han betragter netop alt eksisterende som en uafbrudt kæde af udvikling, hvis laveste led fortaber sig i elementernes kaos, og hvis højeste, os bekendte led udgør *menneskenes erfaring* (Bogdanovs kursiv) – den psykiske og – endnu højere – den fysiske erfaring, idet denne erfaring og den heraf opstående erkendelse svarer til det, man sædvanligvis kalder for ånden« (»Empiriomonisme«, III, XII).

Som en »sakramental« formel søger Bogdanov her at latterliggøre den os velkendte grundsætning hos Engels, hvis navn han dog diplomatisk går udenom! Ikke tale om, at han er uenig med Engels...

Men betragt engang dette Bogdanovs eget resumé af hans berøgtede »empiriomonisme« og »substitution« lidt nærmere. Den fysiske verden kaldes for *menneskenes erfaring*, og det erklæres, at den fysiske erfaring er »højere« i udviklingskæden end den psykiske. Men det er jo en hårrejsende meningsløshed! Og meningsløsheden er netop den samme, som er karakteristisk for enhver form for idealistisk filosofi. Det er direkte komisk, når Bogdanov også præsenterer et sådant »system« som materialisme: også hos mig er naturen da primær, ånden sekundær. Hvis man giver sig til at anvende Engels' definition på den måde, da er også Hegel materialist, idet den psykiske erfaring (under benævnelsen absolut idé) også hos ham står først, derefter følger »højere« den fysiske verden, naturen og endelig erkendelsen hos mennesket, der gennem naturen erkender den absolutte idé. I denne betydning vil ikke en eneste idealist bestride naturens primære oprindelse, for i virkeligheden er det ikke nogen primær oprindelse, i virkeligheden tages naturen ikke *som umiddelbart* givet, som udgangspunkt for erkendelsesteorien. Det er ligegyldigt, hvordan man benævner disse abstraktioner: absolut idé, universalt Jeg, verdensvilje o.s.v. o.s.v. Derved adskiller idealismens *afarter* sig indbyrdes, og der findes utallige mængder af sådanne afarter. Kernen i idealismen består i, at den tager det psykiske som første udgangspunkt; ud fra det af-

ledes naturen *og derpå først* af naturen den almindelige menneskelige bevidsthed. Det oprindelige »psykiske« viser sig derfor altid som en *død abstraktion*, der dækker over en udvandet teologi. For eksempel ved enhver, hvad en menneskelig *idé* er, men en idé uden mennesket og før mennesket, ideen som abstraktion, den absolutte idé er et teologisk påfund af idealisten Hegel. Enhver ved, hvad et menneskeligt sanseindtryk er, men sanseindtryk uden mennesket, før mennesket er *vås*, en *død abstraktion*, en idealistisk grille. Det er netop en sådan idealistisk grille, Bogdanov undfanger, når han opstiller følgende trappestige:

- 1) »Elementernes« kaos (vi ved, at der ikke skjuler sig noget andet menneskeligt begreb end *sanseindtryk* bag dette lille ord element).
- 2) Menneskenes psykiske erfaring.
- 3) Menneskenes fysiske erfaring.
- 4) Den af denne opstående erkendelse«.

Sanseindtryk (menneskelige) uden mennesket forekommer ikke. Det vil sige, at første trin er en *død idealistisk abstraktion*. Faktisk står vi ikke her over for de almindelige *menneskelige* sanseindtryk, som alle kender, men nogle udtænkte sanseindtryk hos *ingen*, sanseindtryk *i det hele taget*, guddommelige sanseindtryk, ligesom den sædvanlige menneskelige idé hos Hegel blev guddommelig, så snart den blev revet løs fra mennesket og den menneskelige hjerne.

Bort med første trin.

Andet trin må også væk, for *det psykiske før* det fysiske (og andet trin står hos Bogdanov *tidligere* end det tredje), kendes ikke af noget menneske, kendes ikke af naturvidenskaben. Den fysiske verden eksisterede før der kunne opstå noget psykisk som højeste produkt af den organiske materies højeste former. Bogdanovs andet trin er også en *død abstraktion*, er en tanke uden hjerne, er menneskefornuft løsrevet fra mennesket.

Altså først når de to første trin er helt kastet bort, og først da, kan vi få et billede af verden, der virkelig svarer til naturvidenskaben og materialismen. Nemlig: 1) den fysiske verden eksisterer *uafhængigt* af menneskets bevidsthed og eksisterede længe *før* mennesket, *før* enhver »erfaring hos mennesker«; 2) det psykiske, bevidstheden o.s.v. er det højeste produkt af materien (d.v.s. af det fysiske), er en funktion af det særlig komplicerede stykke materie, som kaldes menneskets hjerne.

»Substitutionsområdet«, skriver Bogdanov, »falder sammen med de fysi-

ske fænomeners område; der kræves ikke nogen substitutioner for de psykiske fænomener, fordi de er de umiddelbare komplekser« (XXXIX).

Dette er netop idealisme, for det psykiske, d.v.s. bevidsthed, forestillinger, sanseindtryk og lign. tages som det *umiddelbare*, men det fysiske udledes af det, substitueres for det. Verden er et *ikke-Jeg*, skabt af vort *Jeg*, sagde Fichte. Verden er den absolutte idé, sagde Hegel. Verden er vilje, sagde Schopenhauer. Verden er begreb og forestilling, siger immanensfilosoffen Rehmke. Væren er bevidsthed, siger immanensfilosoffen Schuppe. Det fysiske er substitution for det psykiske, siger Bogdanov. Man må være blind for ikke at se det ensartede idealistiske væsen i de forskellige ordforklædninger.

»Lad os stille os det spørgsmål«, skriver Bogdanov i I udgave af »Empiriomnisme«, s. 128-129, »hvad er et 'levende væsen', for eksempel et 'menneske'?« Og han svarer:

»Et 'menneske' er først og fremmest et kompleks af 'umiddelbare oplevelser'«. Læg mærke til »*først og fremmest!* – »*Senere*, i erfaringens videre udvikling, viser 'mennesket' sig for sig selv og for andre som et fysisk legeme på linje med andre fysiske legemer«.

Det er jo et eneste »kompleks« af *vås*, der kun duer til at udlede sjælens udødelighed eller ideen om gud og lign. Mennesket er først og fremmest et kompleks af umiddelbare oplevelser og *i den videre udvikling* et fysisk legeme! Det vil sige, der forekommer »umiddelbare oplevelser« *uden* et fysisk legeme, *før* et fysisk legeme. Hvor er det synd, at denne fremragende filosofi ikke er nået ind i vore gejstlige seminarier; der ville man vurdere den helt efter fortjeneste.

»... Vi har anerkendt, at selve den fysiske natur er en *afledning* (Bogdanovs kursiv) af komplekser af umiddelbar karakter (til hvilke også hører psykiske koordinationer), at den er en genspejling af sådanne komplekser i andre komplekser, der er analoge med dem, blot af den mest komplicerede type (i de levende væseners socialt-organiserede erfaring)« (146).

En filosofi, der lærer, at selve den fysiske natur er en afledning, er den reneste filosofiske præstelære. Og denne karakter af den ændres ikke i ringeste måde af, at Bogdanov selv energisk afsværger enhver religion. Dühring var også ateist; han foreslog endog at forbyde religionen i hans »socialitære« system. Og alligevel havde Engels fuldstændig ret, da han påviste, at Dührings »system« ikke ville kunne klare sig uden religion⁷⁴. Det samme gælder også for Bogdanov med den væsentlige forskel, at det citerede sted ikke er

en tilfældig inkonsekvens, men kernen i hans »empiriomonisme« og hele hans »substitution«. Hvis naturen er en afledning, da er det selvindlysende, at den kun kan være afledet af noget, der er større, rigere, bredere og mægtigere end naturen, af noget, der eksisterer, da det for at »frembringe« naturen må eksistere uafhængigt af naturen. Det vil sige, der eksisterer noget *uden for* naturen og som ydermere *frembringer* naturen. På russisk kaldes det for gud. De idealistiske filosoffer har altid bestræbt sig for at ændre denne sidste benævnelse, gøre den mere abstrakt, mere tåget og samtidig (for troværdighedens skyld) bringe den nærmere det »psykiske«, som »umiddelbart kompleks«, som noget umiddelbart givet, der ikke kræver bevis. Den absolutte idé, den universale ånd, verdensviljen, det psykiskes »*almene substitution*« for det fysiske – det er en og samme idé blot i forskellige formuleringer. Ethvert menneske kender – og naturvidenskaben udforsker – idé, ånd, vilje, det psykiske som funktion af den normalt arbejdende menneskelige hjerne; men at rive denne funktion løs fra det på en bestemt måde organiserede stof, at forvandle denne funktion til en universal, almen abstraktion, »substituere« denne abstraktion for hele den fysiske natur – det er feberfantasier fra den filosofiske idealisme, det er hån mod naturvidenskaben.

Materialismen siger, at »de levende væseners socialt organiserede erfaring« er afledet af den fysiske natur, et resultat af dens langvarige udvikling, en udvikling fra en sådan tilstand af den fysiske natur, hvor der hverken fandtes socialitet, organisation, erfaring eller levende væsener og ikke kunne være det. Idealismen siger, at den fysiske natur er afledet af denne de levende væseners erfaring, og ved at sige dette, sætter idealismen naturen lig gud (om den ikke underordner den gud). For gud er ubestrideligt afledet af de levende væseners socialt organiserede erfaring. Hvordan man end vender og drejer den Bogdanov'ske filosofi, så rummer den absolut ikke andet end reaktionært virvar.

Bogdanov synes, at det at tale om erfaringens sociale organisation er »erkendelsesteoretisk socialisme« (III bog, s. XXXIV). Det er galehussnak. Hvis man ræsonnerer sådan om socialismen, er jesuiterne varme tilhængere af den »erkendelsesteoretiske socialisme«, idet udgangspunktet for deres erkendelsesteori er guddommen som »socialt organiseret erfaring«. Og det er ubestrideligt, at katolicismen er en socialt organiseret erfaring; kun genspejler den ikke den objektive sandhed (som Bogdanov fornægter, og som videnskaben genspejler), men bestemte samfundsklassers udbygning af folkets

uvidenhed.

Men hvorfor gå til jesuiterne! Vi finder Bogdanovs »erkendelsesteoretiske socialisme« fuldt og helt hos Machs yndede immanensfilosoffer. Leclair anser naturen for at være »menneskeslægtens bevidsthed« (Der Realismus etc., s. 55)*, men aldeles ikke som det enkelte individs. De borgerlige filosoffer kan diske op af denne fichteanske erkendelsesteoretiske socialisme, lige så meget man ønsker. Schuppe understreger også »das generische, das gattungsmässige Moment der Bewusstseins« (sml. s. 379-380 i »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, XVII bind), d.v.s. det almene, slægtsmomentet i erkendelsen. At tro den filosofiske idealisme forsvinder ved at erstatte individets bevidsthed med menneskehedens bevidsthed, eller en enkeltpersons erfaring med den socialt organiserede erfaring, er det samme som at tro, at kapitalismen forsvinder, ved at den enkelte kapitalist skiftes ud med et aktieselskab.

Vore russiske machister Jusjkevitzj og Valentinov gentog efter materialisten Rakhmetov, at Bogdanov er idealist (samtidig med at de faldt over Rakhmetov som rene bøller). Men de var ikke i stand til at tænke sig frem til, hvor denne idealisme er hentet fra. Efter deres mening er Bogdanov et individuelt fænomen, en tilfældighed, et enkelttilfælde. Det er ikke rigtigt. Bogdanov kan personlig synes, at han har opfundet et »originalt« system, men det er nok at sammenligne ham med de tidligere citerede elever af Mach for at se det forkerte i denne opfattelse. Forskellen mellem Bogdanov og Cornelius er langt mindre end forskellen mellem Bogdanov og Carus. Forskellen mellem Bogdanov og Carus er mindre (naturligvis kun hvad angår det filosofiske system, ikke med hensyn til at være sig de reaktionære konklusioner bevidst) end mellem Carus og Ziehen o.s.v. Bogdanov er kun et af udtrykkene for den »socialt organiserede erfaring«, der vidner om machismens indvoksen i idealismen. Bogdanov (det drejer sig naturligvis *udelukkende* om Bogdanov som filosof) kunne overhovedet ikke forefindes på guds grønne jord, hvis der ikke i hans lærer Machs lære var »elementer« ... af berkeleyanisme. Og jeg kan ikke forestille mig nogen »skrækeligere hævn« over Bogdanov, end hvis hans »Empiriomonisme« blev oversat til, lad os sige tysk og blev givet til Leclair og Schubert-Soldern, Cornelius og Kleinpeter, Carus og Pillon (Renouviers franske medarbejder og elev) til anmeldelse. Disse bevidste kamp-

* »Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik«, s. 55. – Red.

fæller og til dels direkte disciple af Mach ville med deres begejstring over »substitutionen« sige langt mere end med deres egne betragtninger.

Det ville i øvrigt næppe være rigtigt at betragte Bogdanovs filosofi som et afsluttet og ubevægeligt system. I de ni år fra 1899 til 1908 har Bogdanov passeret fire stadier på sin filosofiske ørkenvandring. Han var først »naturhistorisk« materialist (d.v.s. halvt ubevidst og spontant tro mod naturvidenskabens ånd). »Grundelementer i det historiske syn på naturen« bærer tydelige spor af dette stadium. Det andet trin var Ostwalds »energetik«, der var på mode i slutningen af halvfemserne i forrige århundrede, d.v.s. en forvirret agnosticisme, der hist og her snublede ind i idealismen. Fra Ostwald (på titelbladet til »Forelæsninger om naturfilosofi« af Ostwald står: »Tilregnet E. Mach«) gik Bogdanov over til Mach, d.v.s. overtog grundprincipperne i den subjektive idealisme, inkonsekvent og forvirret som i hele Machs filosofi. Det fjerde stadium: forsøg på at fjerne nogle af machismens modsigelser og at skabe en art objektiv idealisme. »Den almene substitutions-teori« viser, at Bogdanov har gennemløbet en bue på næsten nøjagtigt 180° fra sit oprindelige udgangspunkt. Er dette stadium af den Bogdanov'ske filosofi nu fjernere fra eller nærmere ved den dialektiske materialisme end de foregående. Hvis den forbliver på stedet, så er det naturligvis fjernere. Hvis den bevæger sig videre ad den samme bue, som den har fulgt de sidste ni år, så kommer den nærmere: den behøver nu *kun* ét alvorligt skridt for atter at vende sig til materialismen, nemlig universelt at kaste sin universale substitution over bord. For denne universale substitution fletter alle halvhedsidealismens forsyndelser, alle den subjektive idealismes svagheder sammen i en kinesisk pisk, ganske som (si licet parva componere magnis! – hvis det må være tilladt at sammenligne det lille med det store) Hegels »absolutte idé« sammenflettede alle den kantianske idealismes modsigelser, alle fichteanismens svagheder. Feuerbach behøvede kun at tage ét alvorligt skridt for at vende tilbage til materialismen: nemlig universelt at bortkaste, absolut at fjerne den absolutte idé, denne hegelske »substitution af det psykiske« for den fysiske natur. Feuerbach klippede den filosofiske idealismes kinesiske pisk af, d.v.s. tog naturen uden nogen som helst »substitution« som grundlag.

Tiden vil vise, om den machistiske idealismes kinesiske pisk vil vokse sig endnu længere.

6. »Symbolteorien« (eller hieroglyfferne) og kritikken af Helmholtz

Udover hvad vi har sagt om idealisterne som empiriokriticismens kampfæller og arvtagere kan det være på sin plads at anføre karakteren af den machistiske kritik af nogle filosofiske grundsætninger, der er berørt i vor litteratur. For eksempel har vore machister, der ønsker at være marxister, med særlig begejstring kastet sig over Plekhanovs »hieroglyffer«⁷⁵, d.v.s. over den teori, hvorefter menneskets sanseindtryk og forestillinger ikke er kopier af virkelige ting og processer i naturen, ikke billeder af dem, men konventionelle tegn, symboler, hieroglyffer el.lign. Basarov håner denne hieroglyf-materialisme, og det er nødvendigt at bemærke, at *han ville have haft ret*, hvis han forkastede hieroglyf-materialismen til fordel for en *materialisme* uden hieroglyffer. Men Basarov anvender her igen en taskenspillermetode, idet han indsmugler sin fornægtelse af materialismen under dække af en kritik af »hieroglyfismen«. Engels taler hverken om symboler eller om hieroglyffer, men om kopier, billeder, afbildninger, spejlbilleder af tingene. I stedet for at vise fejlagtigheden i Plekhanovs afvigelse fra den af Engels formulerede materialisme bruger Basarov Plekhanovs fejl til at skjule Engels' sandhed for læserne.

For at forklare både Plekhanovs fejl og Basarovs forvirring skal vi tage en betydelig repræsentant for »symbolteorien« (sagen ændres ikke ved at erstatte ordet symbol med ordet hieroglyf), Helmholtz, og se, hvordan materialisterne og hvordan idealisterne i fællesskab med machisterne kritiserede Helmholtz.

Helmholtz, der hører til de store kapaciteter inden for naturvidenskaben, var som det store flertal af naturforskere inkonsekvent i filosofien. Han hældede til kantianismen, men fastholdt heller ikke konsekvent dette synspunkt i sin erkendelsesteori. Her er for eksempel overvejelser fra hans »Physiologische Optik« over temaet om forholdet mellem begreber og objekter:

»... Jeg har ... betegnet sanseindtrykkene som blot *symboler* for den ydre verdens forhold og frasagt dem enhver art af lighed eller identitet med det, som de betegner« (s. 579 i den fr. overs., s. 442 i den ty. orig.).

Det er agnosticisme, men videre på samme side læser vi:

»Vore anskuelser og forestillinger er *virksomheder*, som de objekter, vi betragter og forestiller os, har frembragt på vort nervesystem«.

Det er materialisme. Blot forestiller Helmholtz sig ikke klart for-

holdet mellem den absolutte og den relative sandhed, som det ses af hans videre betragtninger. For eksempel siger Helmholtz lidt længere fremme:

»Jeg mener derfor, at det ikke har nogen som helst mening at tale om en anden sandhed i vore forestillinger end en *praktisk*. Vore forestillinger om tingene *kan* overhovedet *ikke være* andet end symboler, naturgivne tegn for tingene, som vi lærer at benytte til at regulere vore bevægelser og handlinger. Når vi har lært at læse disse symboler rigtigt, er vi i stand til med deres hjælp at indrette vore handlinger sådan, at de har det ønskede resultat...«

Det er ikke rigtigt: Helmholtz glider her over til subjektivismen, til fornægtelse af den objektive realitet og den objektive sandhed. Og han havner i en himmelråbende usandhed, når han slutter afsnittet med ordene:

»Forestillingen og det, man forestiller sig, tilhører åbenbart to helt forskellige verdener...«

Sådan river kun kantianere idé og virkelighed, bevidsthed og natur fra hinanden. Men lidt længere henne læser vi:

»Hvad nu først egenskaberne ved den ydre verdens objekter angår, da viser en let overvejelse, at alle egenskaber, som vi kan tilskrive dem, kun betegner *virksomheder*, som de udøver enten på vore sanser eller på andre naturobjekter« (s. 581 fr.; s. 445 i den ty. orig.; jeg oversætter fra den franske oversættelse).

Her går Helmholtz atter over til det materialistiske synspunkt. Helmholtz var en inkonsekvent kantianer, der snart anerkender aprioriske love for tænkningen, snart hælder til tidens og rummets »transcendente realitet« (d.v.s. til det materialistiske syn på dem), snart udleder menneskets sanseindtryk af de ydre genstande, der virker på vore sanseorganer, snart erklærer sanseindtrykkene for at være symboler, d.v.s. for en slags vilkårlige benævnelser, der er løsrevet fra de nævnte tings herfra »fuldstændigt forskellige« verden (sml. Victor Heyfelder. »Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz«, Berlin 1897).

Helmholtz gav på følgende måde udtryk for sine synspunkter i en tale i 1878 om »Kendsgerningerne i iagttagelsen« (»en bemærkelsesværdig manifestation fra den realistiske lejr«, som Leclair kaldte denne tale):

»Vore sanseindtryk er netop virkninger, der frembringes af ydre årsager i vore organer, og hvordan en sådan virkning ytrer sig, afhænger naturligvis meget væsentligt af arten af det apparat, på hvilket der virkes. For så vidt kvaliteten af vort sanseindtryk giver en oplysning om ejendomme-

ligheden ved den ydre påvirkning, ved hvilken det vækkes, kan det gælde som et tegn (Zeichen) for denne, men ikke som en *afbildning*. For af billedet forlanger man en eller anden lighed med den afbildede genstand ... Et tegn derimod behøver slet ikke at have nogen slags lighed med det, hvis tegn det er« (»Vorträge und Reden«, 1884, s. 226 i andet bind).

Hvis sanseindtrykkene ikke er billeder af ting, men kun tegn eller symboler, der ikke har »nogen som helst lighed« med dem, da undergraves Helmholtz' materialistiske udgangspunkt, de ydre genstandes eksistens underkastes en vis tvivl, idet tegn eller symboler er fuldt ud mulige i forhold til indbildte genstande, og enhver kender eksempler på *sådanne* tegn eller symboler. Helmholtz går i Kants fodspor og sætter sig for at rejse noget i retning af et principielt skel mellem »fremtrædelsesformen« og »tingen i sig selv«. Helmholtz nærer en uovervindelig fordom mod den direkte, klare og åbne materialisme. Men han siger dog lidt længere fremme:

»Jeg ser ikke, hvordan man skulle kunne modbevise et system af selv den mest ekstreme subjektive idealisme, der måtte ønske at betragte livet som en drøm. Man ville kunne erklære det for at være så usandsynligt, så utilfredsstillende som man ville – jeg ville i denne henseende bifalde de hårdeste udtryk for forkastelse – men det ville være konsekvent i sin gennemførelse ... Den realistiske hypotese derimod stoler på udsagnet (eller: vidnesbyrdet, Aussage) fra den sædvanlige selviagttagelse, hvorved de forandringer i sanseindtrykket, der følger på en handling, slet ikke har nogen psykisk sammenhæng med den forudgående viljesimpuls. Denne hypotese anser det, der i den daglige sanseopfattelse synes at hævde sig som bestående uafhængigt af vore forestillinger, for også at være det, for at udgøre den materielle verden uden for os« (242-243). »Utvivlsomt er den realistiske hypotese den enkleste, vi kan danne, prøvet og bekræftet i overordentlig vide anvendelseskredse, skarpt defineret i alle enkeltbestemmelser og derfor overordentlig brugbar og frugtbar som grundlag for handlingen« (243).

Helmholtz' agnosticisme ligner også en »skamfuld materialisme« med kantianske udfald til forskel fra Huxleys berkeleyanske udfald.

Feuerbachs tilhænger, Albrecht Rau, kritiserer derfor energisk Helmholtz' symbolteori som en inkonsekvent afvigelse fra »realismen«. Helmholtz' grundsynspunkt, siger Rau, er den realistiske forudsætning, hvorefter »vi ved hjælp af vore sanser erfarer tingenes objektive beskaffenhed«*. Symbolteorien lader sig ikke forene med et sådant (som vi har set helt igennem materialistisk) synspunkt, idet den medfører en vis mistillid til sansningen, mistillid

* *Albrecht Rau*. »Empfinden und Denken«, Giessen, 1896, s. 304.

til vore sanseorganers vidnesbyrd. Det er ubestrideligt, at en afbildning aldrig fuldt ud kan være lig med modellen, men ét er afbildning, et andet symbol, *konventionelt tegn*. En afbildning forudsætter nødvendigvis og uundgåeligt objektiv realitet af det, der »afbildes«. »Konventionelt tegn«, symbol, hieroglyf er begreber, der rummer et fuldstændig overflødigt element af agnosticisme. A. Rau har fuldstændig ret i, at Helmholtz med symbolteorien yder kantianismen sin tribut.

»Hvis Helmholtz«, siger Rau, »var forblevet sin realistiske opfattelse tro, hvis han havde fastholdt den grundsætning, at legemernes egenskaber udtrykker tingenes forhold indbyrdes og til os, så ville han åbenbart ikke have haft brug for hele teorien; han ville da, kort og fyndigt udtrykt, have kunnet sige: de sanseindtryk, som tingene bevirker i os, er afbildninger af disse tings væsen« (samme sted, s. 320).

Sådan kritiserer en materialist Helmholtz. Han forkaster Helmholtz' hieroglyfiske eller symbolske materialisme eller halvmaterialisme i Feuerbachs konsekvente materialismes navn.

Idealisten Leclair (repræsentant for den »immanente skole«, der er Machs hoved og hjerte så velbehageligt) anklager også Helmholtz for inkonsekvens, for vaklen mellem materialisme og spiritualisme (»Der Realismus etc.«, s. 154)*. Men symbolteorien er for Leclair ikke utilstrækkeligt materialistisk, men alt for materialistisk.

»Helmholtz mener«, skriver Leclair, »at vor bevidstheds iagttagelser giver tilstrækkelige støttepunkter for erkendelse af tidfølgen og af lighed eller forskellighed mellem de transcendent årsager. Dette er« (ifølge Helmholtz) »nok til antagelse og erkendelse af en lovmæssig orden i transcendenten« (d.v.s. på det objektivt-reales område), (s. 33).

Og Leclair tordner mod denne »Helmholtz' dogmatiske fordom«.

»Berkeleys gud«, udbryder han, »som hypotetisk årsag til det *naturlovsbestemte* idéforløb i vor ånd, er mindst lige så egnet til at tilfredsstille vort kausalitetsbehov, som en verden af ydre ting« (34). En »konsekvent gennemførelse af symbolteorien« ... er umulig »uden en rigelig tilsats af realismus vulgaris« (s. 35) – d.v.s. materialisme.

Således sønderlemmede en »kritisk idealist« i 1879 Helmholtz for hans materialisme. Tyve år senere gendrev Machs elev, højligt rost af Mach selv, Kleinpeter den »forældede« Helmholtz på følgende måde ved hjælp af Machs »nyeste« filosofi i sin artikel: »Om de

*»Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik«, s. 154. – Red.

principielle synspunkter på fysikken hos Ernst Mach og Heinrich Hertz«*. Lad os foreløbig holde Hertz (der egentlig var lige så inkonsekvent som Helmholtz) udenfor, og lad os betragte Kleinpeters sammenligning mellem Mach og Helmholtz. Kleinpeter, der anfører en række citater fra begge forfattere og med et særligt eftertryk understreger Machs kendte erklæringer om, at legemerne er tænkte symboler for komplekser af sanseindtryk o.s.v., siger:

»Hvis vi følger Helmholtz' tankegang, støder vi på følgende grundforudsætninger:

1. Der findes genstande i omverdenen.
2. En forandring af disse er utænkelig uden en (som real tænkt) årsagsindvirkning.
3. 'Årsag er ifølge den oprindelige betydning af ordet det, der forbliver eller er uforanderligt bag fænomenernes skiften, nemlig stoffet og loven for dets virken, kraften' (Kleinpeters citat fra Helmholtz).
4. Det er muligt logisk strengt og entydigt at aflede alle fænomener af årsagerne.
5. Opnåelsen af dette mål er ensbetydende med besiddelsen af objektiv sandhed, hvis opnåelse (Erlangung) dermed fremstår som tænkelig« (163).

Harmfuld over disse forudsætninger, deres indbyrdes modstridende indhold, deres skabelse af uløselige problemer bemærker Kleinpeter, at Helmholtz ikke strengt overholder disse synspunkter, idet han undertiden anvender »vendinger, der i nogen grad minder om den rent begrebsagtige opfattelse hos Mach af sådanne ord« som materie, kraft, årsag o.s.v.

»Nu er det ikke svært at opspore kilden til denne« (vor utilfredshed med Helmholtz), »når vi erindrer os Machs smukke og klare ord. Det er den falske opfattelse af ordene masse, kraft o.s.v., som hele Helmholtz' ræsonnement lider af. Det er jo kun begreber, produkter af vor fantasi, men ikke realiteter, der eksisterer uden for tænkningen. Vi er jo slet ikke i stand til at erkende noget sådant. På grund af vore sansers ufuldstændighed er vi overhovedet ikke i stand til blot at drage en entydig slutning af deres iagttagelser. Vi kan aldrig påstå, at vi for eksempel ved at aflæse en skala når frem til et bestemt tal; der forefindes altid – mellem bestemte grænser – uendeligt mange tal, der stemmer lige godt overens med iagttagelsens kendsgerninger. Og at erkende noget reelt, der ligger uden for os selv, har vi slet ingen mulighed for.

Men lad os tænke det tilfælde, at det ville være muligt, og at vi havde erkendt realiteter; da ville vi videre ikke have lov at anvende logikkens love på dem, da disse jo er *vore* love og kun lader sig anvende på *vore*

* Archiv für Philosophie⁷⁶, II, Systematische Philosophie, Band V, 1899, især ss. 163-164.

begreber, *vore* tænkningsprodukter« (kursiven er overalt Kleinpeters). »Der findes ingen logisk sammenhæng mellem kendsgerninger, men kun en simpel følgen efter hinanden; her kan man ikke tænke sig nogen apodiktiske bedømmelser. Det er altså forkert at sige, at en kendsgerning er årsag til en anden, og dermed bortfalder hele den af v. Helmholtz på dette begreb opbyggede deduktion bort. Det er endelig umuligt at nå frem til en objektiv, d.v.s. uafhængigt af ethvert subjekt bestående, sandhed, ikke alene på grund af vore sansers beskaffenhed, men også fordi vi som mennesker (wir als Menschen) overhovedet aldrig kan få en anelse om det, der eksisterer helt uafhængigt af os« (164).

Som læseren ser, forkaster vor Mach-elev – ved at gentage yndlingsordene hos sin lærer og hos Bogdanov, der ikke indrømmer, at han er machist – hele Helmholtz' filosofi fra først til sidst og forkaster den ud fra et idealistisk synspunkt. Symbolteorien bliver endda ikke særligt fremhævet af idealisten, der betragter den som en uvigtig og måske tilfældig afvigelse fra materialismen. Men Kleinpeter tager Helmholtz som en repræsentant for de »traditionelle synspunkter i fysikken«, »som en stor del af det fysiske publikum endnu i dag nærer« (160).

Som resultat får vi, at Plekhanov begår en klar fejl i sin fremstilling af materialismen, men at Basarov fuldstændigt har forvirret sagen ved at slå materialisme og idealisme sammen i en bunke og stille idealistisk vås op mod »symbolteorien« eller den »hieroglyfiske materialisme«. Materialisterne er gået til venstre, machisterne til højre fra Helmholtz' kantianisme, ligesom fra Kant selv.

7. Om to slags kritik af Dühring

Lad os fremdrage endnu et lille karakteristisk træk ved machisternes utrolige forvrængning af materialismen. Valentinov ønsker at ramme marxisterne ved at sammenligne dem med Büchner, som har ganske meget tilfælles med Plekhanov, uanset at Engels afgrænsede sig skarpt fra Büchner. Bogdanov, der nærmer sig det samme spørgsmål fra en anden side, lader, som om han forsvarer »naturforskernes materialisme«, som man angiveligt »har for vane at tale ringeagtende om« (»Empiriomonisme«, III bog, s. X). Både Valentinov og Bogdanov sammenblander her tingene ugudeligt. Marx og Engels talte altid »ringeagtende« om dårlige socialister, men heraf følger, at deres indstilling var den rigtige, videnskabelige socialismes og ikke afhopninger fra socialismen til borgerlige anskuelser. Marx og Engels fordømte altid den *dårlige* (og hovedsagelig den antidialektiske) materialisme, men de fordømte

den ud fra en højere, mere udviklet, dialektisk *materialismes* standpunkt og ikke ud fra humeismens eller berkeleyanismens standpunkt. Marx, Engels og Dietzgen har talt om de dårlige materialister, fordi de regnede med dem og ønskede at korrigere deres fejl, men hume-isterne, berkeleyanerne, Mach og Avenarius ville de end ikke have talt om, men ville blot have begrænset sig til yderst ringeagtende bemærkninger om *hele* deres retning. Derfor er vore machisters endeløse vrængen og grimasseren efter Holbach og co., Büchner og co. o.s.v. blot og bart et forsøg på at strø sand i øjnene på publi-kum, en tilsløring af hele machismens tilbagetog fra materialismens grundsætninger i det hele taget, en frygt for direkte og klart at gøre op med Engels.

Men det ville være vanskeligt at udtrykke sig klarere, end Engels gjorde det om den franske materialisme i det 18. århundrede og om Büchner, Vogt og Moleschott i slutningen af II kapitel af hans »Ludwig Feuerbach«. Man kan *ikke undgå* at forstå Engels, hvis *ikke man ønsker* at forvrænge ham. Marx og jeg er materialister, siger Engels i dette kapitel, idet han forklarer *grundforskellen* mellem alle materialismens skoler og *hele lejren* af idealister, alle kantianere og hume'ister i det hele taget. Og Engels *bebrejder Feuerbach en vis sagtmødighed*, letfærdighed, der viser sig i, at han hist og her tog afstand fra materialismen overhovedet på grund af fejl i den ene eller anden skole af materialister. Feuerbach »havde ikke ret til (durfte nicht)«, siger Engels, »at forveksle rejseprædikanternes lære« (Büchner og co.) »med materialismen overhovedet« (s. 21)⁷⁷. Kun hoveder, der er blevet fordærvet af at læse tyske reaktionære professorers lære og tro dem på deres ord, kunne *misforstå sådanne* bebrejdelser hos Engels mod Feuerbach.

Engels siger soleklart, at Büchner og co. »på ingen måde er kommet ud over begrænsningen hos deres lærere«, d.v.s. materialisterne i det 18. århundrede, *ikke har taget et eneste skridt fremad*. Det er dette og *kun dette* Engels bebrejder Büchner og co., ikke deres materialisme, som ignoranterne tror, men det, at de *ikke har bragt materialismen fremad*, at »*det lå ganske uden for deres bestilling at udvikle teorien videre*« (materialismens teori). Kun for dette retter Engels bebrejdelser mod Büchner og co. Og samme sted opregner Engels *punkt for punkt tre* hovedsagelige »begrænsninger« (Beschränktheit) hos de franske materialister i det 18. århundrede, som Marx og Engels har frigjort sig for, men som Büchner og co. ikke har formået at gøre sig fri af. Den første be-

grænsning: de gamle materialisters anskuelse var »mekanisk« *i den forstand*, at de udelukkende anvendte »mekanikken som målestok for processer af kemisk og organisk natur« (s. 19). (Sst., s. 371). Vi skal i næste kapitel se, hvordan manglende forståelse af disse ord hos Engels har ført til, at visse folk gennem den nye fysik har forvildet sig over til idealismen. Engels forkaster ikke den mekaniske materialisme for det, som fysikerne af den »nyeste« idealistiske (også kaldet machistiske) retning anklager den for. Anden begrænsning: de gamle materialisters metafysiske opfattelse, forstået som deres »antidialektiske måde« at filosofere på. Denne begrænsning deler vore machister, der, som vi har påvist, overhovedet ikke har forstået noget som helst af Engels' anvendelse af dialektikken på erkendelsesteorien (den absolutte og den relative sandhed, for eksempel), fuldt og helt med Büchner og co. Den tredje begrænsning: bevarelse af idealismen »for oven«, på samfundsvidenskabens område, manglende forståelse af den historiske materialisme. Efter at have opregnet og med en klarhed, der udtømmer spørgsmålet, forklaret disse tre »begrænsninger« (s. 19-21) tilføjer Engels *straks*: »ud over disse skranker« (über diese Schranken) er Büchner og co. ikke gået.

Udelukkende for disse tre ting, *udelukkende* inden for disse grænser vender Engels sig imod såvel materialismen i det 18. århundrede som Büchner og co.'s lære! I alle øvrige, mere elementære spørgsmål for materialismen (som machisterne forvrænger) er der *ingen som helst* forskel mellem Marx og Engels på den ene side og alle disse gamle materialister på den anden, og *der kan ikke være det*. Det er udelukkende de russiske machister, der har bragt forvirring ind i dette fuldstændigt klare spørgsmål, mens den grundlæggende divergens mellem Mach og co.'s linje og materialisternes linje overhovedet står fuldstændigt klart for deres vesteuropæiske lærere og meningsfæller. Vore machister havde brug for at sprede forvirring derom for at kunne fremstille deres brud med marxismen og overgang i den borgerlige filosofis lejr som »små korrektioner« til marxismen!

Tag Dühring. Det er vanskeligt at forestille sig noget mere ringagtende end Engels' bemærkninger om ham. Men se en gang, *hvordan Leclair samtidig med Engels kritiserede den samme Dühring*, althens han lovpriste Machs »revolutionære filosofi«. For Leclair er Dühring det »yderste venstre« i materialismen, hvor »sansendtrykkene ligesom overhovedet enhver bevidstheds- og intelligensbeskæftigelse uden omsvøb gælder for at være den

dyriske organismes sekretion, funktion, højeste blomstring, helhedseffekt og lignende« (Der Realismus o.s.v. 1879, s. 23-24)*.

Var det af den grund, Engels kritiserede Dühring? Nej. Heri er han *fuldstændig enig* med Dühring som enhver anden materialist. Han kritiserede Dühring fra det diametralt modsatte synspunkt, for inkonsekvens i materialismen, for idealistiske griller, der lod en bagdør åben for fideismen.

»Naturen selv arbejder i det væsen, der har forestillinger, og også udefra, på at frembringe det fornødne kendskab til tingenes forløb gennem en lovmæssig frembringelse af sammenhængende anskuelser.«

Disse ord af Dühring anfører Leclair og han angriber rasende materialismen for et sådant synspunkt, denne materialismes »groveste metafysik«, »selvbedrag« o.s.v., o.s.f. (s. 160 og 161-163).

Var det dette, Engels kritiserede Dühring for? Nej. Han hånede alle svulstigheder, men om anerkendelsen af naturens objektive lovmæssighed, der genspejles i bevidstheden, *var Engels fuldstændig enig med Dühring* som med enhver anden materialist.

»Tænkningen er en højere og derfor også speciellere form end den øvrige virkelighed...« »En grundlæggende indsigt er tingenes virkelige verdens selvstændighed og forskellighed fra den gruppe af bevidsthedsfænomener, der står i denne verden og anerkender den.«

Disse ord af Dühring anfører Leclair sammen med en række af Dührings angreb på Kant o.s.v., og anklager af den grund Dühring for »metafysik« (s. 218-222), for anerkendelse af et »metafysisk dogme« og lignende.

Var det dette, Engels kritiserede Dühring for? Nej. Engels var fuldstændig enig med Dühring som med enhver anden materialist om, at verden eksisterer uafhængigt af bevidstheden, og at enhver fravigelse overfor denne sandhed fra kantianernes, humeisternes, berkeleyanernes o.s.v. side er falsk. Hvis Engels havde set, *fra hvilken side* Leclair arm i arm med Mach gik i gang med at kritisere Dühring, ville han have trakteret disse to filosofiske reaktionære med *hundred gange* mere nedsættende udtryk end Dühring! For Leclair var Dühring legemliggørelsen af den fordærvelige realisme og materialisme (se også »Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie«, 1882, s. 45). W. Schuppe, Machs lærer og medkæmper, beskyldte i 1878 Dühring for »drømmerealisme«,

*Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik«, 1879, s. 23-24. – Red.

Traumrealismus* som gengældelse for udtrykket »drømmeidealisme«, som Dühring havde udslynget mod alle idealister. For Engels er det *lige omvendt*: Dühring var *utilstrækkeligt* fast, klar og konsekvent som materialist.

Både Marx og Engels og J. Dietzgen trådte ind på den filosofiske skueplads i en tid, hvor materialismen var fremherskende blandt de progressive intellektuelle i almindelighed og i arbejderkredse i særdeleshed. Det er derfor ganske naturligt, at Marx og Engels ikke rettede hele deres opmærksomhed mod at gentage det gamle, men efter en alvorlig teoretisk *udvikling* af materialismen, efter dens anvendelse på historien, d.v.s. på *fuldførelse* af den materialistiske filosofis bygning *opadtil*. Det er fuldstændig naturligt, at de på erkendelsesteoriens område *begrænsede sig* til at korrigere Feuerbachs fejl, at latterliggøre plathederne hos materialisten Dühring, at kritisere Büchners fejltagelser (se hos J. Dietzgen), at understrege det, der *især* manglede hos disse forfattere, der var de mest udbredte og populære i arbejderkredse, nemlig: dialektikken. Om materialismens elementære sandheder, som rejseprædikanter spredte ud over verden i snesevis af udgaver, bekymrede Marx, Engels og J. Dietzgen sig ikke, de rettede derimod hele deres opmærksomhed mod, at disse elementære sandheder ikke skulle blive vulgariseret, ikke skulle blive overdrevent forenklede, ikke skulle føre til stagnation for tænkningen (»materialisme forneden, idealisme foroven«), til forglemmelse af de idealistiske systemers værdifulde frugt, Hegels dialektik – dette guldkorn, som hanerne Büchner, Dühring og co. (sammen med Leclair, Mach, Avenarius o.s.v.) ikke formåede at skille ud fra den absolutte idealismes mødding.

Hvis man blot gør sig nogenlunde konkrete forestillinger om disse historiske betingelser for Engels' og J. Dietzgens filosofiske værker, bliver det fuldstændigt klart, hvorfor de *mere afgrænsede sig fra* vulgariseringen af materialismens elementære sandheder, end de *forsvarede* disse sandheder. Marx og Engels afgrænsede sig også mere fra vulgariseringen af det politiske demokratis grundkrav, end de forsvarerede selve disse krav.

Kun elever af filosofiske reaktionære kunne »overse« denne omstændighed og præsentere sagen for læserne på den måde, at Marx og Engels ikke skulle have forstået, hvad det vil sige at være materialist.

*Dr. Wilhelm Schuppe. »Erkenntnistheoretische Logik«, Bonn, 1878, s. 56.

8. Hvordan kan de reaktionære filosoffer synes om J. Dietzgen?

Det tidligere anførte eksempel med Gelfond rummer allerede svaret på dette spørgsmål, og vi skal ikke forfølge de talløse tilfælde, hvor vore machister har behandlet J. Dietzgen på Gelfond'sk vis. Det er mere formålstjenligt at anføre en række overvejelser af J. Dietzgen selv for at vise hans svage sider.

»Tænkning er en funktion af hjernen«, siger Dietzgen (»Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit«, 1903, s. 52. Der findes en russisk oversættelse: »Hjernearbejdets væsen«), »Tænkning er et produkt af hjernen ... Mit skrivebord som indhold af min tænkning, falder sammen med denne tænkning, adskiller sig ikke fra den. Imidlertid er skrivebordet uden for hovedet dens genstand, der er helt forskellig fra den« (53).

Men Dietzgen supplerer disse helt igennem klare materialistiske grændsætninger således:

»Alligevel er dog også den ikke-sanselige forestilling sanselig, materiel, det vil sige virkelig ... Ånden er ikke mere forskellig fra bordet, fra lyset, fra tonen, end disse ting er indbyrdes forskellige« (54).

Her er en tydelig urigtighed. At både tænkning og materie er »virkelige«, d.v.s. eksisterer, det er rigtigt. Men at kalde tænkningen for materiel betyder at gøre et fejltrin i retning af sammenblanding af materialisme og idealisme. I virkeligheden er det snarere en unøjagtighed i udtryksformen hos Dietzgen, der et andet sted siger:

»Ånd og materie har i det mindste det tilfælles, at de eksisterer« (80). »Tænkning er et legemligt arbejde«, siger Dietzgen. »Til tænkningen behøver jeg et stof, der lader sig tænke. Dette stof er givet i naturens og livets fænomener ... Materien udgør en skranke for ånden, som den ikke kan gå ud over ... Ånd er et produkt af materien, men materien er mere end et produkt af ånden...« (64).

Machisterne afholder sig fra at analysere sådanne materialistiske betragtninger hos materialisten J. Dietzgen! De foretrækker at hage sig fast i unøjagtigheder og forkludringer hos Dietzgen. For eksempel siger han, at naturforskerne »kun uden for deres fag kan være idealister« (108). Om dette er tilfældet og i så fald hvorfor, tier machisterne om. Men en lille side tidligere anerkender Dietzgen »den moderne idealismes positive side« (106) og »det utilstrækkelige i det materialistiske princip«, hvilket må glæde machisterne! Dietzgens forkert udtrykte tanke består i, at også forskellen mellem materie og ånd er *relativ og ikke må føres ud i over-*

drivelser (107). Dette er rigtigt, men heraf følger ikke, at materialismen er utilstrækkelig, men at den metafysiske, antidialektiske materialisme er utilstrækkelig.

»Profan virkelig sandhed er ikke baseret på en person. Den har sine grunde udenfor« (d.v.s. uden for personligheden) »i sit materiale, den er objektiv ... Vi kalder os materialister. Filosofiske materialister udmærker sig ved, at de sætter den legemlige verden som begyndelsen, i spidsen og ideen eller ånden som følge, mens modstanderne på religiøs vis udleder tingen af ordet ..., den materielle verden af ideen« (»Kleinere philosophische Schriften«, 1903, s. 59, 62).

Machisterne omgår denne anerkendelse af den objektive sandhed og genantagelsen af den *Engels'ske* definition af materialismen. Men nu siger Dietzgen:

»Vi kunne med lige så stor ret også kalde os idealister, fordi vort system hviler på filosofiens samlede resultat, på den videnskabelige udforskning af ideen, på den klare indsigt i åndens natur« (63).

Det er ikke svært at finde noget at hage sig fast ved i denne klart urigtige sætning, når man vil forkaste materialismen. I virkeligheden er det, der er forkert hos Dietzgen, mere formuleringen end grundtanken, som henholder sig til, at den gamle materialisme ikke var i stand til videnskabeligt at udforske ideen (ved hjælp af den historiske materialisme).

Dietzgens betragtning om den gamle materialisme lyder:

»Ligesom vor forståelse af økonomien er også vor materialisme en videnskabelig, en historisk landvinding. Ligesom vi adskiller os skarpt fra tidligere tiders socialister, således adskiller vi os også fra tidligere materialister. Med de sidste har vi kun erkendelsen af materien som forudsætning eller oprindelsesgrund for ideen tilfælles« (140).

Dette »kun« er karakteristisk! Dermed indbefattes *til forskel* fra agnosticismen, machismen, idealismen *alle* materialismens erkendelsesteoretiske grundsætninger. Men det, Dietzgens opmærksomhed er rettet imod, er at afgrænse sig fra den vulgære materialisme.

Til gengæld følger derefter et direkte urigtigt sted:

»Begrebet materie må opfattes bredere. Hertil hører alle virkelighedens fænomener, også vor begrebs- og forklaringssevne« (141).

Det er en forkludring, der i form af en »udvidelse« af materialismen kun kan føre til sammenblanding af materialisme og idealisme. At hæfte sig ved en sådan »udvidelse« er ensbetydende med at glemme *grundlaget* for Dietzgens filosofi, anerkendelsen af mate-

rien som det primære, som »skranke for ånden«. Og nogle linjer senere korrigerer Dietzgen faktisk sig selv:

»Helheden styrer delen, materien ånden« (142) ... »I denne betydning kan vi elske og ære den materielle verden ... som førsteårsag til og som skaber af himlen og Jorden« (142).

At man i begrebet materie også skulle indbefatte tankerne, som Dietzgen igen siger det i »Streifzügen« (s. 214 i den cit. bog), er forvirring, for med en sådan inddragelse mister den erkendelsesteoretiske modstilling af materie og ånd, materialisme og idealisme sin betydning, en modstilling, som Dietzgen selv hævder. At denne modstilling ikke må være »overspændt«, overdreven, metafysisk, det er ubestrideligt (og den *dialektiske* materialist Dietzgens store fortjeneste består i, at han understreger dette). Grænserne for den absolutte nødvendighed og den absolutte sandhed af denne relative modstilling er netop de grænser, der bestemmer de erkendelsesteoretiske forsknings *retning*. Uden for disse grænser ville det være en uhyre fejl at operere med modsætningsforholdet mellem materie og ånd, mellem det fysiske og det psykiske, som var det et absolut modsætningsforhold.

Dietzgen udtrykker sine tanker udflydende, uklart, grødagtigt – til forskel fra Engels. Men uanset mangler i fremstillingen og enkelte fejl forsvarer han ikke for ingenting den »*materialistiske erkendelsesteori*« (s. 222, sst. s. 271), den »*dialektiske materialisme*« (s. 224).

»Den materialistiske erkendelsesteori«, siger J. Dietzgen, »fører til konstatering af, at det menneskelige erkendelsesorgan ikke udstråler noget metafysisk lys, men er et stykke natur, der genspejler andre stykker natur« (222-223).

»Vor erkendelsesevne er ikke nogen overnaturlig sandhedskilde, men et spejllignende instrument, der *reflekterer* tingene i verden eller naturen« (243).

Vore dybsindige machister viger udenom at behandle hver eneste grundsætning i J. Dietzgens *materialistiske erkendelsesteori*, men griber fat i hans afvigelser fra den, i hans uklarheder og forkludrede udtryk. J. Dietzgen kunne falde i reaktionære filosofers smag, fordi han nu og da forkludrer tingene. Og hvor der er forkludring, er der også machister – naturligvis.

Marx skrev den 5. december 1868 til Kugelmann:

»For temmelig lang tid siden sendte han« (Dietzgen) »mig et brudstykke af et manuskript over 'tænkeevnen', der trods en vis konfusion

og udover hyppige gentagelser rummer meget fortræffeligt og – som en arbejders selvstændige produkt – endog beundringsværdigt« (s. 53 i den russ. overs.)⁷⁸.

Hr. Valentinov citerer denne karakteristik, men *det falder ham ikke ind* at spørge sig selv, *hvori* Marx så *konfusionen* hos J. Dietzgen: var det i det, der nærmer Dietzgen til Mach, eller i det, der stiller Dietzgen i modsætning til Mach? Hr. Valentinov har ikke stillet dette spørgsmål, fordi han har læst både Dietzgen og Marx' brev på samme måde som Gogols Petrusjka læser. Marx har gentagne gange kaldt sin verdensanskuelse dialektisk materialisme, og Engels' »Anti-Dühring«, *som i sin helhed er gennemlæst i manuskript af Marx*, fremstiller netop denne verdensanskuelse. Heraf måtte selv de herrer Valentinov'er kunne indse, at J. Dietzgens *konfusion* kun kunne bestå i *hans afvigelser* fra den konsekvente anvendelse af dialektikken, fra den konsekvente *materialisme*, specielt fra »Anti-Dühring«.

Mon ikke hr. Valentinov og hans fæller skulle kunne gætte sig til, at Marx hos Dietzgen *kun kunne kalde det for konfusion, der nærmer Dietzgen til Mach*, der fra Kant ikke er gået til materialismen, men til Berkeley og Hume? Eller har materialisten Marx betegnet netop Dietzgens materialistiske erkendelsesteori som konfusion, men derimod godkendt hans afvigelse fra materialismen? Godkendt det, der ikke stemmer overens med den »Anti-Dühring«, der er skrevet med hans egen medvirken?

Hvem er det egentlig, at vore machister, der ønsker at blive betragtet som marxister og samtidig forkynder for hele verden, at »deres« Mach har anerkendt Dietzgen, vil holde for nar? Vore helte har ikke begrebet, at Mach kun kunne anerkende Dietzgen for det, som Marx kaldte hans konfusion!

En samlet vurdering af J. Dietzgen berettiger alt i alt ikke til så hård en bedømmelse. Han er til 9/10 materialist og har aldrig gjort krav på originalitet eller på at besidde en særlig filosofi forskellig fra materialismen. Dietzgen har omtalt Marx mange gange og ikke på anden måde end som *retningens leder* (»Kleinere phil. Schr.«, s. 4 – udtalelse fra 1873; s. 95 – fra 1876 – understreges det, at Marx og Engels »besad den fornødne filosofiske skole«, d.v.s. filosofiske uddannelse; s. 181 – fra 1886 – om Marx og Engels som »de anerkendte grundlæggere« af retningen). Dietzgen var marxist, og det er at yde ham en bjørnetjeneste, når Eugen Dietzgen og – desværre! – også kammerat P. Dauge vil opdigte en »naturmonisme«, en ægte »dietzgenisme« eller lignende. At tale om

»dietzgenisme« til forskel fra den dialektiske materialisme er *forvirring*, er et skridt henimod den reaktionære filosofi, er et forsøg på at skabe en linje ikke af det, der er stort hos Josef Dietzgen (ved denne arbejderfilosof, der har opdaget den dialektiske materialisme på sin egen måde, er der meget stort!), men af det, *der er svagt hos ham*.

Jeg skal begrænse mig til to eksempler på, hvorledes kammerat P. Dauge og Eugen Dietzgen glider over til den reaktionære filosofi.

P. Dauge skriver i 2. udgave af »Akquisit«, s. 273: »Selv den borgerlige kritik henviser til Dietzgens slægtskab med empirio-kriticismen og med den immanente filosofi«; og længere fremme: »navnlig med Leclair« (i citatet fra den »borgerlige kritik«).

Det er utvivlsomt, at P. Dauge værdsætter og agter J. Dietzgen. Men det er lige så utvivlsomt, at han *smæder* J. Dietzgen ved *uden protest* at anføre en borgerlig skriblers bedømmelse, der stiller den mest energiske fjende af fideismen og professorerne, af bourgeoisie's »diplom-lakajer« sammen med den direkte prædikant for fideismen og erklærede reaktionære, Leclair. Muligvis har Dauge gentaget andres bedømmelse af immanensfilosofferne og Leclair uden personligt at være bekendt med disse reaktionæres skrivelser. Men måtte dette så være en advarsel for ham: vejen *fra* Marx til Dietzgens særheder – til Mach – til immanensfilosofferne – er vejen ud i sumpen. Ikke blot sammenstillingen med Leclair, men også sammenstillingen med Mach fremhæver den kludrende Dietzgen til forskel fra materialisten Dietzgen.

Jeg vil forsvare J. Dietzgen mod P. Dauge. Jeg hævder, at J. Dietzgen ikke har fortjent en forsmædelse som at blive sammenstillet med Leclair. Og jeg kan henvise til et vidne med den største autoritet i denne sag: en lige så stor reaktionær, fideistisk filosof og »immanent« som Leclair, nemlig Schubert-Soldern. I 1896 skrev han:

»Socialdemokraterne lægger sig gerne op ad Hegel med mere eller mindre (i reglen liden) berettigelse, blot bliver Hegels filosofi da materialiseret; sml. J. Dietzgen. Hos Dietzgen bliver det absolutte til universet og dette til tingen i sig selv, til det absolutte subjekt, hvis fremtrædelsesformer er dets prædikater. Naturligvis ser han lige så lidt som Hegel, at han dermed gør noget rent abstrakt til grundlag for den konkrete proces ... Hegel, Darwin, Haeckel og den naturvidenskabelige materialisme knytter sig ofte kaotisk sammen hos ham« (»Soziale Frage«, s. XXXIII).

Schubert-Soldern finder sig bedre til rette i filosofiske nuancer end Mach, der roser alle og enhver, endog kantianeren Jerusalem.

Eugen Dietzgen var over for det tyske publikum naiv nok til at beklage sig over, at snæversynede materialister i Rusland havde »forurettet« Josef Dietzgen, og han *oversatte* Plekhanovs og Dauges artikler om J. Dietzgen til tysk (se J. Dietzgen: »Erkenntnis und Wahrheit«, Stuttgart, 1908, tillæg). Den arme »naturmonist«s beklagelser faldt tilbage på ham selv: Fr. Mehring, der forstår et og andet i filosofi og i marxisme, skrev i sin anmeldelse, at *Plekhanov i det væsentlige har ret mod Dauge* (»Neue Zeit«, 1908, nr. 38, 19. juni, Feuilleton, s. 432). Mehring nærer ingen tvivl om, at J. Dietzgen ved at *afvige* fra Marx og Engels *kom i knibe* (s. 431). Eugen Dietzgen svarede Mehring med en lang og tårepersende notits, hvori han svingede sig op til at erklære, at J. Dietzgen måske kunne være nyttig »til at forene de fjendtlige brødre, ortodokse og revisionister« (»N.Z.«, 1908, nr. 44, 31. juli, s. 652).

Der er endnu en advarsel, kammerat Dauge: vejen fra Marx til »dietzgenismen« og »machismen« er vejen ud i sumpen, naturligvis ikke for enkeltpersoner, ikke for Ivan, Sidor eller Pavel, men for retningen.

Og mine herrer machister, skrig nu ikke op, at jeg henviser til »autoriteter«: jeres skrigeri mod autoriteter er simpelthen et dække over, at I erstatter socialistiske autoriteter (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) med borgerlige *autoriteter* (Mach, Petzoldt, Avenarius, immanensfilosofferne). Netop I gjorde klogere i ikke at rejse spørgsmålet om »autoriteter« og »autoritarisme«!

Kapitel V

DEN NYESTE REVOLUTION I NATURVIDENSKABEN OG DEN FILOSOFISKE IDEALISME.

For et år siden offentliggjordes i tidsskriftet »Die Neue Zeit« en artikel af Josef Diner-Dénes: »Marxismen og den nyeste revolution i naturvidenskaberne« (1906-1907, nr. 52). Manglen ved denne artikel er, at den ser bort fra de erkendelsesteoretiske konklusioner, der drages ud fra den »nye« fysik, og som specielt interesserer os på nuværende tidspunkt. Men netop denne mangel gør den nævnte forfatters synspunkt og slutninger særlig interessante for os. Josef Diner-Dénes står, ligesom forfatteren af disse linjer netop på den »menige marxists« standpunkt, som vore machister omtaler med så ophøjet foragt. »Dialektisk materialist«, skriver for eksempel hr. Jusjkevitj, »kalder sædvanligvis den gennemsnitlige menige marxist sig« (s. 1 i hans bog). Denne menige marxist i J. Diner-Dénes' skikkelse har nu direkte sammenlignet de nyeste opdagelser i naturvidenskaben og især i fysikken (X-stråler, Becquerel-stråler, radium⁷⁹ o.s.v.) med Engels' »Anti-Dühring«. Hvilken slutning har denne sammenligning da ført ham til?

»På de forskelligste områder af naturvidenskaben«, skriver J. Diner-Dénes, »er der opstået nye erkendelser, der alle tager sigte efter det punkt, som Engels ville klarlægge, nemlig at der i naturen 'ikke findes nogen uforsonlige modsætninger, ingen voldsomt faste grænselinjer og forskelle', og at for så vidt der forekommer modsætninger og forskelle i naturen, er det kun os, der har ført stivhed og absolut gyldighed af dem ind i naturen«.

Det er for eksempel opdaget, at lys og elektricitet kun er udslag af en og samme naturkraft⁸⁰. For hver dag bliver det mere og mere

sandsynligt, at kemisk affinitet kan føres tilbage til elektriske processer. Grundstofferne i kemien, der ikke kan nedbrydes og opløses, og hvis antal stadig vedbliver at vokse som i hån mod verdens enhed, viser sig at kunne nedbrydes og opløses. Det er lykkedes at forvandle grundstoffet radium til grundstoffet helium⁸¹.

»Lige som naturkræfterne er blevet reduceret til én kraft, er med denne erkendelse også alle naturstoffer reduceret til *ét stof*« (J. Diner-Dénes' kursiv).

Efter at have anført opfattelsen hos en videnskabsmand, der mener, at atomet kun er fortættet æter⁸², udbryder forfatteren:

»Hvor strålende bekræftes hermed Engels' udtalelse: Bevægelsen er materiens eksistensmåde«. »Alle naturfænomener er bevægelse, og forskellene mellem dem består kun i, at vi mennesker iagttager denne bevægelse i forskellige former ... Det er, som Engels har sagt. Ganske som historien bliver også naturen behersket af den dialektiske bevægelseslov«.

På den anden side kan man ikke tage nogen machistisk litteratur eller nogen litteratur om machismen uden at støde på prætentiose henvisninger til den nye fysik, der angivelig skal have modbevist materialismen o.s.v. o.s.v. Om disse henvisninger er begrundede, er et andet spørgsmål, men at der er en forbindelse fra den nye fysik eller rettere fra en bestemt skole i den nye fysik til machismen og andre afarter af moderne idealistisk filosofi er uden for enhver tvivl. At analysere machismen og ignorere denne forbindelse – sådan som Plekhanov⁸³ gør – betyder at spotte den dialektiske materialismes ånd, d.v.s. at ofre Engels' metode for det ene eller andet bogstav hos Engels. Engels siger direkte, at »med hver eneste epokegørende opdagelse blot på det naturvidenskabelige område« (for slet ikke at tale om menneskehedens historie) »må den (materialismen) ændre sin form« (»L. Feuerbach«, s. 19, ty. udg.)⁸⁴. Følgelig rummer en revision af »formerne« for Engels' materialisme, en revision af dens naturfilosofiske udsagn, ikke noget som helst »revisionistisk« i dette ords gængse betydning, men marxismen kræver tværtimod dette som en nødvendighed. For en sådan revision retter vi absolut ikke nogen bebrejdelse mod machisterne, men for deres *rent revisionistiske* metode – for at ændre materialismens *væsen* under dække af en kritik af dens *former*, for at overtage grundsætninger fra den reaktionære borgerlige filosofi uden noget forsøg på direkte, åbent og energisk at diskutere for eksempel sætninger hos Engels af så ubetinget yderst væsentlig betydning i

denne bog som: »... bevægelse er utænklig uden materie« (»Anti-Dühring«, 50)⁸⁵.

Det er en selvfølge, at når vi analyserer spørgsmålet om forbindelsen mellem en vis skole blandt de nyeste fysikere og den filosofiske idealismes genopståen, så ligger enhver tanke om at gå ind på fysikkens specialkundskaber os fjernt. Vi interesserer os udelukkende for de erkendelsesteoretiske konklusioner af nogle bestemte grundsætninger og almindeligt kendte opdagelser. Disse erkendelsesteoretiske konklusioner trænger sig på af sig selv i den grad, at mange fysikere allerede beskæftiger sig med dem. Ydermere findes der allerede blandt fysikerne forskellige retninger, og der dannes på dette grundlag visse skoler. Vor opgave begrænser sig derfor til præcist at fremlægge, hvori kernen i uoverensstemmelserne mellem disse retninger består, og i hvilket forhold de står til filosofiens hovedlinjer.

1. Den moderne fysiks krise

Den kendte franske fysiker Henri Poincaré siger i sin bog om »Videnskabens værdi«, at der er »tegn på en alvorlig krise« i fysikken, og han ofrer denne krise et særligt kapitel (ch. VIII, sml. p. 171). Denne krise er ikke udtømt med, at »den store revolutionære, radium« undergraver princippet om energiens bevarelse. »Også alle andre principper er udsat for fare« (180). For eksempel viser det sig, at også Lavoisiers princip, princippet om massens bevarelse, er undergravet af materiens elektronteori. Ifølge denne teori består atomerne af endnu mindre partikler, ladet med positiv eller negativ elektricitet (elektroner), som er »nedsænket i en omgivelse, som vi kalder æter«. Fysikernes eksperimenter giver materiale til at beregne elektronernes bevægelsehastighed og deres masse (eller forholdet mellem deres masse og deres elektriske ladning). Bevægelsehastigheden viser sig sammenlignelig med lysets hastighed (300.000 kilometer i sekundet), kan for eksempel nå op på en tredjedel af denne hastighed. Under disse betingelser må man regne med, at elektronen har to slags masse, for det første svarende til nødvendigheden af at overvinde selve elektronens inertie og for det andet æterens. Den første masse er elektronens reale eller mekaniske masse, den anden dets »elektrodynamiske masse, der repræsenterer æterens inertie«. Og nu viser det sig, at den første masse er lig nul. Hele elektronernes,

eller i hvert fald de negative elektroners, masse viser sig at være helt og udelukkende af elektrodynamisk oprindelse. Mekanikkens grundlag undergraves. Newtons princip, at aktion er lig reaktion o.s.v., undergraves⁸⁶.

Vi står, siger Poincaré, over for »ruinerne« af fysikkens gamle principper, »princippernes almene sammenbrud«. Ganske vist, siger han forbeholdent, drejer alle de nævnte undtagelser fra principperne sig om uendeligt små størrelser, for det er meget muligt, at vi endnu ikke kender den anden uendeligt lille størrelse, der ville ophæve undergravningen af de gamle love. Ydermere er radium meget sjældent, men i alt fald er »*tvivlens periode*« oprundet. Vi har allerede set de erkendelsesteoretiske konklusioner, som forfatteren drager af denne »tvivlens periode«: »naturen giver (eller pånøder) os ikke begreberne rum og tid, men vi giver naturen dem«; »alt, hvad der ikke er tanke, er det reneste intet«. Det er idealistiske konklusioner.

Sammenbruddet for de mest grundlæggende principper viser (sådan er Poincarés tankegang), at disse principper slet ikke er kopier, billeder af naturen, ikke en afbildning af noget, der ligger uden for menneskets bevidsthed, men produkter af denne bevidsthed. Poincaré udvikler ikke disse konklusioner konsekvent, interesserer sig hovedsagelig ikke for den filosofiske side af spørgsmålet. Denne behandles særdeles udførligt af den franske filosofiske skribent Abel Rey i hans bog: »Fysikkens teori hos de moderne fysikere« (Abel Rey: »La théorie de la physique chez les physiciens contemporains«, Paris, F. Alcan, 1907). Ganske vist er forfatteren selv positivist, d.v.s. en forkludrer og halvt machist, men i dette tilfælde er dette endog en vis fordel, idet man ikke kan mistænke ham for at ønske at »bagvaske« vore machisters idol. Man skal ikke stole på Rey, når det gælder præcis filosofisk definition af begreber, og specielt ikke når det gælder materialismen, for Rey er også professor og som sådan fuld af grænseløs foragt for materialisterne (og udmærker sig ved en grænseløs uvidenhed vedrørende materialismens erkendelsesteori). Det er overflødigt at sige, at en vis Marx eller en vis Engels overhovedet ikke eksisterer for disse »videnskabens mænd«. Men Rey sammenfatter omhyggeligt og i det store og hele samvittighedsfuldt den overordentlig rige litteratur om spørgsmålet, ikke blot den franske, men også den engelske og tyske (i særdeleshed Ostwald og Mach). Vi skal derfor hyppigt benytte os af hans arbejde.

Som helhed er opmærksomheden blandt filosofferne, siger forfatteren, også blandt dem, der ud fra den ene eller anden slags

motiver ønsker at kritisere videnskaben i det hele taget, nu især rettet mod fysikken.

»Idet man diskuterer den fysiske erkendelses grænser og værdi, kritiserer man faktisk berettigelsen af den positive videnskab, muligheden af at erkende objektet« (p. I-II).

Man har travlt med at drage skeptiske konklusioner af »den moderne fysiks krise« (p. 14). Hvori består denne krises væsen? I de første to tredjedele af det 19. århundrede var fysikerne indbyrdes enige om alt væsentligt.

»Man troede på en rent mekanisk forklaring af naturen; man antog, at fysikken blot var en mere kompliceret mekanik, nemlig molekylarmekanik. Man var kun uenig om, hvordan fysikken kunne føres tilbage til mekanikken, om detaljer i mekanismen«. »På nuværende tidspunkt synes det skue, som de fysisk-kemiske videnskaber frembyder, at være helt modsat. Ekstreme meningsforskelle er trådt i stedet for den tidligere enstemmighed, og det er ikke uoverensstemmelser i detaljer, men i de grundlæggende og førende ideer. Hvis det ville være en overdrivelse at sige, at hver videnskabsmand har sin egen retning, må det alligevel konstateres, at videnskaben, især fysikken, ligesom kunsten har talrige skoler, hvis konklusioner ofte går hver sin vej og undertiden er direkte fjendtlige indbyrdes ...

Heraf kan man se betydningen og bredden af det, som man har kaldt den moderne fysiks krise.

Indtil midten af det 19. århundrede antog den traditionelle fysik, at en simpel videreførelse af fysikken var nok til at nå til en metafysik for materien. Denne fysik gav sine teorier ontologisk betydning, og disse teorier var helt igennem mekanistiske. Den traditionelle mekanisme (Rey benytter dette ord i speciel betydning, idet han derved forstår det system af synspunkter, der fører fysikken tilbage til mekanikken) repræsenterede følgelig – oven over erfaringens resultater og uden for grænserne af erfaringens resultater – den *reale* erkendelse af den materielle verden. Dette var ikke et hypotetisk udtryk for erfaringen – det var et dogme« (16) ...

Her må vi afbryde den højt ærede »positivist«. Det er klart, at det er den traditionelle fysiks materialistiske filosofi, han opridses for os, samtidig med at han ikke ønsker at nævne fanden (d.v.s. materialismen) ved navn. Materialismen må forekomme en humeist at være metafysik, et dogme, en overskriden af erfaringens grænser o.s.v. Humeisten Rey, der ikke kender til materialismen, har slet ikke noget begreb om dialektikken, om forskellen mellem dialektisk og metafysisk materialisme i Engels' betydning af ordet. Derfor står for eksempel forholdet mellem absolut og relativ sandhed absolut uklart for Rey.

»... De kritiske bemærkninger mod den traditionelle mekanisme, der blev fremsat i sidste halvdel af det 19. århundrede, undergravede denne forudsætning om mekanismens ontologiske realitet. På grundlag af denne

kritik fæstnedes et filosofisk syn på fysikken, der i slutningen af det 19. århundrede blev næsten traditionelt inden for filosofien. Ifølge dette synspunkt er videnskaben ikke mere end en symbolsk formel, en metode til betegnelse (benævnelse, repérage, skabelse af tegn, kendemærker, symboler), og eftersom disse betegnelsesmetoder er forskellige inden for de forskellige skoler, så drog man hurtigt den slutning, at det man herunder betegner kun er det, der på forhånd var skabt (façonné) af mennesket til betegnelse (til symbolisering). Videnskaben blev et kunstgreb for dilettanter og for utilitarister: et synspunkt, som man ret naturligt alle vegne begyndte at fortolke som en benægtelse af videnskabens muligheder. En videnskab som rent kunstigt middel til indvirkning på naturen, som simpel utilitaristisk teknik, har ikke ret til at kalde sig videnskab, hvis man ikke vil forvrænge betydningen af ordet. At sige, at videnskaben ikke kan være noget andet end et sådant kunstigt påvirkningsmiddel, er ensbetydende med at bestride videnskaben i ordets egentlige betydning.

Den traditionelle mekanismes sammenbrud eller rettere den kritik, den blev udsat for, førte til følgende tese: videnskaben er selv brudt sammen. Fra umuligheden af simpelthen blot at holde sig til den traditionelle mekanisme sluttede man til videnskabens umulighed« (16-17).

Og forfatteren stiller spørgsmålet:

»Er den nuværende krise i fysikken midlertidig og en ydre episode i videnskabens udvikling, eller foretager videnskaben en brat vending bagud og forlader for stedse den vej, den hidtil har fulgt? ...«

»... Hvis de fysisk-kemiske videnskaber, der historien igennem har været væsentlige faktorer for emancipationen, går til grunde i en krise, så de ikke har anden værdi end som teknisk nyttige recepter, men er berøvet enhver betydning for naturerkendelsen, så måtte dette fremkalde en fuldstændig omvæltning også i logikken og i ideernes historie. Fysikken mister enhver opdragende værdi; den positive videnskabs ånd, som den repræsenterer, bliver falsk og farlig«.

Videnskaben kan kun give praktiske recepter, men ikke virkelig viden.

»Erkendelsen af det reale må søges med andre midler ... Man må gå en anden vej, man må tilbagegive den subjektive intuition, den mystiske følelse af realiteten, med et ord det hemmelighedsfulde, alt det, som man regnede med, at videnskaben havde frataget den« (19).

Som positivist anser forfatteren dette synspunkt for forkert og fysikkens krise for midlertidig. På hvilken måde Rey får rensat Mach, Poincaré og co. for disse konklusioner, skal vi se senere. Her skal vi begrænse os til at konstatere »krisen« som kendsgerning og dens betydning. Af de sidste ord, vi har citeret fra Rey, fremgår det klart, hvad det er for reaktionære elementer, der har udnyttet denne krise og skærpet den. I forordet til sit værk siger Rey direkte,

at »den fideistiske og antiintellektualistiske bevægelse i de sidste år af det 19. århundrede« søger at »støtte sig til den moderne fysiks almene ånd« (II). I Frankrig kalder man dem, der stiller troen over fornuften, for fideister (af det latinske ord *fides*, tro). Antiintellektualisme kalder man den lære, der bestrider fornuftens retligheder eller krav. Følgelig består den »moderne fysiks krises« væsen i filosofisk henseende i, at den gamle fysik i sine teorier har set den »reale erkendelse af den materielle verden«, d.v.s. en genspejling af den objektive realitet. Den nye strømning i fysikken ser i teorien kun symboler, tegn, kendemærker for praksis, d.v.s. bestrider eksistensen af den objektive realitet, uafhængigt af vor bevidsthed og genspejlet af denne. Hvis Rey holdt sig til en rigtig filosofisk terminologi, måtte han have sagt: den materialistiske erkendelsesteori, der spontant blev antaget af den tidligere fysik, er blevet afløst af den idealistiske og agnostiske, hvilket fideismen mod idealisternes og agnostikernes ønske har benyttet sig af.

Men Rey forestiller sig ikke dette skifte, der udgør krisen, sådan, at alle nye fysikere står i modsætning til alle gamle fysikere. Nej. Han påviser, at i deres erkendelsesteoretiske tendenser deles de moderne fysikere i tre skoler: den energetiske eller konceptualistiske (conceptuelle – af ordet koncept, rent begreb), den mekanistiske eller nymekanistiske, som det overvældende flertal af fysikere vedbliver at holde sig til, og den mellem dem liggende kritiske skole. Til den første hører Mach og Duhem; til den tredje Henri Poincaré; til den anden Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lord Kelvin), og Maxwell af de gamle, Larmor og Lorentz af de nyeste fysikere. Hvad der er det væsentlige i de *to* grundlæggende linjer (idet den tredje ikke er selvstændig, men en mellemliggende) ses af følgende ord af Rey:

»Den traditionelle mekanisme har opbygget et system for den materielle verden«. I læren om materiens struktur gik den ud fra »kvalitativt ensartede og identiske elementer«, idet elementerne skulle betragtes som »uforanderlige, uigennemtrængelige« o.s.v. Fysikken »opbyggede en *real* bygning af *reale* materialer og *real* cement. Fysikeren rådede over de *materielle elementer, årsager* og *metoder* for deres virken« (33-38). »Ændringerne i synet på fysikken består fortrinsvis i, at man bortkaster den ontologiske værdi af teorien og overdrevent understreger fysikkens fænomenologiske betydning«. Det konceptualistiske synspunkt befatter sig med »rene abstraktioner«, søger en rent abstrakt teori, der så vidt muligt fjerner hypotesen om materien«.

»Begrebet energi bliver underlaget (substructure) for den nye fysik. Derfor kan den konceptualistiske fysik for størstedelens ved-

kommende kaldes *energetisk* fysik«, selv om denne benævnelse ikke passer for eksempel på en sådan repræsentant for den konceptualistiske fysik som Mach (p. 46).

Denne sammenblanding af energetik og machisme hos Rey er naturligvis ikke ganske rigtig, lige så lidt som forsikringen om, at også den nymekanistiske skole trods hele dens dybe uoverensstemmelse med konceptualisterne når frem til et fænomenologisk syn på fysikken (p. 48). Den »nye« terminologi hos Rey klarlægger ikke sagen, men gør den dunklere, men for at give læseren en forestilling om en »positivists« syn på fysikkens krise har vi ikke kunnet undgå den. I sagens kerne falder den »nye« skoles stillingtagen imod det gamle synspunkt, som læseren har kunnet overbevise sig om, helt sammen med Kleinpeters tidligere anførte kritik mod Helmholtz. I gengivelsen af forskellige fysikers synspunkter genspejler Reys fremstilling alt det ubestemte og vakkende i deres filosofiske synspunkter. Kernen i den moderne fysiks krise består i sammenbruddet for de gamle love og grundprincipper, i prisgivelsen af den objektive realitet uden for bevidstheden, d.v.s. i materialismens udskiftning med idealisme og agnosticisme. »Materien er forsvundet« – sådan kan man udtrykke den grundlæggende og med hensyn til mange enkeltpørgsmål typiske vanskelighed, der har skabt denne krise. Ved denne vanskelighed vil vi da også opholde os.

2. »Materien er forsvundet«

Dette udtryk kan man ordret finde hos moderne fysikere i beskrivelsen af de nyeste opdagelser. For eksempel har L. Houllevigue i sin bog »Videnskabernes evolution« sat følgende overskrift over kapitlet om de nye teorier vedrørende materien: »Eksisterer materien?« »Atomets afmaterialiseres«, siger han der, »materien forsvinder«*. For at se, hvor letfærdigt machisterne drager grundlæggende filosofiske konklusioner heraf, skal vi blot tage Valentinov.

»Påstanden om, at den videnskabelige forklaring af verden 'kun i materialismen' kan få et solidt grundlag, er ikke andet end et påhit«, skriver han, »og ydermere et dumt påhit« (s. 67).

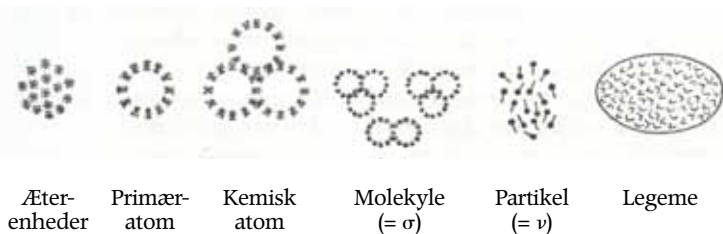
Som ødelægger af dette dumme påhit anføres den kendte italienske fysiker Augusto Righi, der siger, at elektronteorien »ikke så meget

* L. Houllevigue. »L'évolution des sciences«. Paris (A. Collin), 1908, pp. 63, 87, 88. Sml. også hans artikel »Les idées des physiciens sur la matière« i »Année Psychologique«⁸⁷, 1908.

er elektricitetens som materiens teori; det nye system sætter simpelthen elektriciteten i stedet for materien« (Augusto Righi: »Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen«, Leipzig, 1905, s. 131. Der findes en russisk oversættelse). Idet han anfører disse ord (s. 64), udbryder hr. Valentinov:

»Hvorfor tillader Augusto Righi sig at rette denne fornærmelse mod den hellige materie? Måske fordi han er solipsist, idealist, borgerlig kriticism, en eller anden slags empiriomonist eller noget endnu værre end dette?«

Denne bemærkning, som forekommer hr. Valentinov dræbende giftig mod materialisterne, viser hele hans jomfruelige uskyld i spørgsmålet om den filosofiske materialisme. Hr. Valentinov har absolut ikke forstået, hvori den *virkelige* forbindelse mellem den filosofiske idealisme og »materiens forsvinden« består. Men *den* »materiens forsvinden«, som han i gentagelse af de moderne fysikere taler om, har ikke noget at gøre med den erkendelsesteoretiske skelnen mellem materialisme og idealisme. For at forklare dette skal vi tage en af de mest konsekvente og klare machister, Karl Pearson. Den fysiske verden er for ham grupper af sanseopfattelser. Han illustrerer »vor erkendelsesmodel af den fysiske verden« med følgende diagram, idet han tager det forbehold, at størrelsesforholdet ikke er taget i betragtning i dette diagram (p. 282 »The Grammar of Science«):



For at forenkle sit diagram har K. Pearson helt udeladt spørgsmålet om forholdet mellem æteren og elektriciteten og mellem de positive og negative elektroner. Men dette er ikke vigtigt. Det, der er vigtigt, er, at Pearsons idealistiske synspunkt regner »legemer« for sanseindtryk; derimod er disse legemers sammensætning af partikler, partiklernes af molekyler o.s.v. altsammen spørgsmål vedrørende ændringer i modellen af den fysiske verden og angår på ingen måde spørgsmålet, om hvorvidt legemerne er symboler for sanseindtryk eller sanseindtrykkene afbildninger af legemer. Materialisme og idealisme adskiller sig ved den ene eller anden

besvarelse af spørgsmålet om *kilden* til vor erkendelse, om forholdet mellem erkendelsen (og det »psykiske« i det hele taget) og den *fysiske* verden, mens spørgsmålet om materiens struktur, om atomer og elektroner er et spørgsmål, der kun angår denne »fysiske verden«. Når fysikerne siger: »materien forsvinder«, ønsker de dermed at sige, at hidtil har naturvidenskaben henført alle sine undersøgelser af den fysiske verden til de tre endelige begreber – materien, elektriciteten, æteren; nu er der *kun* de to sidste tilbage, idet det er lykkedes at reducere materien til elektricitet, det er lykkedes at forklare atomet som noget i retning af et uendeligt lille solsystem, i hvilket der omkring den positive elektron⁸⁸ bevæger sig negative elektroner⁸⁹ med en vis (og som vi har set, umådelig stor) hastighed. I stedet for til nogle snese elementer er det følgelig lykkedes at reducere den fysiske verden til to eller tre (eftersom det positive og den negative elektron udgør »to væsentligt forskellige materier«, som fysikeren Pellat siger, – Rey, I. c., p. 294-295). Naturvidenskaben fører følgelig til »*materiens enhed*« (samme sted)* – det er det virkelige indhold af denne sætning om materiens forsvinden, om materiens udskiftning med elektricitet o.s.v., der bringer så mange i forvirring. »Materien forsvinder« – dette betyder, at den grænse, hvortil vi hidtil har kendt materien, forsvinder, vor viden går dybere; det, der forsvinder, er egenskaber ved materien, som tidligere forekom absolutte, uforanderlige, oprindelige (uigennemtrængelighed, inertie, masse⁹¹ o.lign.), og som nu viser sig at være relative, kun gældende visse tilstande af materien. For den *eneste* »egenskab« ved materien, som filosofisk materialisme binder sig til at anerkende, er den egenskab at *være en objektiv realitet*, at eksistere uden for vor bevidsthed.

Fejlen ved machismen i det hele taget og ved den machistiske nye fysik består i, at den ser bort fra dette grundlag for den filosofiske materialisme og fra forskellen mellem metafysisk materialisme og dialektisk materialisme. Anerkendelse af nogen som helst uforanderlige elementer, »et uforanderligt væsen hos tingene« el.lign. er ikke dialektisk materialisme, men det er *metafysisk*, d.v.s. anti-dialektisk materialisme. Derfor understregede J. Dietzgen, at »videnskabens objekt er uendeligt«, at ikke blot det uendelige, men

*Sml. *Oliver Lodge*. »Sur les électrons«, Paris, 1906, p. 159; »Den elektriske teori for materien«, anerkendelsen af elektriciteten som »grundsubstans« er »tæt ved den teoretiske opnåelse af det, som filosofierne altid har stræbt efter, d.v.s. materiens enhed«. Sammenlign også *Augusto Righi*. »Über die Struktur der Materie«, Leipzig, 1908; *J. J. Thomson*. »The Corpuscular Theory of Matter«, London, 1907; *P. Langevin*. »La physique des électrons« i »Revue générale des sciences«⁹⁰, 1905, pp. 257-276.

også »det mindste atom« ikke lader sig måle, ikke kan erkendes helt til bunds, er *uudtømmeligt*, idet »naturen i alle sine dele er uden begyndelse og uden ende« (»Kleinere philosophische Schriften«, s. 229-230). Derfor anførte Engels sit eksempel med opdagelsen af alizarinet i stenkulstjære og derfor kritiserede han den *mekanistiske* materialisme. For at stille spørgsmålet ud fra det eneste rigtige, d.v.s. det dialektisk-materialistiske synspunkt, må man spørge: eksisterer elektronerne, æteren og så videre uden for den menneskelige bevidsthed som en objektiv realitet eller ikke? På dette spørgsmål vil naturforskerne uden vaklen bestandigt måtte svare *ja* på samme måde som de uden vaklen anerkender eksistensen af naturen før mennesket og før den organiske materie. Og hermed løses spørgsmålet til fordel for materialismen, idet begrebet materie, som vi allerede har sagt, ikke erkendelsesteoretisk betyder *noget som helst andet* end: den objektive realitet, der eksisterer uafhængigt af den menneskelige bevidsthed og genspejles af denne.

Men den dialektiske materialisme betoner den tilnærmelsesvis, relative karakter af enhver videnskabelig læresætning om materiens struktur og dens egenskaber, fremhæver, at der ikke findes absolutte skel i naturen, at materien i bevægelse forvandles fra en tilstand til en anden, der fra vort standpunkt synes uforenelig med den første o.s.v. Hvor forunderligt det ud fra den »sunde fornufts« synspunkt end må forekomme, at den vægtløse æter forvandles til materie med vægt og omvendt, hvor »mærkeligt« det end er, at elektronen mangler enhver anden masse end den elektromagnetiske, hvor usædvanligt det end er, at de mekaniske bevægelseslove kun gælder for et vist område af naturfænomener, og at de er underordnet de dybere liggende love for elektromagnetiske fænomener o.s.v. – så er alt dette blot en ny *bekræftelse* på den dialektiske materialisme. Når den nye fysik er gledet over i idealismen, skyldes det netop hovedsageligt, at fysikerne ikke kendte til dialektikken. De kæmpede mod den metafysiske (i Engels' betydning af dette ord og ikke i den positivistiske, d.v.s. hume'istiske betydning) materialisme med dens ensidige »mekanistiske« karakter, og kastede så barnet ud sammen med badevandet. Når de bestred uforanderligheden af de hidtil kendte elementer og egenskaber i materien, lod de sig forlede til at bestride selve materien, det vil sige den fysiske verdens objektive realitet. Når de bestred den absolutte karakter af de vigtigste og mest grundlæggende love, lod de sig forlede til at bestride enhver objektiv lovmæssighed i naturen, til at erklære naturlovene for at være simpel konvention, »indskrænkning

af forventningen«, »logisk nødvendighed« og lign. Når de hævdede den tilnærmelsesvis, den relative karakter af vor viden, lod de sig forlede til at bestride det af erkendelsen uafhængige objekt, der tilnærmelsesvist sandt, relativt rigtigt genspejles af denne erkendelse. O.s.v., o.s.v. i det uendelige.

Bogdanovs ræsonnementer i 1899 om »tingenes uforanderlige væsen«, Valentinovs og Jusjkevitj's ræsonnementer om »substansen« o.s.v. – alt dette er ligeledes frugter af ukendskab til dialektikken. Uforanderligt er ud fra Engels' synspunkt kun ét: den menneskelige bevidstheds (når menneskelig bevidsthed eksisterer) genspejling af den ydre verden, der eksisterer og udvikler sig uafhængigt af den. For Marx og Engels eksisterer der ikke nogen som helst anden »uforanderlighed«, ikke noget som helst andet »væsen«, ingen »absolut substans« i den betydning, hvori en overflødig professor-filosofi har udmalet disse begreber. Tingenes »væsen« eller »substansen« er *også* relative; de udtrykker kun uddybelsen af den menneskelige erkendelse af objekterne, og mens denne uddybelse i går ikke gik længere end til atomet, i dag ikke går længere end til elektronen og æteren, så betyder den dialektiske materialisme den midlertidige, relative, tilnærmelsesvis karakter af alle disse *milepæle* i erkendelsen af naturen gennem menneskets fremadskridende videnskab. Elektronen er lige så *uudtømmelig* som atomet, naturen er uendelig, men den *eksisterer* uendeligt, og det er netop denne ganske kategoriske, ganske ubetingede anerkendelse af dens *eksistens* uden for menneskets bevidsthed og sanseindtryk, der adskiller den dialektiske materialisme fra den relativistiske agnosticisme og idealisme.

Lad os anføre to eksempler på, hvorledes den nye fysik svinger ubevidst og spontant mellem den dialektiske materialisme, der vedbliver at være ukendt for de borgerlige videnskabsmænd, og »fænomenalismen« med dens uundgæelige subjektivistiske (og ofte også direkte fideistiske) konklusioner.

Den samme Augusto Righi, som hr. Valentinov ikke *har forstået* at udspørge om det spørgsmål om materialismen, der interesserede ham, skriver i indledningen til sin bog:

»Hvad elektroner eller elektriske atomer egentlig er, er stadigvæk en hemmelighed; men til trods herfor falder det måske i den nye teoris lod med tiden at opnå ikke ringe filosofisk betydning, for så vidt den når frem til helt nye antagelser vedrørende strukturen af den vejelige materie og stræber efter at føre alle fænomener i den ydre verden tilbage til én fælles oprindelse.

For de positivistiske og utilitaristiske tendenser i vor tid er en sådan

fordel muligvis ikke vigtig, og de vil først og fremmest anerkende en teori som et middel til på bekvem måde at ordne og sammenstille kendsgerningerne og til at tjene som vejledning under søgen efter yderligere fænomener. Men mens man i tidligere tider måske forholdt sig med alt for stor tillid til den menneskelige ånds evner og alt for let mente at have de sidste årsager til alle ting i hænde, så er der i vore dage en tilbøjelighed til at forfalde til den modsatte fejl« (1. c., s. 3).

Hvorfor afgrænser Righi sig her fra de positivistiske og utilitaristiske tendenser? Fordi han, der åbenbart ikke har noget bestemt filosofisk synspunkt, spontant holder fast ved den ydre verdens realitet og ikke blot anerkender den nye teori som »bekvemmelighed« (Poincaré), ikke blot som »empiriosymbol« (Jusikevitj), ikke blot som »harmonisering af erfaringen« (Bogdanov) og hvordan nu disse subjektivistiske nykker lyder, men som et yderligere skridt frem i erkendelsen af den objektive realitet. Hvis denne fysiker havde stiftet bekendtskab *med den dialektiske materialisme*, ville hans bedømmelse af disse fejl, der går i modsat retning af den gamle metafysiske materialismes, måske være blevet udgangspunkt for en rigtig filosofi. Men hele det miljø, hvori disse mennesker lever, støder dem bort fra Marx og Engels, kaster dem i armene på den banale officielle filosofi.

Rey er også absolut uden kendskab til dialektikken. Men også han er nødt til at konstatere, at der blandt de nyeste fysikere er nogle, der fortsætter »mekanismens« (d.v.s. materialismens) traditioner. – Ikke blot Kirchhoff, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz og lord Kelvin følger »mekanismens« vej, siger han.

»Rene mekanister og sådan set mere mekanister end alle andre, ja ligefrem sidste ord (l'aboutissant) i mekanismen er de, der sammen med Lorentz og Larmor formulerer en elektrisk teori for materien og når frem til at bestride massens konstans, idet de gør den til en funktion af bevægelsen. *De er alle mekanister, fordi de tager reale bevægelser som udgangspunkt*« (Reys kursiv, p. 290-291).

»... Hvis Lorentz', Larmors og Langevins nye hypoteser skulle blive bekræftet af erfaringer og få et tilstrækkeligt fast grundlag til at kunne systematisere fysikken, da ville der ikke være tvivl om, at den moderne mekaniks love afhænger af elektromagnetismens love; mekanikkens love ville være et særtilfælde og ville være begrænset til ganske bestemte områder. Massens konstans og vort inertiprincip ville alene bevare deres gyldighed for legemernes mellemhastigheder, idet vi forstår udtrykket »mellem« i forhold til vore sanser og til de fænomener, der udgør vor sædvanlige erfaring. Det ville være nødvendigt at foretage en almen omformning af mekanikken og følgelig en almen omformning af fysikken som system.

Ville dette betyde opgivelse af mekanismen? På ingen måde. Den rent

mekanistiske tradition ville vedblive at bestå, mekanismen ville følge de normale baner for sin udvikling» (295).

»Elektronfysikken, der i sin almene ånd må henregnes til de mekanistiske teorier, stræber efter at udvide sin systematisering til hele fysikken. Skønt grundprincipperne for denne elektronernes fysik ikke hentes fra mekanikken, men fra elektricitetsteoriens eksperimentelle data, er den i sin ånd mekanistisk, idet 1) den benytter *anskuelige* (figurés), *materielle* elementer til at fremstille de fysiske egenskaber og deres love; den udtrykkes i iagttagelsens termini. 2) Selv om den ikke betragter de fysiske fænomener som særtilfælde af mekaniske processer, betragter den de mekaniske fænomener som særtilfælde af de fysiske. Mekanikkens love vedbliver følgelig at bestå i *umiddelbar sammenhæng* med fysikkens love; mekanikkens begreber vedbliver at være begreber af samme art som de fysisk-kemiske begreber. I den traditionelle mekanisme var disse begreber afbildninger (calqués) af *forholdsvis langsomme* bevægelser, der, da de var de eneste, som var kendte og tilgængelige for direkte iagttagelse, blev antaget for at være ... typen på alle mulige bevægelser. *De nye erfaringer* har vist, at det er nødvendigt at *udvide* vor forestilling om mulige bevægelser. Den traditionelle mekanik er fortsat i sin helhed uantastet, men den er nu kun anvendelig på forholdsvis langsomme bevægelser ... Med hensyn til de store hastigheder viser bevægelseslovene sig at være andre. Materien reduceres til elektriske partikler, atomets sidste elementer ... 3) Bevægelsen, flytning i rummet, vedbliver at være eneste *anskuelige* (figuré) element i den fysiske teori. 4) Endelig – og set ud fra fysikkens almene ånd står denne betragtning højere end alle de øvrige – er synet på fysikken, på dens metode, på dens teori og deres forhold til erfaringen fortsat *absolut identisk* med mekanismens synspunkter, med fysikkens teori lige siden renaissancens tid« (46–47).

Jeg har anført disse lange uddrag af Rey i deres helhed, fordi det på grund af hans stadige frygtssomme omhu for at undgå den »materialistiske metafysik« ville være umuligt på anden måde at give en fremstilling af hans opfattelse. Men hvor meget end Rey og de fysikere, han omtaler, afsværges materialismen, står det alligevel uden for al tvivl, at mekanikken var et billede af umådeligt langsomme reale bevægelser, og den nye fysik er et billede af gigantisk hurtige reale bevægelser. Anerkendelsen af teorien som billede, en tilnærmelsesvis kopi af den objektive realitet – heri består netop materialismen. Når Rey siger, at der blandt de nye fysikere er en »reaktion mod den konceptualistiske (machistiske) og den energetiske skole«, og når han til repræsentanterne for denne reaktion henregner elektronteoriens fysikere (46) – da kan vi ikke ønske os nogen bedre bekræftelse på, at kampen i virkeligheden står mellem de materialistiske og de idealistiske tendenser. Man må blot ikke glemme, at foruden hele den dannede småborgerligheds fordomme mod materialismen, har også det komplette ukendskab til dialektikken sin indflydelse på selv de mest fremragende teoretikere.

3. Er bevægelse uden materie tænkelig?

Den filosofiske idealismes udnyttelse af den nye fysik eller de idealistiske konklusioner af den fremkaldes ikke af, at der opdages nye arter af stoffer og kræfter, materie og bevægelse, men af, at der gøres forsøg på at tænke sig bevægelse uden materie. Det er netop disse forsøg, vore machister ikke undersøger i deres væsen. De har ikke ønsket at tage hensyn til Engels' udtalelse, at »bevægelse uden materie er *utænkelig*«. J. Dietzgen udtalte allerede i 1869 i sit »Wesen der menschlichen Kopfarbeit« den samme tanke som Engels – ganske vist ikke uden sine sædvanlige kludrende forsøg på at »forsone« materialismen med idealismen. Lad os lade disse forsøg ligge; de har i betydelig grad deres forklaring i, at Dietzgen polemiserer mod Büchners materialisme, der står fremmed for dialektikken, og lad os se på Dietzgens egne erklæringer om det spørgsmål, der interesserer os.

»De (idealisterne) ønsker det almene uden det specielle«, siger Dietzgen, »ånden uden materie, kraft uden stof, videnskab uden erfaring eller materiale, det absolutte uden det relative« (»Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit«, 1903, s. 108).

Altså forbinder Dietzgen bestræbelsen på at adskille bevægelsen fra materien, kraften fra stoffet, med idealismen, han sidestiller den med bestræbelsen på at adskille tanken fra hjernen.

»Liebig«, fortsætter Dietzgen, »der holder særligt meget af at svinge over fra sin induktive videnskab til spekulation, siger i idealismens betydning: 'Kraften kan ikke ses'« (109). »Spiritualisten eller idealisten *tror* på et åndeligt, d.v.s. spøgelsesagtigt, uforklarligt væsen ved kraften« (110). »Mod-sætningen mellem kraft og stof er lige så gammel som modsætningen mellem idealisme og materialisme« (111). »Dog, ingen kraft uden stof, intet stof uden kraft. Kraftløse stoffer og stofløse kræfter er uting. Hvis idealistiske naturforskere tror på en immateriel tilværelse af kræfter, så er de simpelthen ikke naturforskere på dette punkt, men ... de ser ånder« (114).

Vi ser heraf, at man også for 40 år siden mødte naturforskere, der var rede til at antage tænkeligheden af bevægelse uden materie, og at Dietzgen erklærede, at de »på dette punkt« ser ånder. Hvori består nu den filosofiske idealismes forbindelse med materiens adskillelse fra bevægelsen, med stoffets fjernelse fra kraften? Er det mon ikke »mere økonomisk« at tænke sig bevægelse uden materie?

Lad os forestille os en konsekvent idealist, der, lad os sige, står på det standpunkt, at hele verden er mit sanseindtryk eller min forestilling o.s.v. (hvis man tager »ingens« sanseindtryk og fore-

stilling, så ændres kun afarten af filosofisk idealisme ved det, ikke dens væsen). Idealisten falder ikke på at bestride, at verden er bevægelse, nemlig: mine tankers, forestillingers, sanseindtryks bevægelser. Spørgsmålet, *hvad* der bevæger sig, afviser idealisten og han betragter det som absurd: der sker en vekslen i mine sanseindtryk, forestillinger forsvinder og opstår, og kun det. Uden for mig er der intet som helst. Det »bevæger sig« – og basta. Man kan ikke forestille sig nogen mere »økonomisk« tænkning. Og man kan ikke med nogen som helst argumenter, syllogismer og definitioner modbevise en solipsist, hvis han fører sit synspunkt konsekvent igennem.

Det, der principielt adskiller materialisten fra en tilhænger af den idealistiske filosofi, er, at sanseindtrykket, opfattelsen, forestillingen og i det hele taget menneskets bevidsthed tages som en afbildning af den objektive realitet. Verden er denne objektive realitets bevægelse, der genspejles af vor bevidsthed. Forestillingernes, sanseindtrykkenes o.s.v. bevægelse svarer til materiens bevægelse uden for mig. Begrebet materie udtrykker intet andet end den objektive realitet, der er givet os i sanseindtrykket. At skille bevægelsen fra materien er derfor ensbetydende med at skille tænkningen fra den objektive virkelighed, at skille mine sanseindtryk fra den ydre verden, d.v.s. at gå over på idealismens side. Den fidus, der sædvanligvis anvendes ved fornægtelsen af materien, ved antagelsen af bevægelse uden materie består i, at man tier om forholdet mellem materie og tænkning. Sagen fremstilles, som om der slet ikke fandtes et sådant forhold, mens man i virkeligheden smugler det ind i al hemmelighed; det lades udtalt i begyndelsen af betragtningen, men dukker senere mere og mere umærkeligt op.

Materien er forsvundet, siger man os, og vil gerne drage erkendelsesteoretiske slutninger heraf. Men er tænkningen så blevet tilbage? – spørger vi. Hvis ikke, hvis også tænkningen er forsvundet med materiens forsvinden, hvis forestillinger og sanseindtryk er forsvundet med hjernens og nervesystemets forsvinden – så betyder det, at alt er forsvundet, også jeres betragtning som udtryk for en eller anden »tanke« (eller tankeløshed)! Men hvis man siger ja hertil, hvis man vil hævde, at tænkningen (forestillingen, sanseindtrykkene o.s.v.) ikke er forsvundet med materiens forsvinden, så vil det sige, at man hemmeligt er gået over til den filosofiske idealismes standpunkt. Sådan går det netop altid med folk, der af hensyn til »økonomien« gerne vil tænke sig bevægelse uden materie, for *stiltiende*, simpelthen ved at de fortsætter med at ræsonnere, anerkender de tænkningens eksistens *efter* materiens forsvinden.

Men dette betyder, at man tager en meget enkel eller en meget kompliceret filosofisk idealisme som grundlag: meget enkel, hvis sagen åbent føres over i solipsismen (*jeg* eksisterer, hele verden er kun *mit* sansendeindtryk); meget kompliceret, hvis man i stedet for det levende menneskes tanke, forestilling, sansendeindtryk tager den døde abstraktion: ingens tanke, ingens forestilling, ingens sansendeindtryk, tanken i det hele taget (absolut idé, universel vilje og lign.), sansendeindtrykket som et ubestemt »element«, noget »psykisk«, der substitueres for hele den fysiske natur o.s.v. o.s.v. Herunder er der mellem afarterne af filosofisk idealisme mulighed for tusinde afskygninger, og man vil altid kunne skabe en nuance nr. 1001, og dens forskelle fra de øvrige kan forekomme meget vigtig for forfatteren af et sådant småsystem nr. 1001 (for eksempel empiriomonismen). Ud fra materialismens synspunkt er disse forskelle fuldkommen uvæsentlige. Det væsentlige er udgangspunktet. Det væsentlige er, at forsøget på at *tænke* sig bevægelse uden materie indsmugler den fra materien løsrevne *tanke*, og dette er netop filosofisk idealisme.

Derfor begynder for eksempel den engelske machist Karl Pearson, der er den mest klare og konsekvente machist og ikke ynder udenoms snak, det VII kapitel af sin bog »Materien« direkte med en paragraf, der bærer den karakteristiske overskrift: »*Alle ting bevæger sig – men kun i forestillingen*« (»All things move – but only in conception«). »I relation til iagttagelsen er det ørkesløst at spørge (it is idle to ask), hvad der bevæger sig og hvorfor det bevæger sig« (p. 243, »The Grammar of Science«).

Derfor begyndte Bogdanovs filosofiske vanskeligheder egentlig også inden hans bekendtskab med Mach, nemlig lige fra den gang han troede den store kemiker og lille filosof Ostwald på hans ord om, at man kunne tænke sig bevægelse uden materie. Denne længst overståede episode i Bogdanovs filosofiske udvikling kan det være så meget mere berettiget at opholde sig ved, som man ikke kan komme uden om Ostwalds »Energetik«, når talen er om den filosofiske idealismes forbindelse med visse strømninger i den nye fysik.

»Vi har allerede sagt«, skrev Bogdanov i 1899, »at det ikke er lykkedes for det 19. århundrede endeligt at løse spørgsmålet om 'tingenes uforanderlige væsen'. Dette væsen spiller selv i århundredets mest fremskredne tænkeres verdensanskuelse en fremtrædende rolle under navnet 'materie'« (»Grundelementer i det historiske syn på naturen«, s. 38).

Vi har sagt, at dette er forvirring. Anerkendelsen af den ydre ver-

dens objektive realitet, anerkendelse af, at der uden for vor bevidsthed eksisterer en materie i evig bevægelse og i evig forandring, blandes her sammen med anerkendelse af et uforanderligt væsen hos tingene. Det kan ikke tænkes, at Bogdanov i 1899 ikke regnede Marx og Engels blandt de »fremskredne tænkere«. Men den dialektiske materialisme har han tydeligvis ikke forstået.

»... I naturprocesserne skelner man sædvanligvis endnu stadig mellem to sider: materien og dens bevægelse. Man kan ikke sige, at begrebet materie har udmærket sig ved stor klarhed. Det er ikke let at give et tilfredsstillende svar på spørgsmålet om, hvad materien er. Man definerer den som 'årsag til sanseindtrykkene' eller som 'konstant mulighed for sanseindtryk'; men det er åbenbart, at materie her er rodet sammen med bevægelse...«

Det er åbenbart, at Bogdanov ræsonnerer forkert. Ikke nok med at han sammenblander den materialistiske anerkendelse af den objektive kilde til sanseindtryk (uklart formuleret med ordene årsag til sanseindtryk) med Mills agnostiske definition af materien som konstant *mulighed* for sanseindtryk. Hovedfejlen er her, at forfatteren, efter at være gået hårdt på i spørgsmålet om eksistensen eller ikke-eksistensen af en objektiv kilde til sanseindtrykkene, på halvvejen lader dette spørgsmål ligge og springer over til et andet spørgsmål, om eksistensen eller ikke-eksistensen af materie uden bevægelse. En idealist kan betragte verden som *bevægelsen* af vore sanseindtryk (omend måske »socialt organiserede« og »harmoniserede« i højeste grad); en materialist betragter den som bevægelsen af den objektive kilde, den objektive model for vore sanseindtryk. Den metafysiske, d.v.s. den antidialektiske, materialist kan acceptere materiens eksistens uden bevægelse (omend kun midlertidigt, inden det »første stød« og lign.). Den dialektiske materialist betragter ikke blot bevægelsen som en uadskillelig egenskab ved materien, men forkaster også det forenkede syn på bevægelsen o.s.v.

»... Mest præcis ville måske denne definition være: 'materien er det, der bevæger sig'; men det er lige så indholdsløst, som hvis vi ville sige: materien er grundledet i en sætning, hvis prædikat er 'bevæger sig'. Men sagen er nok, at folk i statistikkens tidsalder er vænnet til ufravigeligt at se grundledet i rollen som noget solidt, en eller anden 'genstand' og en for den statistiske tænkning så ubekvem ting som 'bevægelsen' kan de kun tolerere som prædikat, som en af 'materiens' attributter.«

Dette er allerede noget i retning af Akimovs beskyldning mod Iskra-folkene for, at de i deres program ikke har ordet proletariat i

nævnefald! Hvadenten man siger: verden er materie i bevægelse eller: verden er materiel bevægelse, så ændrer det ikke sagen.

»... Energien må jo da have en bærer!« siger tilhængerne af materien. »Men hvorfor?«, spørger Ostwald ræsonnabelt. »Er naturen da forpligtet til at bestå af et grundled og et prædikat?« (s. 39).

Ostwalds svar, der i den grad fornøjede Bogdanov i 1899, er en simpel sofisme. Er da vore bedømmelser, kunne man svare Ostwald, forpligtet til at bestå af elektroner og æter? I virkeligheden er den tænkte fjernelse af materien fra »naturen« som »grundled« for den ensbetydende med en stiltiende antagelse af *tanken* som »grundled« (d.v.s. som noget primært, som udgangspunkt, som uafhængig af materien) i *filosofien*. Det er altså ikke grundledet, men den objektive kilde til sanseindtrykket, der fjernes, og *sanseindtrykket* bliver »grundledet«, d.v.s. filosofien bliver berkeleyansk, hvor meget man så end senere vil maskere ordet: sanseindtryk. Ostwald forsøgte at slippe uden om dette uundgåelige filosofiske alternativ (materialisme eller idealisme) ved hjælp af en ubestemt brug af ordet »energi«, men netop hans forsøg viser endnu en gang det forgæves i sådanne kneb. Hvis energien er bevægelse, så har man kun flyttet vanskeligheden fra grundledet til prædikatet, kun omformet spørgsmålet: om materien bevæger sig, til spørgsmålet: er energien materiel? Foregår energiens forvandling uden for min bevidsthed, uafhængigt af mennesket og menneskeheden, eller er det altsammen kun ideer, symboler, konventionelle tegn og lign.? Det er da også på dette spørgsmål, den »energetiske« filosofi knækkede halsen, fordi den var et forsøg på at udviske gamle erkendelsesteoretiske fejl ved hjælp af en »ny« terminologi.

Her er nogle eksempler på, hvordan energetikeren Ostwald har løbet rundt i det. I forordet til sine »Vorlesungen über Naturphilosophie«* erklærer han, at det forekommer ham, at

»den simple og naturlige ophævelse af de gamle vanskeligheder, der står i vejen for foreningen af begreberne materie og ånd, ved at underordne dem begge under begrebet energi, ville være en stor gevinst«.

Det er ikke nogen gevinst, men et tab, fordi spørgsmålet, om man skal foretage den erkendelsesteoretiske undersøgelse (Ostwald indser ikke klart, at han netop rejser et erkendelsesteoretisk og ikke et kemisk problem!) i materialistisk eller idealistisk retning, ikke

* *Wilhelm Ostwald*. »Vorlesungen über Naturphilosophie«, 2. Aufl., Leipzig, 1902, s. VIII.

løses, men forkludres af den vilkårlige anvendelse af ordet »energi«. Naturligvis, hvis man »underordner« såvel materie som ånd under dette begreb, da er tilintetgørelsen af modsætningen *i ord* ubestridelig, men det absurde i læren om skovtrolde og nisser vil bare ikke forsvinde, ved at vi kalder den for »energetisk«. På side 394 i Ostwalds »Vorlesungen« læser vi:

»At nu alle ydre begivenheder lader sig fremstille som processer mellem energier, finder sin yderst simple forklaring, når vore bevidsthedsprocesser netop selv er energetiske, og disse præger (aufprägen) deres beskaffenhed ind på alle ydre foreteelser.«

Dette er ren idealisme: det er ikke vor tanke, der genspejler energiens forvandlinger i den ydre verden, men den ydre verden genspejler vor bevidstheds »beskaffenhed«! Den amerikanske filosof Hibben siger meget rammende, under henvisning til dette og andre lignende steder i Ostwalds forelæsninger, at Ostwald »her optræder i kantiansk klædebon«: forklaringen på fænomenerne i den ydre verden uddrages af vor forstands egenskaber!*

»Det er indlysende«, siger Hibben, »at hvis vi definerer det oprindelige begreb energi på den måde, at det også omfatter psykiske fænomener, så vil det ikke længere være det enkle energibegreb, som antages i videnskabelige kredse eller endog af energetikerne selv«.

Omdannelsen af energien betragtes af naturvidenskaben som en objektiv proces, uafhængig af menneskets bevidsthed og af menneskehedens erfaring, d.v.s. den betragtes materialistisk. Og hos Ostwald selv forstås i en masse tilfælde, sandsynligvis endda i det enorme flertal af tilfælde, energi som *materiel* bevægelse.

Derfor forekom der et så originalt fænomen, som at Ostwalds elev, Bogdanov, der blev elev af Mach, begyndte at anklage Ostwald, ikke fordi han ikke konsekvent fastholder et materialistisk syn på energien, men fordi han tillader et materialistisk syn på energien (undertiden endda lægger det til grund). Materialisterne kritiserer Ostwald, fordi han forfalder til idealisme, fordi han forsøger at forsoner materialismen med idealismen. Bogdanov kritiserer Ostwald ud fra et *idealistisk* synspunkt:

»... Ostwalds energetik, der er fjendtlig mod atomismen, men i øvrigt meget beslægtet med den gamle materialisme«, skriver Bogdanov i 1906, »tiltrak sig min varmeste sympati. Jeg bemærkede imidlertid hurtigt en

* J. Gr. Hibben. »The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings«, »The Monist«, vol. XIII, nr. 3, 1903, april, pp. 329–330.

vigtig modsigelse i hans naturfilosofi: selv om han mange gange understreger den *rent metodologiske* betydning af begrebet: energi – overholder han det i en masse tilfælde ikke selv. Energien forvandles hos ham fra et rent symbol på det gensidige forhold mellem erfaringskendsgerninger igen og igen til erfaringsens *substans*, til verdens materie...« (»Empiriomonisme«, bog III, s. XVI-XVII).

Energien – et rent symbol! Efter dette kan Bogdanov strides så meget han vil med »empiriosymbolisten« Jusjkevitj, med de »rene machister«, empiriokritikerne o.s.v. – ud fra materialisternes synspunkt bliver dette en strid mellem en mand, der tror på den gule djævel, og en mand, der tror på den grønne djævel. For det, der er vigtigt, er ikke Bogdanovs forskel fra de andre machister, men det, der er fælles hos dem: den *idealistiske* fortolkning af »erfaring« og »energi«, fornægtelsen af den objektive realitet, i tilpasningen til hvilken menneskets erfaring består og i afbildningen af hvilken den eneste videnskabelige »metodologi« og den videnskabelige »energetik« består.

»Verdens materiale er ligegyldig for den (Ostwalds energetik); den er fuldt forenelig med både den gamle materialisme og panspsykismen« (XVII) ... – d.v.s. filosofisk idealisme?

Og Bogdanov er *fra* den forvirrede energetik *ikke* gået ad den materialistiske, *men ad den idealistiske sti*.

»... Når man forestiller sig energien som substans, så er dette ikke andet end den gamle materialisme minus de absolutte atomer, – materialismen med en korrektion med hensyn til det eksisterendes *kontinuitet*« (samme sted).

Netop, Bogdanov er ikke gået fra den »gamle« materialisme, d.v.s. naturforskernes metafysiske materialisme, til den *dialektiske* materialisme, som han lige så lidt har forstået i 1906 som i 1899, men til idealismen og fideismen, idet ikke en eneste dannet repræsentant for den moderne fideisme, ikke en eneste immanensfilosof, ikke en eneste »nykriticist« o.s.v. vil rette nogen indvending mod det »metodologiske« begreb energi, mod fortolkningen af den som »rent symbol på det gensidige forhold mellem erfaringskendsgerningerne«. Tag P. Carus, hvis fysiognomi vi har stiftet tilstrækkeligt bekendtskab med tidligere, og man vil se, at denne machist kritiserer Ostwald *helt på Bogdanov'sk maner*:

»Materialisme og energetik«, skriver Carus, »tilhører ubetinget en og samme kategori« (»The Monist«, vol. XVII, 1907, nr. 4, p. 536). »Materialismen giver os meget lidt oplysning, når den siger os, at alt er materie,

at legemet er materie, og at tanken kun er en funktion af materien, og prof. Ostwalds energetik er ikke det mindste bedre, når den siger os, at materien er energi, og at sjælen kun er en energifaktor« (533).

Ostwalds energetik er et godt eksempel på, hvor hurtigt en »ny« terminologi bliver mode, og hvor hurtigt det viser sig, at en lidt ændret udtryksmåde ikke ophæver de grundlæggende filosofiske spørgsmål og de grundlæggende filosofiske retninger. Med »energetikkens« termini kan man lige så vel udtrykke materialisme som idealisme (mere eller mindre konsekvent naturligvis) på samme måde, som man kan det med udtryk om »erfaringen« og lign. Den energetiske fysik er en kilde til nye idealistiske forsøg på at tænke sig bevægelse uden materie – foranlediget af, at partikler i materien, der hidtil var blevet betragtet som udelelige, blev opdelt, og hidtil ukendte former for den materielle bevægelse blev opdaget.

4. De to retninger i den moderne fysik og den engelske spiritualisme

For konkret at vise den filosofiske kamp, der er blusset op i den moderne litteratur i anledning af den ene eller anden slags konklusioner af den nye fysik, giver vi ordet til de direkte deltagere i »slaget«, og vi begynder med englænderne. Fysikeren Arthur W. Rücker forsvarede den ene retning – ud fra naturforskerens synspunkt; filosofen James Ward den anden – ud fra erkendelsesteoriens synspunkt.

På de engelske naturforskeres kongres i Glasgow i 1901 valgte præsidenten for den fysiske sektion A. W. Rücker som tema for sin tale spørgsmålet om værdien af den fysiske teori, om den tvivl, der er blevet fremført i særdeleshed om atomernes og æterens eksistens. Taleren refererede til fysikerne Poincaré og Poynting (engelsk meningsfælle af symbolisterne eller machisterne), der har rejst dette spørgsmål, til filosofen Ward, til den kendte bog af E. Haeckel og forsøgte at give en fremstilling af sine synspunkter*:

»Stridsspørgsmålet består i«, sagde Rücker, »om man skal betragte de hypoteser, der ligger til grund for de mest udbredte videnskabelige teorier som præcise beskrivelser af opbygningen af verden, der omgiver os, eller blot som bekvemme fiktioner«. (I terminologien i vor strid med Bogdanov, Jusjkevitj og co.: udgør de en

* The British Association at Glasgow. 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker i »The Scientific American. Supplement«, 1901, nr. 1345 og 1346.

kopi af den objektive realitet, af materien i bevægelse eller blot en »metodologi«, et »rent symbol«, »former for erfaringens organisation«?). Rückert medgiver, at der måske ikke synes at være praktiske forskelle mellem de to teorier: flodens retning kan vel bestemmes både af den, der kun betragter den blå stribe på et kort eller diagram, og af den, der ved, at denne stribe forestiller en virkelig flod. Ud fra den bekvemme fiktions synspunkt vil teorien være en »lettelse for hukommelsen«, »indføring af orden« i vore iagttagelser, deres harmonisering med et vist kunstigt system, en »regulering af vor viden«, dens reduktion til en ligning o.s.v. Man kan for eksempel begrænse sig til at sige, at varme er en form for bevægelse eller energi, »idet man således erstatter det levende billede af atomer i bevægelse med en farveløs (colourless) erklæring om varmeenergien, hvis reale natur vi ikke forsøger nærmere at definere«. I det han fuldt ud anerkender muligheden af store videnskabelige resultater ad denne vej, »drister« Rückert »sig til at hævde, at man ikke kan betragte et sådant taktisk system som videnskabens sidste ord i kampen for sandheden«. Spørgsmålet bliver stående i fuld styrke:

»Kan vi slutte fra de fænomener, materien afslører, til opbygningen af selve materien? »Har vi grund til at antage, at det rids af teorien, som videnskaben allerede har givet, til en vis grad er en kopi og ikke blot et diagram af sandheden«?

I analysen af spørgsmålet om materiens struktur tager Rückert som eksempel luften, taler om, at luften består af luftarter, og at videnskaben opløser »enhver elementær luftart i en blanding af atomer og æter«. Her, fortsætter han, råber man så til os: »Stop!«. Man kan ikke se molekyler og atomer; de kan være egnede som simple begreber« (mere conceptions), »men man kan ikke betragte dem som realiteter«. Rückert fejer denne indvending til side med en henvisning til et af de utallige tilfælde i videnskabens udvikling: Saturns ringe synes i teleskopet at være en fast masse. Matematikerne har med udregninger påvist, at dette er umuligt, og spektralanalyse har bekræftet de slutninger, der er draget på grundlag af beregningerne. En anden indvending: man tilskriver atomerne og æteren egenskaber, som vore sanser ikke viser os i den almindelige materie. Rückert fjerner også den ved at henvise til sådanne eksempler som luftarters og væskers diffusion o.s.v. En række kendsgerninger, iagttagelser og erfaringer viser, at materien består af enkelte partikler eller korn. Spørgsmålet, om disse partikler, atomerne, ad-

skiller sig fra det »oprindelige miljø«, »grundmiljøet«, der omgiver dem (æteren) eller om de er dele af dette miljø, der befinder sig i en særlig tilstand, står foreløbig åbent, uden at selve teorien om atomernes eksistens derved bliver berørt. Der er intet grundlag for a priori, imod erfaringens angivelser, at bestride eksistensen af »kvasimaterielle substanser«, der er forskellige fra den sædvanlige materie (atomer og æter). Fejl i detaljer er her uundgåelige, men de samlede videnskabelige kendsgerninger lader ingen plads for tvivl om atomernes og molekylernes eksistens.

Rücker henviser derpå til nye data om atomernes opbygning af koruskler (smålegemer, elektroner), ladet med negativ elektricitet, og anfører de sammenfaldende resultater af forskellige erfaringer og beregninger, angående molekylernes størrelse: den »første tilnærmelse« giver en diameter på omkring 100 millimikron (millionte-dele af en millimeter). Vi forbigår Rückers enkeltbemærkninger og hans kritik af nyvitalismen⁹² og skal anføre hans konklusioner:

»De, der reducerer betydningen af de ideer, der hidtil har ledet den videnskabelige teoris fremskridt, antager alt for ofte, at der ikke er andet valg end mellem to modsatte påstande: enten at atomer og æter er simple fiktioner af den videnskabelige indbildning, eller at den mekaniske teori for atomer og æter – der endnu ikke er fuldført, men såfremt den kunne fuldføres – giver os en fuldstændig og ideelt eksakt forestilling om realiteterne. Efter min mening er der en mellemvej.«

Et menneske i et mørkt værelse kan kun skelne genstandene højst uklart, men når han ikke støder på møblerne og ikke går ind i spejlet som en dør, da betyder det, at han ser noget rigtigt. Vi må derfor hverken give afkald på fordringen om at trænge dybere ned end naturens overflade eller hævde, at vi allerede har revet alle hemmelighedens slør bort fra den verden, der omgiver os.

»Man kan medgive, at vi endnu ikke har dannet os et helhedsbillede hverken af atomernes natur eller af den æters natur, hvori de eksisterer; men jeg har forsøgt at vise, at trods den tilnærmelsesvisse (tentative, bogstaveligt: følede for sig) karakter af nogle af vore teorier, trods mange enkeltvanskeligheder er atomteorien ... i sit hovedsagelige grundlag rigtig; at atomerne – ikke blot er hjælpebegreber (helps) for matematikerne (puzzled mathematicians), men en fysisk realitet.«

Sådan sluttede Rücker sin tale. Læseren kan se, at taleren ikke beskæftigede sig med erkendelsesteori, men han forsvarede faktisk, uden tvivl på en masse naturforskeres vegne, det spontant-materialistiske synspunkt. Hans standpunkt er: fysikkens teori er et billede (mere eller mindre præcist) af den objektive realitet. Verden er

materie i bevægelse, som vi får et stadig dybere kendskab til. Det upræcise i Rückers filosofi udspringer af det unødvendige forsvar for den »mekaniske« (hvorfor ikke elektromagnetiske?) teori for æterens bevægelse og af manglende forståelse af forholdet mellem relativ og absolut sandhed. Denne fysiker mangler *kun* kendskab til den *dialektiske* materialisme (naturligvis hvis man ser bort fra de meget vigtige jordiske overvejelser, der får engelske professorer til at kalde sig »agnostikere«).

Lad os nu se, hvordan spiritualisten James Ward kritiserede denne filosofi.

»... Naturalismen er ikke videnskab«, skrev han, »og den mekaniske teori for naturen, der tjener som grundlag for den, er heller ikke videnskab ... Men selv om naturalismen og naturvidenskaben, den mekaniske teori for verden og mekanikken som videnskab logisk er forskellige ting, så er de ved første øjekast meget lig hinanden og historisk snævert forbundet. Der er ingen fare for, at man skal sammenblande naturvidenskaben og den idealistiske eller spiritualistiske retnings filosofi, idet en sådan filosofi nødvendigvis indbefatter en kritik af de erkendelsesteoretiske forudsætninger, som videnskaben ubevidst gør sig...«*.

Rigtigt! Naturvidenskaben antager *ubevidst*, at dens lære genspejler den objektive realitet, og *kun* en sådan filosofi er forenelig med naturvidenskaben!

»Anderledes ligger sagen med naturalismen, der er lige så uskyldig, når det gælder erkendelsesteori, som videnskaben selv. I virkeligheden er naturalismen ligesom materialismen simpelthen fysik, der behandles som metafysik ... Naturalismen er utvivlsomt mindre dogmatisk end materialismen, idet den gør agnostiske forbehold vedrørende naturen af den endelige realitet; men den hævder energisk prioriteten for den materielle side af dette 'uerkendelige'...«

Materialisten behandler fysikken som metafysik. Et gammelt argument! Man betegner anerkendelsen af den objektive realitet uden for mennesket som metafysisk: spiritualisterne er enige med kantianerne og hume'isterne i disse bebrejdelser mod materialismen. Det er også forståeligt: uden at tilsidesætte den *objektive* realitet af alle velkendte ting, legemer og genstande, kan man ikke rydde vejen for »reale begreber« i en Rehmkes ånd! ...

»... Når det i sit væsen filosofiske spørgsmål opstår, hvordan man bedst kan systematisere erfaringen som helhed« (plagiat af Bogdanov, hr. Ward!), »så hævder naturalisten, at vi må begynde med den fysiske side.

* *James Ward*. »Naturalism and Agnosticism«, vol. I, 1906, p. 303.

Kun disse kendsgerninger er præcise, bestemte og strengt forbundne; enhver tanke, der rører menneskets hjerte ... kan, siger man os, reduceres til en ganske nøje omfordeling af materie og bevægelse ... At påstande af en sådan filosofisk betydning og rækkevidde er berettigede konklusioner af den fysiske videnskab (d.v.s. naturvidenskaben), det vil de moderne fysikere ikke direkte vove at påstå. Men mange af dem mener, at de, der søger at afdække den hemmelige metafysik, at afsløre den fysiske realisme, som den mekaniske teori for verden hviler på, undergraver videnskabens betydning ... « Sådan har også Rücker set på min filosofi. » ... I virkeligheden er min kritik« (af denne 'metafysik', som også er alle machister forhad) »imidlertid baseret helt og fuldt på slutninger af den skole af fysikere, hvis man må kalde den sådan, der stadig vokser i antal og udvider sin indflydelse, en skole, der afviser denne næsten middelalderlige realisme ... Denne realisme har ikke mødt indvendinger i så lang tid at oprør mod den sættes lig med en proklamation af videnskabeligt anarki. Imidlertid ville det være virkelig ekstravagant at mistænke folk som Kirchhoff og Poincaré – jeg nævner kun to store navne af mange – for, at de ønsker at 'undergrave videnskabens betydning' ... For at skelne dem fra den gamle skole, som vi kan tillade os at kalde fysiske realister, kan vi kalde den nye skole fysiske symbolister. Dette udtryk er ikke helt vellykket, men det understreger i hvert fald en væsentlig forskel mellem de to skoler, der specielt interesserer os på nuværende tidspunkt. Stridsspørgsmålet er meget simpelt. De to skoler går selvfølgelig ud fra den samme sanselige (perceptual) erfaring; begge benytter abstrakte begrebssystemer, der adskiller sig i enkelt-heder, men er ens i deres væsen; begge søger tilflugt til samme metoder for kontrol af teorien. Men den ene antager, at den nærmer sig mere og mere til den endelige realitet og passerer forbi flere og flere tilsyneladende. Den anden antager, at den sætter (is substituting) generaliserede beskrivende skemaer, der er nyttige for intellektuelle operationer, i de komplicerede konkrete kendsgerningers sted ... Hverken fra den ene eller anden side berøres fysikkens værdi som systematisk viden *om* (Wards kursiv) tingene; muligheden for en yderligere udvikling af fysikken og dens praktiske anvendelse er ens i begge tilfælde. Men den filosofiske (speculative) forskel mellem de to skoler er enorm, og i denne henseende bliver spørgsmålet om hvilken af dem, der har ret, af betydning ... «.

Den åbne og konsekvente spiritualists måde at stille spørgsmålet på er vidunderlig rigtig og klar. Forskellen mellem de to skoler i den moderne fysik er *kun* filosofisk, kun erkendelsesteoretisk. Hovedforskellen består virkelig *kun i, at* den ene anerkender den »endelige« (der burde være sagt: objektive) realitet, der genspejles i vor teori, mens den anden benægter denne og kun betragter teorien som en systematisering af erfaringen, et system af empiriosymboler o.s.v. o.s.v. Den nye fysik, der har fundet nye arter af materie og nye former for dens bevægelse, har i anledning af de gamle fysiske begrebers sprængning oprullet de gamle filosofiske spørgsmål. Og mens folk af de filosofiske »mellem«retninger (»positivister«, hume-

ister, machister) ikke formår at stille spørgsmålet klart og tydeligt har den åbne idealist Ward revet alle slør til side.

»... Rückert viede sin præsidenttale til forsvaret af den fysiske realisme mod den symbolistiske fortolkning, der i den senere tid er blevet ført frem af professorerne Poincaré og Poynting og mig« (p. 305-306; andre steder i sin bog følger Ward Duhem, Pearson og Mach til denne liste, s. II vol., p. 161, 63, 57, 75, 83 og andre).

»... Rückert taler bestandig om 'tankebilleder', samtidig med at han bestandig erklærer, at atom og æter er noget mere end tankebilleder. En sådan betragtningsmåde fører i virkeligheden til følgende: i det og det tilfælde kan jeg ikke danne mig andet billede, og derfor må realiteten ligne det ... Professor Rückert indrømmer den abstrakte mulighed af et andet tankebillede ... Han indrømmer endda den 'tilnærmelsesvis' (tentative) karakter af nogle af vore teorier og mange 'enkeltvanskeligheder'. I sidste instans forsvarer han kun en arbejdshypotese (a working hypothesis) og tilmed en, der i væsentlig grad har mistet sin prestige i århundredets sidste halvdel. Men mens atomteorien og andre teorier for materiens struktur kun er arbejdshypoteser og endda hypoteser, der er strengt begrænset til fysiske fænomener, så kan man på ingen måde retfærdiggøre en teori, der hævder, at mekanismen er grundlag for alt, og at den fører livets og åndens kendsgerninger tilbage til epifænomener, d.v.s. gør dem så at sige en grad mere fænomenale, en grad mindre reale end materie og bevægelse. Det er den mekaniske teori for verden, og hvis professor Rückert ikke direkte vil støtte den, så har vi ikke noget at strides med ham om« (p. 314-315).

Det er naturligvis det rene sludder, at materialismen skulle hævde, at bevidstheden har »mindre« realitet, eller at *materien i bevægelse* ubetinget skulle give et »mekanisk« og ikke et elektromagnetisk eller et helt andet umådeligt meget mere kompliceret verdensbillede. Men den direkte og åbne idealist Ward *fisker* med forbløffende håndslag og langt bedre end vore machister (d.v.s. forvirrede idealister) de svage steder i den »spontane« naturvidenskabelige materialisme frem, for eksempel dens manglende evne til at klarlægge forholdet mellem relativ og absolut sandhed. Ward slår sine kolbøtter og erklærer, at eftersom sandheden er relativ, tilnærmelsesvis, kun »føler sig frem imod« tingenes væsen – så kan den altså ikke genspejle realiteten! Derimod opstiller spiritualisten spørgsmålet om atomer o.s.v. som »arbejdshypotese« overordentlig rigtigt. Det falder *overhovedet ikke* den moderne, kultiverede fideisme (Ward udleder den åbent af sin spiritualisme) *ind at kræve* mere end, at de naturvidenskabelige begreber erklæres for at være »arbejdshypoteser«. Vi overlader jer videnskaben, I herrer naturforskere, overlad os erkendelsesteorien, filosofien – dette er teolo-

gernes og professorernes betingelse for samliv i de »fremskredne« kapitalistiske lande.

Angående andre punkter i Wards erkendelsesteori, som han sætter i forbindelse med den »nye« fysik, må man også fremdrage hans energiske kamp mod *materien*. Hvad er materie? Hvad er energi? spørger Ward, idet han håner hypotesernes mængde og deres indbyrdes modsigelser. Æteren eller æterarterne? en eller anden ny »fuldkommen væske«, som man vilkårligt udmærker med nye og utrolige egenskaber! Og Wards konklusion:

»Vi finder ikke noget som helst bestemt undtagen bevægelse. Varme er en bevægelsesform, elasticitet er en bevægelsesform, lys og magnetisme er bevægelsesformer. Selv massen viser sig, efter hvad man formoder, til syvende og sidst at være en bevægelsesform af et eller andet, der hverken er et fast legeme eller en væske eller en luftart, – som ikke selv er et legeme og ikke et aggregat af legemer, – som ikke er fænomenalt og ikke må være noumenalt – et sandt apeiron* (termin fra den græske filosofi = uendelig, grænseløs), som vi kan tillægge vore egne karakteristika« (I, 140).

Spiritualisten fornægter sig ikke, når han løsriver bevægelsen fra materien. Legemernes bevægelse forvandles i naturen til en bevægelse af noget, der ikke er et legeme med en konstant masse, til en bevægelse af noget, der er en ukendt ladning af en ukendt elektricitet i en ukendt æter, – denne dialektik af *materielle* omdannelser, der foretages i laboratorier og på fabrikker, tjener i idealistens øjne (ligesom i det brede publikums og i machisternes øjne) ikke som en bekræftelse på den materialistiske dialektik, men som et argument mod materialismen:

»... Den mekaniske teori som bindende (professed) forklaring af verden får dødsstødet af selve den mekaniske fysiks fremgang« (143) ...

Verden er materie i bevægelse, svarer vi, og lovene for denne materies bevægelse genspejles af mekanikken hvad angår langsomme bevægelser, af den elektromagnetiske teori hvad angår hurtige bevægelser...

»Det faste og udelelige atom med en vis udstrækning har altid været bolværket for det materialistiske syn på verden. Men til ulykke for disse synspunkter har dette atom ikke tilfredsstillet de krav (was not equal to the demands), som den voksende viden stillede til det« (144) ...

* I første udgave oversat af Lenin ved: der ikke er undergivet erfaringen, ikke kan kendes. – Red.

Atomets delelighed, dets uudtømmelighed, foranderligheden af alle former for materie og dens bevægelse har altid været bolværket for den dialektiske materialisme. Alle grænser i naturen er betingede, relative, bevægelige, udtrykker vor forstands tilnærmelse til erkendelsen af materien – men dette beviser ikke på nogen måde, at naturen, materien selv skulle være symboler, konventionelle tegn, d.v.s. produkter af vor forstand. Elektronen forholder sig til atomet som et punktum i denne bog til omfanget af en bygning, der er 30 favne lang, 15 bred og 7½ høj (Lodge), den bevæger sig med en hastighed af omkring 270.000 kilometer i sekundet, dens masse ændrer sig med dens hastighed, den foretager 500 billioner omdrejninger i sekundet – alt dette er langt mere indviklet end den gamle mekanik, men alt dette er bevægelse af materie i rum og i tid. Den menneskelige forstand har opdaget meget forunderligt i naturen, og den vil opdage endnu mere og dermed forøge sin magt over den, men dette betyder ikke, at naturen er blevet skabt af vor forstand eller af en abstrakt forstand, d.v.s. Wards gud, Bogdanovs »substitution« o. lign.

»... Strengt (rigorously) gennemført som teori for den reale verden fører dette ideal ('mekanismens' ideal) os til nihilismen: alle ændringer er bevægelser, for bevægelser er de eneste ændringer, som vi kan erkende, men det, der bevæger sig, må atter, for at kunne erkendes af os, være bevægelse« (166) ... »Som jeg har forsøgt at vise, fremstår fysikkens fremskridt netop som det mægtigste middel i kampen mod den vankundige tro på materie og bevægelse, mod anerkendelsen af dem som sidste (utmost) substans og ikke som det mest abstrakte symbol for eksistenssummen ... Vi vil aldrig nå frem til gud gennem den nøgne mekanisme« (180)...

Ja, så er vi nået frem til helt det samme som i »Essays 'om' marxismens filosofi«! De skulle prøve på, hr. Ward, at opsøge Lunatjarskij og Jusjkevitzj, Basarov og Bogdanov: de er nok noget mere »skamfulde« end De er, men de præker nøjagtigt det samme.

5. De to retninger i den moderne fysik og den tyske idealisme

I 1896 optrådte den kendte kantianer og idealist, Hermann Cohen, med usædvanlig højtidelig jubel i forordet til 5. udgave af den af Fr. Albert Lange forfalskede »Geschichte des Materialismus«.

»Den teoretiske idealisme«, proklamerede Cohen (s. XXVI), »er allerede i videre kredse begyndt at ryste naturforskernes materialisme, og muligvis kræves der i disse grundspørgsmål endnu kun kort tid for at

gøre den hemmelighed til almen sandhed: at al ægte videnskab fra tidernes morgen og for evige tider ikke er andet end idealisme.« »Idealismens gennemtrængen (Durchwirkung) af den nyere fysik.« »Atomismen har måttet vige for dynamikken.« »Det er en forunderlig vending, at udyvelsen af de kemiske stofproblemer skulle føre til den grundlæggende overvindelse af den materialistiske opfattelse af materien. Som Thales foretog den første abstraktion, der skabte begrebet stof, men forbandt spekulatjonen om elektronen dermed, sådan skulle det falde i elektricitetslærens lod at hidføre den største omvæltning i opfattelsen af materien og gennem materiens forvandling til kraft sikre idealismens sejr« (XXIX).

H. Cohen fastslår lige så bestemt og klart som J. Ward de filosofiske *grundretninger* uden (som vore machister gør det) at fortabe sig i småforskelle vedrørende en eller anden energetisk, symbolistisk, empiriokritisk, empiriomonistisk o.s.v. idealisme. Cohen tager den filosofiske *grundtendens* i den skole i fysikken, der nu er knyttet til navne som Mach, Poincaré og andre og karakteriserer rigtigt denne tendens som *idealistisk*. »Materiens forvandling til kraft« står for Cohen som idealismens vigtigste erobring – ganske som for de naturforskende »åndemanere«, som J. Dietzgen afslørede i 1869. Elektriciteten erklæres for at være idealismens hjælper, fordi den har tilintetgjort den gamle teori om materiens struktur, har opløst atomet, og har opdaget nye former for materiel bevægelse, der er så forskellige fra de gamle, endnu er så lidt undersøgt, så uudforskede, usædvanlige og »forunderlige«, at man får mulighed for at indsmugle en fortolkning af naturen som *ikke-materiel* (åndelig, tænkt, psykisk) bevægelse. Gårsdagens grænser for vor viden om materiens uendeligt små partikler er forsvundet – følgelig, slutter den idealistiske filosof, – er materien forsvundet (men tanken er blevet tilbage). Enhver fysiker og enhver ingeniør ved, at elektricitet er (materiel) bevægelse, men ingen ved nøjagtigt, *hvad* der bevæger sig her, – følgelig, slutter den idealistiske filosof, – kan man bluffe filosofisk uskoledede mennesker med det fristende »økonomiske« forslag: Lad os *tænke* bevægelse *uden materie*...

H. Cohen bestræber sig på at hverve den berømte fysiker Heinrich Hertz som forbundsfælle. Hertz er vores, han er kantianer, hos ham finder man antagelse af a priori! Hertz er vores, han er machist, indvender machisten Kleinpeter, for hos Hertz finder man »den samme subjektivistiske opfattelse af vore begrebers væsen som hos Mach«*. Denne kuriøse strid om, *hvem* Hertz tilhører, giver et godt eksempel på, hvorledes de idealistiske filosoffer

* »Archiv für systematische Philosophie«, Bd. V, 1898–1899, s. 169–170.

snapper den mindste fejl, den mindste uklarhed i udtryksmåden hos berømte naturforskere for at retfærdiggøre deres nyoppudsede forsvare for fideismen. I virkeligheden udtrykker H. Hertz' filosofiske indførelse til hans »Mechanik«* det sædvanlige synspunkt hos naturforskeren, der er skræmt af professortuderiet mod materialismens »metafysik«, men dog ikke på nogen måde kan overvinde den spontane overbevisning om den ydre verdens realitet. Dette indrømmer Kleinpeter selv, idet han på den ene side opvarter det brede læserpublikum med helt igennem forløjede populære brochurer om *naturvidenskabens* erkendelsesteori, hvori Mach figurerer side om side med Hertz, – men på den anden side i specielle filosofiske artikler indrømmer, at »Hertz i modsætning til Mach og Pearson endnu stadig holder fast ved den fordom, at man kan forklare hele fysikken mekanisk«,** at han opretholder begrebet tingen i sig selv og »fysikernes sædvanlige standpunkt«, at Hertz »endnu stadig holder fast ved eksistensen af verden i sig selv« o.s.v.***

Det er interessant at bemærke Hertz' syn på energetikken.

»Hvis vi«, skrev han, »spørger efter den egentlige grund til, at fysikken i vore dage ynder at holde sine betragtninger inden for energilærens udtryksmåde, så må vi svare: Fordi den på denne måde bedst undgår at tale om ting, som vi kender meget lidt til ... Nu er vi jo ganske vist på nuværende tidspunkt overbevist om, at den vejelige materie består af atomer; vi har også i visse tilfælde nogenlunde bestemte forestillinger om disse atomers størrelse og deres bevægelser. Men atomernes form, deres sammenhæng, deres bevægelser i de fleste tilfælde, alt dette ligger fuldstændig skjult for os ... Vor forestilling om atomerne udgør derfor selv et vigtigt og interessant mål for den videre forskning, men den er ingenlunde særligt egnet til at tjene som et bekendt og sikret grundlag for matematiske teorier« (1. c., III, 21).

Hertz ventede af det videre studium af æteren en belysning af »den gamle materies væsen, dens tyngde og træghed« (I, 354).

Det ses heraf, at muligheden af et ikke-materialistisk syn på energien overhovedet ikke falder Hertz ind. Energetikken har tjent filosoffer som påskud til flugt fra materialismen til idealismen. Naturforskeren betragter energetikken som en bekvem metode til at fremstille den materielle bevægelses love i en tidsperiode, hvor fysikken, om man så må sige, er gået fra atomet, men endnu ikke nået til elektronen. Denne periode fortsætter i betydelig grad stadigvæk nu: Den ene hypotese afløser den anden; den positive elektron ved man overhovedet intet om; for kun tre måneder siden (den 22. juni

* *Heinrich Hertz*: »Gesammelte Werke«, Bd. 3, Lpz., 1894, især s. 1, 2, 49.

** »Kantstudien«, VIII Band, 1903, s. 309.

*** »The Monist«, vol. XVI, 1906, no. 2, p. 164; artikel om Machs »monisme«.

1908) meddelte Jean Becquerel det franske videnskabernes akademi, at det var lykkedes ham at finde denne »nye bestanddel af materien« (»Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences«, p. 1311). Hvorfor skulle den idealistiske filosofi så ikke benytte sig af en så gunstig lejlighed til at sige, at når den menneskelige forstand endnu kun »søger materien«, er denne selvfølgelig ikke andet end et »symbol« o.s.v.

En anden tysk idealist af langt mere reaktionær kulør end Cohen, Eduard von Hartmann, har viet en hel bog til »den moderne fysiks verdensanskuelse« (»Die Weltanschauung der modernen Physik«, Lpz., 1902). Det er naturligvis ikke forfatterens specielle betragtninger om den afart af idealismen, han repræsenterer, der interesserer os. Det er for os kun vigtigt at vise, hvordan også denne idealist konstaterer de samme fænomener, som også Rey, Ward og Cohen konstaterede.

»Den moderne fysik var vokset op på realistisk grund«, siger E. Hartmann, »og lod sig kun forlede af den nykantianske og agnostiske tidsstrømning til at omvurdere sine resultater i idealistisk forstand« (218).

Tre erkendelsesteoretiske systemer ligger efter E. Hartmanns mening til grund for den moderne fysik: hyllokinetikken (af de græske ord hyle = materie og kinesis = bevægelse, d.v.s. anerkendelse af de fysiske fænomener som materiens bevægelse), energetikken og dynamismen (d.v.s. anerkendelse af kraft uden stof). Det er forståeligt, at idealisten Hartmann forsvarer »dynamismen« og af denne konkluderer, at naturlovene udgør verdenstanken, kort sagt han »substituerer« det psykiske for den fysiske natur. Men han er nødt til at indrømme, at hyllokinetikken har flest fysikere på sin side, at dette system er det »hyppigst anvendte« (190), at den alvorligste mangel ved det er »den materialisme og ateisme, der truer fra den rene hyllokinetik« (189). Forfatteren betragter med fuld ret energetikken som et mellemsystem og kalder den for agnosticisme (136). Naturligvis er den »den rene dynamismes forbundsfælle, da den detroniserer stoffet« (s. VI, p. 192), men dens agnosticisme behager ikke Hartmann, der i den ser en vis »anglomanie«, som strider mod en rigtig tysk ærkereaktionærs vaskeægte idealisme.

Det er overordentlig lærerigt at se, hvorledes denne uforsonligt partitagende idealist (upartiske mennesker er i filosofien lige så håbløse dosmere som i politikken) forklarer fysikerne, hvad det egentlig vil sige at følge den ene eller anden erkendelsesteoretiske linje.

»De færreste af de fysikere, der følger en sådan mode«, skriver Hartmann om den idealistiske fortolkning af de sidste resultater inden for fysikken, »vil være sig rækkevidden og konsekvenserne af en sådan omvurdering fuldt bevidst. De har heller ikke bemærket, at fysikken med samt dens love netop kun bevarede en mening, fordi de deres idealisme til trods fastholdt *realistiske* grundtanker, nemlig eksistensen af ting i sig selv, disse reelle forandringer i tiden, den reelle kausalitet ... Kun under disse realistiske forudsætninger (transcendent gyldighed af kausalitet, tidsforhold og af et tredimensionalt system svarende til rummet eller intelligibel rumlighed), altså kun ved at ligestille den 'natur', hvis love fysikken taler om, med et ... rige af ting i sig selv, kan der være tale om naturlove til *forskel* fra de psykiske love. Kun når naturlovene udspiller sig i et af vor tænkning uafhængigt område, kun da kan de tjene til forklaring af, at de tankenødvendige følger af vore billeder altid påny er billeder af naturnødvendige følger af det ubekendte, som de afbilder eller symboliserer i vor bevidsthed« (218-219).

Hartmann føler ganske rigtigt, at den nye fysiks idealisme netop er en *mode* og ikke en alvorlig filosofisk vending bort fra den naturvidenskabelige materialisme, og han forklarer derfor rigtigt fysikerne, at for at forvandle denne »mode« til en konsekvent filosofisk helhedsidealisme må man radikalt lave om på læren om den objektive realitet af tid, rum, årsagssammenhæng og naturlove. Man kan ikke nøjes med blot at betragte atomer, elektroner og æter som simple symboler, en simpel »arbejdshypotese«, – man må også erklære tiden, rummet, naturlovene og hele den ydre verden for at være »arbejdshypotese«. Enten materialisme eller det psykiskes universelle substitution for den fysiske natur; der er masser, der er på tæerne for at få disse to beskæftigelser blandet sammen, men Bogdanov og jeg hører ikke til dem.

Blandt de tyske fysikere kæmpede Ludwig Boltzmann, der døde i 1906, systematisk mod den machistiske strømning. Vi har allerede tidligere vist, at han stillede dem, som indfangedes af »dragningen til de nye erkendelsesteoretiske dogmer« over for den simple og enkle karakteristik af machismen som solipsisme (se tidligere, kap. I, § 6). Boltzmann er naturligvis bange for at kalde sig materialist og forsikrer endog specielt, at han absolut ikke er imod guds eksistens*. Hans erkendelsesteori er imidlertid i sit væsen materialistisk, og den udtrykker – som det 19. århundredes naturvidenskabers historieskriver S. Günther indrømmer** – flertallet af naturforskernes mening. »Vi opdager kun alle tings eksistens«, siger L.

* *Ludwig Boltzmann*. »Populäre Schriften«, Lpz., 1905, s. 187.

** *Siegmond Günther*. »Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert«, Brl., 1901, s. 942 og 941.

Boltzmann, »af de indtryk, som de gør på vore sanser« (1. c., s. 29). Teorien er en »afbildning« (eller: kopi) af naturen, af den ydre verden (77). Boltzmann henviser dem, der siger, at materien kun er et kompleks af sansefølelser, til, at da er også andre mennesker kun sanseindtryk hos den, der siger sådan (168). Disse »ideologer« som Boltzmann undertiden siger i stedet for filosofiske idealister, tegner os et »subjektivt billede af verden« (176), mens forfatteren foretrækker et »mere simpelt, objektivt billede af verden« .

»Idealisten sammenligner den påstand, at materien eksisterer ligesom vore sanseindtryk, med barnets mening, at en sten, man slår på, føler smerte, realisten sammenligner den påstand, at man aldrig kan forestille sig, hvorledes psykisk kan fremgå af noget materielt eller endog af et spil af atomer, med den udannedes påstand, at Solen ikke kan være 20 millioner mil væk fra Jorden, for det kan man ikke forestille sig« (186).

Boltzmann vil ikke give afkald på videnskabens ideal, at forestille sig ånd og vilje som »kompliserede virkninger af materialismens dele«.

L. Boltzmann polemiserede gentagne gange mod den Ostwald'ske energetik ud fra fysikerens synspunkt, idet han påviste, at Ostwald hverken kan modbevise eller ophæve formlen for kinetisk energi (halvdelen af massen multipliceret med kvadratet af hastigheden), og at han går rundt i en ond cirkel, når han først afleder energien af massen (anvender formlen for kinetisk energi) og derpå definerer massen som energi (s. 112, 139). I denne anledning mindes jeg om Bogdanovs genfortælling af Mach i tredje bog af »Empirionisme«.

»I videnskaben«, skriver Bogdanov med henvisning til Machs »Mekanik«, »reduceres begrebet materie til den massekoefficient, der optræder i mekanikkens ligninger, og denne viser sig ved en nøje analyse at være omvendt proportional med accelerationens størrelse ved gensidig påvirkning mellem to fysiske komplekser af legemer« (s. 146).

Det er indlysende, at hvis et hvilket som helst *legeme* tages som enhed, så kan alle andre legemers (mekaniske) bevægelse udtrykkes ved et simpelt accelerationsforhold. Men »legemerne« (d.v.s. materien) forsvinder jo aldeles ikke af den grund, ophører ikke med at eksistere uafhængigt af vor bevidsthed. Hvis man kan føre hele verden tilbage til elektroners bevægelse, da vil man netop kunne fjerne elektronerne af alle ligninger, fordi de overalt er tænkt indbegrebet og det gensidige forhold mellem grupper eller aggregater

af elektroner reduceres til deres gensidige acceleration – såfremt bevægelsernes former var lige så simple som i mekanikken.

I kamp mod Machs og kompagnis »fænomenologiske« fysik hævdede Boltzmann, at

»de, der tror at kunne slippe af med atomistikken ved hjælp af differentialligninger, ser ikke skoven for bare træer« (144). »Hvis ikke man vil hengive sig til illusioner om betydningen af en differentilligning eller en kontinuerligt udstrakt størrelse overhovedet, da kan man ikke være i tvivl om, at dette verdensbillede« (ved hjælp af differentilligninger) »i sit væsen atter må være et atomistisk, d.v.s. vil være en forskrift på efter bestemte regler at tænke sig forandringerne i tidens løb af et overordentlig stort antal af ting, der er anordnet i en mangfoldighed af vel tre dimensioner. Tingene kan naturligvis være ensartede eller af forskellig art, uforanderlige eller foranderlige« o.s.v. (156).

»Gør man sig fuldstændig klart«, siger Boltzmann i 1899 i en tale på naturforskernes kongres i München, »at fænomenologerne, skjult bag differentilligningernes gevandt, ligeledes går ud fra atomagtige enkeltvæsener (Einzelwesen), som de så ganske vist må forestille sig begavet snart med disse, snart med hine egenskaber for hver gruppe fænomener, så vil behovet for en forenklet enhedsatomistik snart melde sig igen« (223). »Elektronteorien har udviklet sig til en atomistisk teori for den samlede elektricitetslære« (357).

Naturens enhed viser sig i differentilligningernes »overraskende analogi« på de forskellige områder af fænomener.

»De samme ligninger kan betragtes som løsning af et problem i hydrodynamikken og i potentialteorien. Teorien for væskehvirvler såvel som teorien for luftarternes gnidning (Gasreibung) viser den mest overraskende analogi til elektromagnetismens teori o.s.v.« (7).

De folk, der hylder den »almene substitutions teori«, vil ikke på nogen måde kunne slippe uden om spørgsmålet, hvem der dog er kommet på den tanke at »substituere« den fysiske natur på så ensartet en måde.

Som kunne det være et svar til de folk, der ikke vil vide af fysikken af »den gamle skole«, fortæller Boltzmann indgående, hvordan nogle specialister i »fysisk kemi« stiller sig på et erkendelsesteoretisk standpunkt tværtimod machismen. Forfatteren til »et af de bedste«, som Boltzmann siger, sammenfattende værker i 1903, Vaubel, »stiller sig i den skarpeste modsætning til den i dag ofte anbefalede såkaldte fænomenologi« (381).

»Han gør sig tværtimod en så konkret, anskuelig forestilling som muligt af atomernes og molekylernes natur og de mellem dem virkende kræfter og agenser og han søger at tilpasse den de nyeste erfaringer på dette område« (ioner, elektroner, radium, Zeemaneffekt o.s.v.).

»Forfatteren holder strengt på dualismen af materie og energi*, der har det tilfælles, at der for hver af dem gælder en særlig bevarelseslov. Med hensyn til materien fastholder han atter dualismen mellem ponderable stoffer og æter, hvilken sidste han imidlertid også i den strengeste betydning betragter som materiel« (381).

I anden del af sit værk (elektricitetsteorien) stiller forfatteren sig

»straks på forhånd på det standpunkt, at de elektriske fænomener er betinget af vekselvirkningen og bevægelsen af atomlignende individer, elektronerne« (383).

Følgelig bekræftes også for Tysklands vedkommende det, som spiritualisten J. Ward indrømmede for Englands vedkommende, nemlig: at fysikerne af den realistiske skole systematiserer kendsgerningerne og opdagelserne i de sidste år lige så vellykket, som fysikerne af den symbolistiske skole, og at den væsentlige forskel »kun«, består i det erkendelsesteoretiske standpunkt**.

* Boltzmann ønsker at sige, at forfatteren ikke forsøger at tænke sig bevægelse uden materie. Det er latterligt at tale om »dualisme« her. Filosofisk monisme eller dualisme består i henholdsvis konsekvent eller inkonsekvent gennemførelse af materialismen eller idealismen.

** Erich Bechers værk om »de filosofiske forudsætninger for den eksakte naturvidenskab« (*Erich Becher. »Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften«, Lpz., 1907*), som jeg stiftede bekendtskab med efter afslutning af denne bog, bekræfter det, der er sagt i denne paragraf. Forfatteren står nærmest Helmholtz' og Boltzmanns erkendelsesteoretiske standpunkt, d.v.s. den »skamfulde« og ikke fuldt gennemtænkte materialisme og helliger sit værk til forsvar for og fortolkning af fysikkens og kemiens grundprincipper. Dette forsvar bliver naturligt til en kamp mod den machistiske retning i fysikken, der er blevet mode, men dog fremkalder stadigt større indsigelse (se s. 91 og andre). E. Becher karakteriserer rigtigt denne retning som »subjektivistisk positivisme« (s. 111), og han lægger i sin kamp mod den tyngdepunktet på at bevise »hypotesen« om den ydre verden (kap. II–VII), på at bevise dens »eksistens uafhængigt af menneskelige sanseropfattelser« (von Wahrgenommenwerden unabhängigen Existenz). Machisternes bestridelse af denne »hypotese« fører dem ofte til *solipsisme* (s. 78–82 o. a.). Machs synspunkt, at naturforskningens eneste genstand er »sansendtryk og deres komplekser, men ikke den ydre verden« (s. 138), kalder Becher for »sansningsmonisme« (Empfindungsmonisme) og henregner den til de »rent conscientialistiske retninger«. Dette klodsede og urimelige udtryk er dannet af det latinske conscientia, bevidsthed, og betyder ikke andet end filosofisk idealisme (sml. s. 156). I de to sidste kapitler i bogen modstiller E. Becher ikke dårligt den gamle mekanistiske og den nye elektriske teori for materien og verdensbilledet (den »kinetisk-elastiske«, som forfatteren udtrykker sig, og den »kinetisk-elektriske« opfattelse af naturen). Den sidste teori, der er baseret på elektronlæren, er et skridt fremad i erkendelsen af verdens enhed; for den er »den materielle verdens elementer elektriske ladninger« (Ladungen) (s. 223). »Enhver rent kinetisk opfattelse af verden kender ikke noget andet end et vist antal ting i bevægelse, enten de så kaldes elektroner eller noget andet; disse tings bevægelsestilstand i hvert efterfølgende tidsøjeblik bestemmes fuldstændig lovmæssigt af deres stillings- og bevægelsestilstand i det forudgående tidsøjeblik« (225). Hovedmangelen ved E. Bechers bog er forfatterens absolutte ukendskab til den dialektiske materialisme. Dette ukendskab fører ham ofte ud i forvirring og dumheder, som det er umuligt at opholde sig ved her.

6. De to retninger i den moderne fysik og den franske fideisme

I Frankrig har den idealistiske filosofi med lige så stor energi haget sig fast i den machistiske fysiks vaklen. Vi har allerede set, hvordan nykriticisterne modtog Machs »Mechanik« og straks bemærkede den idealistiske karakter af grundlaget for Machs filosofi. Den franske machist Poincaré (Henri) havde i denne henseende endnu større succes. Den mest reaktionære idealistiske filosofi med udpræget fideistiske konklusioner greb straks fat i hans teori. En repræsentant for denne filosofi, Le Roy, argumenterede således: Videnskabens sandheder er konventionelle tegn, symboler; I har opgivet de urimelige »metafysiske« krav om erkendelse af den objektive realitet; vær nu logiske og vær enige med os om, at videnskaben kun har praktisk betydning for et enkelt område af menneskeligt virke, mens religionen har *en lige så virkelig betydning* som videnskaben for et andet virkeområde; den »symbolistiske«, machistiske videnskab har ingen ret til at bestride teologien. H. Poincaré skammede sig over disse konklusioner og angreb dem specielt i sin bog »Videnskabens værdi«. Men se engang *hvilket* erkendelsesteoretisk standpunkt, han måtte tage for at frigøre sig fra forbundsfæller af typen Le Roy.

»Hr. Le Roy«, skriver Poincaré, »erklærer kun fornuften for uhelbredeligt magtesløs for at skaffe større plads til andre erkendelseskilder, for hjertet, følelsen, instinktet, troen« (214-215).

»Jeg følger ikke med til enden«: De videnskabelige love er konventioner, symboler, men

»hvis de videnskabelige 'recepter' har værdi som regel for handling så skyldes det, at de, som vi ved, i det store og hele har succes. At vide dette er ensbetydende med allerede at vide noget, og når det er tilfældet – hvordan kan I så have ret til at sige, at vi ikke kan vide noget som helst?« (219).

Hr. Poincaré påberåber sig praksiskriteriet. Men dermed flytter han kun problemet, men løser det ikke, for dette kriterium kan fortolkes både i subjektiv og i objektiv forstand. Le Roy anerkender også dette kriterium for videnskaben og industrien; han bestrider kun, at dette kriterium har påvist den *objektive* sandhed, for en sådan fornægtelse er nok for ham til at få anerkendt religionens subjektive sandhed side om side med videnskabens subjektive (ikke-eksisterende uden for menneskeheden) sandhed. H. Poincaré ind-

ser, at han ikke kan begrænse sig til henvisning til praksis mod Le Roy, og han går videre til spørgsmålet om videnskabens objektivitet.

»Hvad er kriteriet for videnskabens objektivitet? Nøjagtig det samme som kriteriet for vor tro på de ydre genstande. Disse genstande er reale, for så vidt som de sanseindtryk, de fremkalder i os (qu'îls nous font éprouver), forekommer os forbundet af en eller anden cement, der ikke lader sig ødelægge, og ikke af en flygtig tilfældighed« (269-270).

At forfatteren til sådanne betragtninger kan være en stor *fysiker*, er muligt. Men det er absolut ubestrideligt, at kun folk som Vorosjilov-Jusjkevitsj'er kan tage ham alvorligt som filosof. Man erklærede materialismen for tilintetgjort af en »teori«, der så straks ved fideismens første stormløb *flygter ind under materialismens vinger!* For det er den rene materialisme, når man mener, at sanseindtrykkene fremkaldes i os af reale genstande og at »troen« på videnskabens objektivitet er den samme som »troen« på de ydre genstandes objektive eksistens.

»... Man kan for eksempel sige, at æteren har lige så stor realitet som et hvilket som helst ydre legeme« (270).

Hvilket ramaskrig ville machisterne ikke istemme, hvis det var en materialist, der sagde dette! Hvor mange tandløse vittigheder ville der ikke blive sagt om »æterisk materialisme« o.s.v. Men grundlæggeren af den nyeste empiriosymbolisme forkynder allerede fem sider længere fremme:

»Alt, hvad der ikke er tanke, er det rene ingenting; for vi kan ikke tænke andet end tanker« (276).

De tager fejl, hr. Poincaré: Deres værker viser, at der findes folk, der kun kan tænke tankeløsheder. Til disse folk hører det kendte rodehoved Georges Sorel, der hævder, at de »to første dele« af Poincarés bog om videnskabens værdi er »skrevet i Le Roys ånd«, og at man derfor kan »forlige« disse to filosoffer omkring følgende: Forsøget på at oprette identitet mellem videnskaben og verden er en illusion, det er overflødigt at stille spørgsmålet, om videnskaben kan erkende naturen; videnskabens overensstemmelse med de af os skabte mekanismer er tilstrækkelig (Georges Sorel: »Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes«, P., 1907, s. 77, 80,81).

Men mens det er tilstrækkeligt at notere sig og i øvrigt forbigå Poincarés »filosofi«, er det nødvendigt at opholde sig mere ind-

gående ved A. Reys værk. Vi har allerede påvist, at de to hovedretninger i den moderne fysik, som Rey betegner som den »konceptualistiske« og den »nymekanistiske«, kan føres tilbage til forskellen mellem idealistisk og materialistisk erkendelsesteori. Vi skal nu se, hvordan positivisten Rey løser en opgave, der er den diametralt modsatte af spiritualisten J. Wards og idealisterne H. Cohens og E. Hartmanns opgave, nemlig: ikke at overtage den nye fysiks filosofiske fejl, dens hældning til idealismen, men at korrigere disse fejl, at vise det uberettigede i de idealistiske (og fideistiske) konklusioner af den nye fysik.

Gennem hele A. Reys værk går der som en rød tråd en anerkendelse af den kendsgerning, at *fideismen* (s. II, 17, 220, 362 og andre) og »den filosofiske idealisme« (200), skepticisismen vedrørende fornuftens og videnskabens rettigheder (210, 220), subjektivismen (311) o.s.v. har klamret sig til »konceptualisternes« (machisternes) nye fysiske teori. Og derfor tager A. Rey med fuld ret en analyse af »fysikernes meninger vedrørende fysikkens objektive værdi« som *midtpunkt* for sit værk (3).

Hvad er så resultaterne af denne analyse?

Lad os tage grundbegrebet, erfaringsbegrebet. Rey forsikrer, at Machs (lad os for enkeltheds og kortheds skyld tage ham som repræsentant for den skole, som Rey kalder for den konceptualistiske) subjektivistiske fortolkning er én stor misforståelse. Ganske vist hører det til »de nye hovedtræk i filosofien i slutningen af det 19. århundrede«, at

»empirismen, der er stadig mere forfinet, stadig rigere på nuancer, fører til fideisme, til anerkendelse af troens første ret, – den empirisme, der engang var det store våben i skepticisismens kamp mod metafysikkens påstande. Er dette ikke sket, fordi man i grunden gennem umærkelige nuancer har forvrænget den reale betydning af ordet 'erfaring'? I virkeligheden fører erfaringen, hvis vi tager den under de betingelser, hvori den eksisterer, i den eksperimentelle videnskab, hvor den præciseres og afklares, os frem til nødvendigheden og sandheden« (398).

Det er utvivlsomt, at hele machismen i bredeste forstand netop er en forvrængning af den reale betydning af ordet »erfaring« gennem umærkelige nuancer! Men hvordan korrigeres denne forvrængning nu af Rey, der kun anklager fideisterne, men ikke Mach selv for forvrængning? Hør engang:

»Erfaring er efter den gængse definition erkendelse af objektet. I den fysiske videnskab er denne definition mere på sin plads end noget som helst andet sted ... Erfaringen er det, som vor forstand ikke har magt

over, som vore ønsker og vor vilje ikke kan ændre, – det, der er givet, som vi ikke skaber. Erfaringen er objektet over for (en face du) subjektet« (314).

Det er et mønstereksempel på Reys forsvar af machismen! Hvor genialt skarpsynet var Engels ikke, da han karakteriserede den nyeste type tilhængere af den filosofiske agnosticisme og fænomenalisme med udtrykket: »skamfulde materialister«. Positivisten og den erklærede fænomenalist Rey er et fremragende eksemplar af denne type. Hvis erfaringen er »erkendelse af objektet«, hvis »erfaringen er objektet over for subjektet«, hvis erfaringen består i, at »noget ydre (quelque chose du dehors) eksisterer og nødvendigvis må eksistere« (se pose et en se posant s'impose, s. 324), så er dette åbenbart ensbetydende med materialisme! Reys fænomenalisme, hans ivrige understregning af, at der ikke gives andet end sansesindtryk, at det objektive er det alment gyldige og deslige, o.s.v. – det er altsammen figenblade, et dække af tomme ord over for materialismen, så snart man siger os:

»Det objektive er det, der er givet os udefra, er påtvunget (imposé) gennem erfaringen; det, som vi ikke frembringer, som er frembragt uafhængigt af os, og som til en vis grad frembringer os« (320).

Rey forsvarer »konceptualismen« ved at tilintetgøre konceptualismen! Tilbagevisningen af de idealistiske konklusioner af machismen opnås kun ved, at machismen fortolkes i den skamfulde materialismes forstand. Efter at Rey selv har anerkendt forskellen mellem de to retninger i den moderne fysik, arbejder han i sit ansigts sved på at udviske alle forskelle til gunst for den materialistiske retning. For eksempel siger Rey vedrørende nymekanismens skole, at den ikke tillader »den mindste tvivl, ikke den mindste usikkerhed« i spørgsmålet om fysikkens objektivitet (237).

»Her (d.v.s. på grundlag af denne skoles lære) er man langt fra alle de omveje, som man ud fra andre fysiske teoris standpunkt måtte følge for at nå frem til hævdelser af denne objektivitet«.

Men det er netop disse machismens »omveje«, Rey tildækker og kaster et slør over i hele sin fremstilling. Materialismens grundtræk er netop, at den *tager sit udgangspunkt* i videnskabens objektivitet, i anerkendelsen af den objektive realitet, der genspejles af videnskaben, mens idealismen *har brug for* »omveje«, for at »udlede« objektiviteten på den ene eller anden måde af ånden, bevidstheden, af det »psykiske«. »Den nymekanistiske (d.v.s. den herskende) skole i fysikken«, skriver Rey, »*tror på* den fysiske teoris *realitet* i

samme betydning som menneskeheden *tror på* den ydre verdens *realitet*« (s. 234, § 22: tese). For denne skole »ønsker teorien at være et billede (le décalque) af objektet« (235).

Rigtigt. Og dette grundtræk ved den »nymekanistiske« skole er ikke andet end grundlaget for den *materialistiske* erkendelsesteori. Ingen afstandtagen fra materialisterne fra Reys side, ingen af hans forsikringer om, at nymekanisterne også egentlig er fænomenalister og lign. kan afsvække denne grundlæggende kendsgerning. Ker- nen i forskellen mellem nymekanisterne (mere eller mindre skam- fulde materialister) og machisterne består netop i, at de sidste *viger tilbage* fra denne erkendelsesteori, og i deres tilbagetog fra den uundgåeligt *viger tilbage* i fideismen.

Tag Reys holdning til Machs lære om årsagssammenhængen og naturens nødvendighed. Kun for det første blik, forsikrer han, »nærmer Mach sig skepticis- men« (76) og »subjektivismen« (76); denne »tvetydighed« (équivoque, s. 115) spredes, hvis man tager Machs lære som helhed. Og Rey tager den i sin helhed, anfører en række citater både fra »Wärmelehre« og fra »Analyse der Empfin- dungen«, specielt opholder han sig ved kapitlet om årsagssammen- hængen i det førstnævnte værk, – men ... *men han vogter sig for at anføre det afgørende sted, Machs erklæring om, at der ikke findes nogen fysisk nødvendighed, men kun er en logisk nødvendighed!* Hertil kan man kun sige, at dette ikke er en fortolkning, men en forskønnelse af Mach, at dette er en udviskning af forskellene mel- lem »nymekanismen« og machismen. Reys konklusion:

»Mach fortsætter analysen og antager Humes, Mills og alle fænomenali- sternes konklusioner, ifølge hvilke årsagssammenhængen ikke rummer noget *substantielt*, men kun er en tankevane. Mach accepterer fænome- nalismens grundsætning, som læren om årsagssammenhængen er en simpel konsekvens af, nemlig: at der intet andet eksisterer end sanseindtryk. Men Mach tilføjer i rent objektivistisk retning: Videnskaben, der ud- forsker sanseindtrykkene, finder i dem konstante og almene elementer, der, abstraheret fra sanseindtrykkene, har den samme realitet som de, idet de er øset ud af sanseindtrykkene ved hjælp af sanselig iagttagelse. Og disse konstante og almene elementer – som energien og dens for- vandlinger – udgør grundlaget for fysikkens systematisering« (117).

Altså, Mach overtager Humes subjektive teori om årsagssammen- hængen og fortolker den i objektivistisk forstand! Rey søger uden- om ved at forsvare Mach med henvisninger til hans inkonsekvens og kommer til den slutning, at ved en »real« fortolkning af erfaringen fører den frem til »nødvendigheden«. Men erfaringen er det, der er givet udefra, og hvis naturens nødvendighed, dens love også er

givet mennesket udefra, af den objektivt-reale natur – så forsvinder naturligvis enhver forskel mellem machismen og materialismen. Rey forsvarer machismen mod »nymekanismen« ved, at han over hele linjen kapitulerer for den sidste og blot fastholder det lille ord fænomenalisme, men ikke forsvarer kernen i denne retning.

Poincaré for eksempel udleder helt i Machs ånd naturlovene – også at rummet har tre dimensioner – af »bekvemmeligheden«. Men dette betyder absolut ikke »vilkårligt«, skynder Rey sig at »korrigere«. Nej, »bekvemt« betyder her *tilpasning til objektet* (Reys kursiv, s. 196). Jo, det er sandelig en storartet afgrænsning af de to skoler og »modbevisning« af materialismen...

»Selv om Poincarés teori er skilt af en uoverstigelig kløft fra den ontologiske fortolkning af den mekanistiske skole« (d.v.s. fra denne skoles anerkendelse af, at teorien er et billede af objektet) ... »selv om Poincarés teori er egnet til at tjene som støtte for den filosofiske idealisme, så lader den sig i hvert fald på videnskabens grund meget vel bringe i samklang med den almindelige udvikling af den klassiske fysiks ideer, med tendensen til at betragte fysikken som en objektiv viden, der er lige så objektiv som erfaringen, d.v.s. som de sanseindtryk, fra hvilke erfaringen udgår« (200).

På den ene side kan man ikke benægte; på den anden side må man tilstå. På den ene side skiller en uoverstigelig kløft Poincaré fra nymekanismen, skønt Poincaré står *midt imellem* Machs »konceptualisme« og nymekanismen, mens Mach angiveligt slet ikke er skilt af nogen kløft fra nymekanismen. På den anden side står Poincaré i fuld samklang med den klassiske fysik, idet han ifølge Reys egne ord står helt og fuldt på »mekanismens« standpunkt. På den ene side er Poincarés teori i stand til at tjene som støtte for den filosofiske idealisme, på den anden er den forenelig med den objektive fortolkning af ordet »erfaring«. På den ene side har disse dumme fideister forvrænget betydningen af ordet »erfaring« ved umærkelige fordrejelser bort fra det rigtige synspunkt, at »erfaringen er objektet«; på den anden side betyder erfaringens objektivitet kun, at erfaringen er sanseindtryk – hvilket både Berkeley og Fichte er helt enige i!

Rey vikler sig ind i modsigelser, fordi han har stillet sig den uløselige opgave: at »forson« modsætningen mellem den materialistiske og den idealistiske skole i den nye fysik. Han forsøger at afsvække den nymekanismiske skoles materialisme ved at henføre synspunkterne hos de fysikere, der betragter deres teori som et billede af objektet, under fænomenalismen*. Og han forsøger at

afsvække den konceptualistiske skoles idealisme ved at bortskære dens tilhængeres mest afgørende erklæringer og ved at udlægge de øvrige i den skamfulde materialismes forstand. I hvor høj grad Reys krampagtige afvisning af materialismen er fiktiv, viser for eksempel hans vurdering af den teoretiske betydning af Maxwells og Hertz' differentilligninger. For machisterne udgør den omstændighed, at disse fysikere begrænser deres teori til et system af ligninger, et modbevis mod materialismen: ligninger – og ikke andet, ingen materie, ingen objektiv realitet, alene symboler. Boltzmann tilbageviser dette synspunkt, idet han forstår, at han dermed tilbageviser den fænomenalistiske fysik. Rey tilbageviser det, idet han tror at forsvare fænomenalismen!

»Man må ikke«, siger han, »afstå fra at henregne Maxwell og Hertz til 'mekanisterne' med den begrundelse, at de begrænser sig til ligninger af tilsvarende art som differentilligningerne i Lagranges dynamik. Dette betyder ikke, at man efter Maxwells og Hertz' mening ikke skulle kunne opbygge en mekanisk teori for elektriciteten på reale elementer. Tværtimod bliver muligheden heraf bevist af den kendsgerning, at de elektriske fænomener fremstilles af en teori, hvis form er identisk med den klassiske mekaniks almene form« (253)...

Det ubestemte i den nuværende løsning af problemet »vil mindskes, efterhånden som *naturen* af de kvantitative enheder, d.v.s. de elementer, der indgår i ligningerne, aftegner sig mere præcist«.

At den ene eller anden form for den materielle bevægelse er uudforsket, giver ikke for Rey anledning til at bestride bevægelsens materielle natur. »Materiens ensartethed« (262), ikke som postulat,

* »Forsoneren« A. Rey har ikke blot tilsløret den filosofiske materialismes problemstilling, men har også forbigået de franske fysikers klart udtrykte materialistiske erklæringer. Han har for eksempel ikke omtalt Alfred Cornu, der døde i 1902. Denne fysiker har besvaret den Ostwald'ske »ødelæggelse (eller overvindelse, Überwindung) af den videnskabelige materialisme« med en nedsættende bemærkning om den prætentiose føljetonagtige behandling af spørgsmålet (se »Revue générale des sciences«, 1895, s. 1030–1031). På den internationale fysikerkongres i Paris i 1900 sagde A. Cornu: »... Jo mere vi erkender naturens fænomener, des mere udvikles og præciseres den dristige kartesianske anskuelse af verdensmekanismen: I den fysiske verden er der intet udover materie og bevægelse. Problemet om de fysiske kræfters enhed ... rykker på ny frem i første plan efter de store opdagelser, der kendetegner 1800-tallets slutning. Hovedopmærksomheden hos vore moderne førere af videnskaben – Faraday, Maxwell, Hertz (hvis vi kun omtaler de afdøde allerede berømte fysikere) – er rettet mod mere eksakt at bestemme naturen og løse gåden om den *vægløse materies* (matière subtile) egenskaber som bærere af verdensenergien ... Tilbagevendingen til de kartesianske ideer er åbenbar ...« (»Rapports présentés au Congrès International de Physique«, P. 1900, t. 4-me, s. 7). Lucien Poincaré bemærker i sin bog om den »Moderne fysik« med rette, at denne kartesianske idé blev overtaget og udviklet af encyklopædisterne i 1700-tallet (*Lucien Poincaré*. »La Physique moderne«, P. 1906, s. 14), men hverken denne fysiker eller A. Cornu kender til, at de dialektiske materialister Marx og Engels har rensset denne materialismens grundsætning for den *mekaniske* materialismes ensidighed.

men som resultat af erfaringen og videnskabens udvikling, »ensartetheden af fysikkens objekt« – det er det, der er betingelsen for anvendeligheden af målinger og matematiske beregninger. Nu til Reys vurdering af praksiskriteriet i erkendelsesteorien:

»I modsætning til skepticisomens præmisser har vi ret til at sige, at videnskabens praktiske værdi udspringer af dens teoretiske værdi« (368)...

Rey foretrækker at fortie, at disse skepticisomens præmisser fuldstændig utvetydigt er overtaget af Mach, Poincaré og hele deres skole...

»Disse to værdier er to uadskillelige og strengt parallelle sider af videnskabens objektive værdi. At sige, at en given naturlov har praktisk værdi, ... er i grunden det samme som at sige, at denne naturlov har objektiv betydning ... Indvirkning på objektet forudsætter en forandring af objektet, en reaktion fra objektet i overensstemmelse med hvad vi havde forventet eller forudset, og hvorudfra vi foretager denne indvirkning. Følgelig rummer disse forventninger eller denne forudseenhed i sig elementer, der er *kontrolleret* af objektet og af vor handling ... I disse forskellige teorier er der altså en del objektivt« (368).

Dette er helt igennem og udelukkende en materialistisk erkendelsesteori, idet andre synspunkter og machismen i særdeleshed bestrider det objektive, d.v.s. den af mennesket og menneskeheden uafhængige betydning af praksiskriteriet.

Facit: Rey har taget problemet op fra en helt anden side end Ward, Cohen og co., men resultaterne er hos ham blevet ganske de samme – anerkendelse af, at den materialistiske og den idealistiske tendens udgør grundlaget for delingen i de to hovedskoler inden for den moderne fysik.

7. En russisk »fysisk idealist«

I kraft af visse beklagelige betingelser for mit arbejde har jeg næsten slet ikke kunnet gøre mig bekendt med den russiske litteratur om det her behandlede spørgsmål. Jeg skal blot begrænse mig til at fremstille en for mit tema meget vigtig artikel af vor kendte filosofiske ærkereaktionær, hr. Lopatin: »Den fysiske idealist«, offentliggjort i »Filosofiens og psykologiens problemer«⁹³ for sidste år (1907, sept.-okt.). Den ægte russiske filosofiske idealist, hr. Lopatin, står omtrent i samme forhold til de moderne europæiske idealister som »Det russiske folks forbund«⁹⁴ til de vestlige reaktionære partier. Men des mere lærerigt er det at iagttage, hvordan ensartede filosofiske tendenser forekommer under helt forskellige kultur- og livsbetingelser. Hr. Lopatins artikel er, som franskmænen-

dene siger, en éloge – en lovprisning af den afdøde russiske fysiker N. I. Sjiskin (død i 1906). Hr. Lopatin har ladet sig friste af, at denne dannede person, der interesserede sig meget for Hertz og den nye fysik i det hele taget, ikke blot var højrekadet (s. 339), men også et dybt troende menneske, tilhænger af Vl. Solovjovs filosofi o.s.v., o.s.v. Imidlertid har hr. Lopatin på trods af sin overvejende »higen« efter grænseområdet mellem det filosofiske og det politimæssige også formået at give et vist materiale til karakteristik af den idealistiske fysikers *erkendelsesteoretiske* synspunkter.

»Han var«, erklærer hr. Lopatin, »en ægte positivist i sin utrættelige stræben efter den mest omfattende kritik af forskningsmetoderne, af videnskabens hypoteser og kendsgerninger, med hensyn til deres egnethed som midler og materiale til at opbygge en afsluttet helhedsverdens-opfattelse. I denne henseende var N. I. Sjiskin en fuldstændig antipode til overordentlig mange af sine samtidige. I de artikler, jeg tidligere har offentliggjort i dette tidsskrift, har jeg allerede gentagne gange bestræbt mig på at klarlægge, af hvilke uensartede og ofte vage materialer den såkaldte videnskabelige verdensanskuelse er sammensat: Heri indgår både beviste kendsgerninger og mere eller mindre dristige generaliseringer, både hypoteser, der i det givne øjeblik er bekvemme på det ene eller andet videnskabelige område og endog videnskabelige hjælpefiktioner, og alt dette ophøjes til at have rang af uanfægtelige objektive sandheder, hvorudfra man har at dømme alle andre ideer og beklædelser af filosofisk og religiøs art, idet alt, der ikke er angivet i disse sandheder, forkastes. Vor højt begavede tænker og naturforsker, prof. Vl. I. Vernadskij har med forbilledlig klarhed vist, hvor tomme og upassende sådanne krav på at forvandle en given historisk epokes videnskabelige synspunkter til et ubevægeligt dogmatisk system, obligatorisk for alle, er. Imidlertid er det ikke blot brede kredse af det læsende publikum, der gør sig skyldige i en sådan forvandling (*Fodnote af hr. Lopatin*: »For disse kredse er der skrevet en hel række populære bøger, der er beregnet på at overbevise om, at der eksisterer en sådan videnskabelig katekismus, der afgør alle spørgsmål. Typiske værker af denne art er 'Kraft og stof' af Büchner eller 'Verdensgæderne' af Haeckel») og ikke blot de enkelte videnskabsmænd inden for naturvidenskabens specialområder; hvad der er langt mærkeligere, er, at denne forsyndelse ofte begås af officielle filosoffer, der undertiden ofrer alle deres kræfter alene på at bevise, at de ikke siger noget som helst udover det, som repræsentanter for de enkelte specialvidenskaber har sagt før dem, blot siger de det i deres særlige sprog.

Hos N. I. Sjiskin var der overhovedet ikke nogen forudindtaget dogmatisme. Han var en overbevist tilhænger af den mekaniske forklaring af naturfænomenerne, men for ham var den kun en forskningsmetode« (341) ... Nå ... nå ... Kendte omkvæd! ... »Han mente overhovedet ikke, at den mekaniske teori afslører selve de undersøgte fænomeners væsen, han så i den kun den mest passende og frugtbare metode til at forene og begrunde disse fænomener til videnskabens formål. Derfor var den mekaniske opfattelse af naturen og det materialistiske syn på den langt fra et og det samme for ham...«

Ganske som hos forfatterne af »Essays 'om' marxismens filosofi!«

»Helt tværtimod, det forekom ham, at i spørgsmål af højere orden må den mekaniske teori indtage en strengt kritisk, ja endda forsonende holdning...«

På machisternes sprog kaldes dette at »overvinde den forældede, snævre og ensidige« modstilling af materialisme og idealisme...

»Spørgsmålene om den første begyndelse og den sidste ende af tingene, om vor ånds indre væsen, om viljens frihed, om sjælens udødelighed o.s.v. kan ikke i deres virkelige betydnings omfang henhøre under denne teoris kompetence – allerede af den grund, at den som forskningsmetode naturligt er begrænset af sin anvendelighed alene på den fysiske erfaring« (342)...

De sidste par linjer er et utvivlsomt plagiat af A. Bogdanovs »Empiriomonisme«.

»Lyset kan«, skrev Sjisjkin i sin artikel: »Om de psykofysiske fænomener ud fra den mekaniske teoris synspunkt« (»Filosofiens og psykologiens problemer«, bog 1, s. 127), »betragtes som stof, som bevægelse, som elektricitet, som sanseindtryk«.

Der er ikke tvivl om, at hr. Lopatin med fuld ret har henregnet Sjisjkin til positivisterne, og at denne fysiker helt og fuldt tilhørte den machistiske skole inden for den nye fysik. Sjisjkin ønsker med sine betragtninger om lyset at sige, at de forskellige måder at betragte lyset på alt efter synspunkterne repræsenterer forskellige ligeberettigede metoder til »organisering af erfaringen« (med A. Bogdanovs terminologi), eller forskellige »forbindelser af elementer« (med E. Machs terminologi), og at i hvert fald fysikernes lære om lyset ikke er et billede af den objektive realitet. Men Sjisjkin argumenterer overordentlig dårligt. »Lyset kan betragtes som stof, som bevægelse...« Der er hverken stof uden bevægelse eller bevægelse uden stof i naturen. Sjisjkins første »modstilling« er uden mening... »Som elektricitet...«. Elektricitet er bevægelse af stof, følgelig har Sjisjkin også uret her. Den elektromagnetiske teori for lyset har vist, at lys og elektricitet er bevægelsesformer for et og samme stof (æteren) ... »Som sanseindtryk...«. Sanseindtryk er en afbildning af materie i bevægelse. Vi kan ikke på anden måde end gennem sanseindtrykket erfare noget som helst hverken om nogen former for stof eller om nogen former for bevægelse; sanseindtrykket fremkaldes af en materie i bevægelse, der virker på vore sansorganer. Sådan ser naturvidenskaben på det. Sanseindtrykket af det røde lys genspejler ætersvingninger, der foregår med en frekvens på 450 billioner i sekundet. Sanseindtrykket af det blå lys genspejler

ætersvingninger med en frekvens på omkring 620 billioner i sekundet. Ætersvingningerne eksisterer uafhængigt af vore sanseindtryk af lyset. Vore sanseindtryk af lyset afhænger af virkningerne af ætersvingningerne på det menneskelige synsorgan. Vore sanseindtryk genspejler den objektive realitet, d.v.s. det, der eksisterer uafhængigt af menneskeheden og af de menneskelige sanseindtryk. Sådan ser naturvidenskaben på det. Sjisjkins betragtninger, der er vendt mod materialismen, er den billigste sofistisk.

8. Den »fysiske« idealismes væsen og betydning

Vi har set, at spørgsmålet om de erkendelsesteoretiske slutninger af den nyeste fysik er rejst og drøftes ud fra de forskellige synspunkter både i den engelske, den tyske og den franske litteratur. Der kan ikke herske nogen tvivl om, at vi står over for en vis international idéstrømning, der ikke afhænger af noget enkelt filosofisk system, men udspringer af nogle almene årsager, der ligger uden for filosofien. Den anførte oversigt over kendsgernerne viser utvivlsomt, at machismen »har forbindelse med« den nye fysik, og den viser samtidig den *i bund og grund urigtige* forestilling om denne forbindelse, der udbredes af vore machister. Som i filosofien sådan følger machisterne også i fysikken slavisk *moden* og forstår ikke at give en almindelig oversigt over de bekendte strømninger og vurdere deres plads ud fra deres marxistiske synspunkt.

Noget dobbelt falsk gennemtrænger al snakken om, at Machs filosofi skulle være »filosofien for det 20. århundredes naturvidenskab«, »naturvidenskabernes nyeste filosofi«, »den nyeste naturvidenskabelige positivisme« el. lign. (Bogdanov i forord til »Analyse der Empfindungen«, s. IV, XII; se det samme hos Jusjkevitzj, Valentinov og co.). For det første er machismen kun idémæssigt forbundet med *en enkelt* skole i *en enkelt* gren af den moderne naturvidenskab. For det andet, og *det er hovedsagen*, er det, der forbinder machismen med denne skole *ikke det, som adskiller den fra alle andre retninger og systemer i den idealistiske filosofi, men det, den har tilfælles med hele den samlede filosofiske idealisme*. Det er nok at kaste et blik på den betragtede idéstrømning *i dens helhed*, for at der ikke kan være skygge af tvivl tilbage om rigtigheden af denne sætning. Tag fysikerne af denne skole: tyskeren Mach, franskmanden Henri Poincaré, belgieren P. Duhem, englænderen K. Pearson. De har meget tilfælles med hinanden, de har

samme grundlag og samme retning, hvad hver af dem med fuld ret indrømmer, men i dette fælles indgår hverken empiriokriticismens lære i almindelighed eller blot Machs lære om »verdenselementerne« i særdeleshed. Hverken den første eller den anden lære er de tre sidstnævnte fysikere bekendt. Der er »kun« et, der er fælles for dem: den filosofiske idealisme, som de alle uden undtagelse *hælder til*, mere eller mindre bevidst, mere eller mindre afgjort. Tag de filosoffer, der støtter sig til *denne skole* i den nye fysik, og som bestræber sig på at begrunde og udvikle den erkendelsesteoretisk, og man vil her atter se de tyske immanensfilosoffer, Machs elever, de franske nykriticister og idealister, de engelske spiritualister, russeren Lopatin plus den eneste empiriomonist, A. Bogdanov. Det fælles for dem alle er kun ét, nemlig at de alle mere eller mindre bevidst, mere eller mindre afgjort, det være sig med en pludselig og voldsom drejning til fideismen eller med personlig uvilje mod den (A. Bogdanov), praktiserer den filosofiske idealisme.

Hovedideen for den betragtede skole i den nye filosofi er fornægtelse af den objektive realitet, der er givet os i sanseindtrykkene og genspejles i vore teorier, eller tvivlen om en sådan realitets eksistens. Her forlader denne skole den *materialisme*, der – som det *almindeligt erkendes* – er fremherskende blandt fysikerne (upræcist kaldet realisme, nymekanisme, hylokinetik og ikke blot nogenlunde bevidst udviklet af fysikerne selv). Den skiller sig ud som den »fysiske« idealismes skole.

For at forklare dette sidste udtryk, der lyder meget besynderligt, er det nødvendigt at minde om en periode fra den nyeste filosofis og den nyeste naturvidenskabs historie. I 1866 gik L. Feuerbach til angreb på Johannes Müller, den berømte grundlægger af den nyere fysiologi, og betegnede ham som hørende »til de fysiologiske idealister« (Werke, X, s. 197). Denne fysiologs idealisme bestod i, at han i sin udforskning af betydningen af vore sanseorganers mekanisme i deres forhold til sanseindtrykkene, bl.a. under henvisning til, at lysindtryk kan opstå ved forskellige slags påvirkninger af øjet, var tilbøjelig til at bestride, at vore sanseindtryk var afbildninger af den objektive realitet. L. Feuerbach greb med overordentlig sikkerhed fat i denne tendens til »fysiologisk idealisme«, d.v.s. til idealistisk fortolkning af bestemte af fysiologiens resultater i en enkelt skole af naturforskere. Fysiologiens »sammenhæng« med den filosofiske idealisme fortrinsvis i kantiansk udlægning blev derefter i lang tid udnyttet af den reaktionære filosofi. F. A. Lange spillede fysiologien ud som trumf for den kantianske idealisme og som modbevis mod

materialismen, og blandt immanensfilosofferne (som A. Bogdanov så urigtigt henregner til en mellemlinje mellem Mach og Kant), drog J. Rehmke i 1882 specielt i felten mod fysiologiens påståede bekræftelse af kantianismen*. At en række store fysiologer på den tid *hældede* til idealismen og kantianismen, det er lige så ubestrideligt, som det er ubestrideligt, at en række store fysikere i vor tid *hælder* til den filosofiske idealisme. Den »fysiske« idealisme, d.v.s. idealismen i en bestemt fysikerskole i slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede, »modbeviser« lige så lidt materialismen, beviser lige så lidt en sammenhæng mellem idealismen (eller empiriokriticismen) og naturvidenskaben, som de tilsvarende anstrengelser hos F. A. Lange og de »fysiologiske« idealister var i stand til at bevise noget sådant. Den udglidning til den reaktionære filosofis side, der i det ene som i det andet tilfælde forekom inden for en skole af naturforskere i en vis gren af naturvidenskaben, er et midlertidigt siksak-sving, en forbigående sygdomsperiode i videnskabens historie, en vækstsygdom, først og fremmest fremkaldt af de gamle fastslåede begrebers *pludselige sammenbrud*.

Den moderne »fysiske« idealismes sammenhæng med den moderne fysiks krise er almindeligt anerkendt, som vi allerede tidligere har påpeget. »Den skeptiske kritiks argumenter mod den moderne fysik«, skriver A. Rey, der dog ikke så meget tænker på skeptikerne som på de direkte tilhængere af fideismen af typen Brunetièrre, »kan i virkeligheden føres tilbage til alle skeptikers velkendte argument: at der findes uoverensstemmende meninger« (blandt fysikerne). »Men disse uoverensstemmelser er ikke noget som helst bevis mod fysikkens objektivitet.«

»I fysikkens historie som i enhver anden historie kan man skelne mellem store perioder, der karakteriseres af den forskellige form og karakter af teorierne ... Så snart der gøres en af de opdagelser, der øver indflydelse på alle dele af fysikken, fordi de fastslår en eller anden fundamental kendsgerning, der hidtil har været ukendt eller ikke fuldstændig vurderet, så ændres hele fysikkens karakter; en ny periode indledes. Sådan var det efter Newtons opdagelse, efter Joule-Mayers og Carnot-Clausius' opdagelser. Det samme sker åbenbart efter opdagelsen af radioaktiviteten ... Historikeren, der senere vil iagttage begivenhederne fra en vis nødvendig afstand, vil uden besvær se udviklingens kontinuitet der, hvor de samtidige kun ser konflikter, modsigelser, splittelse i forskellige skoler. Åbenbart hører også den krise, som fysikken har oplevet i disse sidste år, til samme kategori (på trods af de slutninger, der er draget af

*Johannes Rehmke. »Philosophie und Kantianismus«, Eiscnach, 1882, s. 15 og fremefter.

den filosofiske kritik på grundlag af denne krise). Det er en typisk vækstkrise (*crise de croissance*), fremkaldt af de store nye opdagelser. Det er ubestrideligt, at krisen fører til en omformning af fysikken – uden dette ville der ikke være udvikling og fremskridt – men den vil ikke ændre den videnskabelige ånd« (1. c., s. 370-372).

Forsoneren Rey bestræber sig på at samle alle den moderne fysiks skoler mod fideismen! Det er et velmenende falskneri, men alligevel et falskneri, idet Mach-Poincaré-Pearson-skolens hældning til idealismen (for ikke at sige en raffineret fideisme) er ubestridelig. Men den fysikkens objektivitet, som er forbundet med grundlagene for den »videnskabelige ånd«, til forskel fra den fideistiske ånd, og som Rey så varmt forsvarer, er ikke andet end en »skamfuld« formulering af materialismen. Den grundlæggende materialistiske ånd i fysikken som i hele den moderne naturvidenskab vil besejre alle slags kriser, dog kun gennem den uundgåelige udskiftning af metafysisk materialisme med den dialektiske materialisme.

Forsoneren Rey gør sig meget ofte anstrengelser for at tilsløre, at den moderne fysiks krise består i dens fravigelse fra den lige-fremme, afgjorte og uigenkaldelige anerkendelse af dens teoris objektive værdi; men kendsgerningerne er stærkere end alle forsoningsforsøg.

»Matematikerne«, skriver Rey, »der er vant til at have med en videnskab at gøre hvor objektet – i hvert fald tilsyneladende – skabes af videnskabsmandens forstand, eller hvor de konkrete fænomener i hvert fald ikke blander sig i forskningen, har dannet sig en alt for abstrakt forestilling om fysikken: i bestræbelsen på at nærme den til matematikken, har de overført matematikkens almene teori på fysikken ... Alle eksperimenteratorer påpeger matematikkens ånds indtrængen (invasion) i metoderne for de fysiske domme og i opfattelsen af fysikken. Mon ikke denne indflydelse – der ikke mister sin styrke af, at den undertiden forekommer skjult – giver forklaringen på den hyppige usikkerhed og vaklen i tænkningen vedrørende fysikkens objektivitet, de omveje, man må gå for at nå til objektiviteten, de hindringer, der herunder må overvindes? ...« (227).

Det er glimrende sagt. »Vaklen i tænkningen« i spørgsmålet om fysikkens objektivitet – det er det væsentlige i den »fysiske« idealisme, der er på mode.

»... Matematikkens abstrakte fiktioner har skabt ligesom en skærm mellem den fysiske realitet og den måde, hvorpå matematikerne opfatter videnskaben om denne realitet. De føler dunkelt fysikkens objektivitet ..., når de går i lag med fysikken, ønsker de først og fremmest at være objektive, de bestræber sig på at støtte sig til realiteten og oprettholde denne støtte, men de tidlige vaner slår igennem. Og helt frem til

energetikken, der ønskede at opbygge verden mere solidt og med et mindre antal hypoteser end den gamle mekaniske fysik, og som søgte at kopiere (decalquer) sanserverdenen og ikke at skabe den på ny – har vi bestandig med matematikernes teorier at gøre ... Matematikerne har gjort alt for at redde fysikkens objektivitet, for uden objektiviteten – dette forstår de udmærket godt – kan der ikke være tale om nogen fysik ... Men deres komplicerede teorier, deres omveje efterlader en følelse af forlegenhed. Det er alt for opstyltet, alt for søgt, konstrueret (édifié); eksperimentatoren finder ikke her den spontane tillid, som den stadige berøring med den fysiske realitet indgiver ham ... Det er i det væsentlige det, der siges af alle fysikere, som først og fremmest er fysikere – og deres antal er legio – eller som kun er fysikere, det er hvad der siges af hele den nymekanistiske skole ... Fysikkens krise består i, at matematikkens ånd har erobret fysikken. Fysikkens fremskridt på den ene side og matematikkens fremskridt på den anden førte i det 19. århundrede til en snæver tilnærmelse mellem de to videnskaber ... Den teoretiske fysik blev matematisk fysik ... Dermed ind-ledtes den formale fysiks periode, d.v.s. en matematisk fysik, der blev rent matematisk, – til en matematisk fysik ikke som gren af fysikken, men som gren af matematikken. I denne nye fase måtte matematikeren, der er vant til, at de konceptualistiske (rent logiske) elementer udgjorde det eneste materiale for hans arbejde, og som følte sig trængt af de grove, materielle elementer, som han fandt utilstrækkeligt smidige, stræbe efter mest muligt at abstrahere fra dem, forestille sig dem som helt umaterielle, rent logiske eller endog helt ignorere dem. Elementerne som reale, objektivt givne, d.v.s. som *fysiske* elementer forsvandt fuldstændigt. Tilbage blev kun formelle relationer, udtrykt i differentialligninger ... For så vidt matematikeren ikke lader sig narre af dette sin forstands konstruktive arbejde ... vil han forstå at finde den teoretiske fysiks sammenhæng med erfaringen, men ved første øjekast og for det uindviede menneske tager det sig ud som en vilkårlig opbygning af teorien ... Konceptet, det rene begreb, træder i stedet for de reale elementer ... Sådan kan man historisk forklare, i kraft af den matematiske form, som den teoretiske fysik har antaget ... ildebefindendet (le malaise), krisen i fysikken og dens tilsyneladende løsrivelse fra de objektive kendsgerninger« (228-232).

Det er den første årsag til den »fysiske« idealisme. Reaktionære tilbøjeligheder bliver affødt af selve videnskabens fremskridt. Naturvidenskabens store succes, tilnærmelsen til så ensartede og simple elementer af materien, hvis bevægelseslove tillader en matematisk bearbejdelse, får matematikerne til at glemme materien. »Materien forsvinder«, tilbage bliver kun ligninger. På et nyt udviklingsstadium og angiveligt på en ny måde kommer man til den gamle kantianske idé: fornuften foreskriver naturen lovene. Hermann Cohen, der, som vi har set, begejstres over den nye fysiks idealistiske ånd, går så vidt, at han præker indførelse af den højere matematik i skolerne – for at kunne indpode gymnasiasterne den

ånd af idealisme, der er fortrængt af vor materialistiske epoke (»Geschichte des Materialismus« af A. Lange, 5. Auflage, 1896, Bd. II, s. XLIX). Naturligvis er dette en reaktionærs tåbelige drøm, og det drejer sig her i virkeligheden ikke om noget som helst andet end en lille hoben specialisters forbigående sværmeri for idealismen. Men det er i højeste grad karakteristisk, hvordan den druknende griber efter halmstrået, med hvilke raffinerede midler repræsentanterne for det dannede bourgeoisie kunstigt søger at bevare eller finde en lille plads for den fideisme, der i de lavere lag af folkemasserne udspringer af uvidenhed, underkuelse og de kapitalistiske modsigelses absurde vildskab.

Den anden årsag, der afføder den »fysiske« idealisme, er *relativismens* princip, det relative i vor viden, et princip, der med særlig styrke påtvinger sig fysikerne i en periode, hvor gamle teorier pludseligt brydes og som, *ved ukendskab til dialektikken*, uundgåeligt fører til idealisme.

Dette spørgsmål om forholdet mellem relativismen og dialektikken er vel nok det vigtigste i forklaringen af machismens teoretiske vanskeligheder. Rey, for eksempel, har ligesom alle de europæiske positivister intet som helst begreb om den marxistiske dialektik. Han bruger udelukkende ordet dialektik i betydningen idealistisk filosofisk spekulation. Da han føler, at den nye fysik er snublet over relativismen, slår han derfor hjælpeløst ud med arme og ben, og forsøger sig med at skelne mellem mådeholden og umådeholden relativisme. Naturligvis »grænser den umådeholdne relativisme logisk, omend ikke i praksis, til ren skepticisme« (215), men hos Poincaré, ser De, findes ikke denne »umådeholdne« relativisme. Tænk engang, man kan ligesom apotekeren afveje lidt mere eller lidt mindre relativisme, og således hjælpe på machismens sag!

I virkeligheden giver Marx' og Engels' dialektiske materialisme den eneste teoretisk rigtige problemstilling med hensyn til relativismen, og ukendskab til den må *uundgåeligt* føre fra relativismen til den filosofiske idealisme. Den manglende forståelse af denne omstændighed er forøvrigt i sig selv nok til at berøve hr. Bermans tumpede lille bog om »Die Dialektik im Lichte der modernen Erkenntnistheorie« enhver betydning: hr. Berman gentager blot det ældgamle vrøvl om dialektikken, som han overhovedet ikke har forståelse af. Vi har allerede set, at *alle* machister udviser samme manglende forståelse *ved hvert skridt* i erkendelsesteorien.

Alle fysikkens gamle sandheder, selv de, der har været betragtet som ubestridelige og urokkelige, viser sig at være relative sandheder,

– *altså* kan der ikke være nogen som helst objektiv sandhed, uafhængigt af menneskeheden. Sådan ræsonnerer ikke blot hele machismen, men hele den »fysiske« idealisme overhovedet. At der af summen af relative sandheder i deres udvikling udformes absolut sandhed, – at de relative sandheder repræsenterer relativt rigtige genspejlinger af det af menneskeheden uafhængige objekt, – at disse genspejlinger bliver mere og mere rigtige, – at der i enhver videnskabelig sandhed, til trods for dens relativitet, er indeholdt et element af absolut sandhed, – alle disse grundsætninger, der er selvfølgeligelige for enhver, der har tænkt over Engels' »Anti-Dühring«, er for den »moderne« erkendelsesteori en bog lukket med syv segl.

Sådanne værker som »Fysikkens teori« af P. Duhem* eller »Den moderne fysiks begreber og teorier« af Stallo**, der især anbefaler Mach, viser overordentlig tydeligt, at disse »fysiske« idealister tillægger netop påvisningen af vor videns relativitet den største betydning, idet de faktisk vakler mellem idealismen og den dialektiske materialisme. De to forfattere, der tilhører forskellige epoker og behandler spørgsmålet ud fra forskellige synspunkter (Duhem, en fysiker af fag, der har arbejdet på dette område i 20 år; Stallo, en tidligere retroende hegelianer, der skammer sig over den naturfilosofi i gammelhegeliansk ånd, han udgav i 1848), kæmper mest energisk mod den atomistisk-mekaniske opfattelse af naturen. De påviser begrænsningen i en sådan opfattelse, umuligheden af at anerkende den som grænsen for vor viden, forbenetheden i mange begreber hos forfattere, der støtter denne opfattelse. Og denne mangel ved den *gamle* materialisme er utvivlsom; manglende forståelse af alle videnskabelige teories relativitet, ukendskab til dialektikken, overdrivelse af det mekaniske synspunkt – det er, hvad Engels bebrejdede de tidligere materialister. Men Engels var (til forskel fra Stallo) i stand til at kaste den Hegel'ske idealisme over bord *og forstå* den genialt sande kerne i den Hegel'ske dialektik. Engels frasagde sig den gamle, metafysiske materialisme til fordel for den *dialektiske* materialisme, men ikke til fordel for en relativisme, der glider over i subjektivisme.

»Den mekaniske teori«, siger for eksempel Stallo, »hypotetiserer ligesom alle andre metafysiske teorier enkelte, ideale og måske rent konventionelle grupper af attributter eller enkeltattributter og behandler dem som forskellige arter objektiv realisme« (s. 150).

* P. Duhem. »La théorie physique, son objet et sa structure«, Paris, 1906.

** J. B. Stallo. »The Concepts and Theories of Modern Physics«, London, 1882. Der findes en fransk og en tysk oversættelse.

Det er rigtigt, hvis man ikke opgiver at anerkende den objektive realitet og bekæmper metafysikken som antidialektisk. Stallo gør sig ikke dette klart. Han har ikke forstået den materialistiske dialektik og glider derfor ofte gennem relativismen over til subjektivism og idealisme.

Det samme med Duhem. Gennem en vældig arbejdsindsats, med en række lige så interessante som værdifulde eksempler fra fysikkens historie, som man ofte kan møde hos Mach, beviser han, at »enhver fysisk lov er midlertidig og relativ, fordi den er en tilnærmelse« (280). Men manden løber jo åbne døre ind! – tænker marxisten, når han læser de lange betragtninger om dette tema. Men heri ligger Duhems, Stallos, Machs og Poincarés ulykke, de ser ikke den dør, der er åbnet af den dialektiske materialisme. Da de ikke er i stand til at give en rigtig formulering af relativismen, glider de fra denne over til idealismen. »Den fysiske lov er egentligt talt hverken sand eller usand, men en tilnærmelse«, siger Duhem (s. 274). I dette »men« findes allerede begyndelsen til det falske, begyndelsen til udviskning af grænserne mellem den videnskabelige teori, der tilnærmelsesvis *genspejler objektet*, d.v.s. nærmer sig til den objektive sandhed, og den vilkårlige, fantastiske, rent konventionelle teori, for eksempel religionens teori eller skakspillets teori.

Det falske hos Duhem går så vidt, at han erklærer spørgsmålet om, hvorvidt der svarer en »materiel realitet« til sansefænomenerne, for at være *metafysik* (s. 10): Ned med spørgsmålet om realiteten; vore begreber og hypoteser er simple symboler (signes, s. 26), »vilkårlige« (27) konstruktioner og lign. Herfra er der kun et skridt til idealismen, til »den troendes fysik«, som hr. Pierre Duhem da i kantianismens ånd også præker (hos Rey, s. 162; sml. s. 160). Og den gode Adler (Fritz) – også en machist, der ønsker at være marxist! – har ikke fundet på noget mere begavet end at »korrigere« Duhem på følgende måde: Han fjerner angiveligt »realiteterne, der ligger skjult bag fænomenerne, kun som objekter for teorien, men ikke som objekter i *virkeligheden*«. Det er den os allerede bekendte kritik af kantianismen ud fra Humes og Berkeleys standpunkt.

Men der er dog ikke tale om nogen som helst bevidst kantianisme hos Duhem. Han *vakler* simpelthen ligesom Mach uden at vide hvad han skal støtte sin relativisme til. En hel række steder kommer han den dialektiske materialisme ganske nær. Vi kender lyden,

* »Oversætterens forord« til den tyske oversættelse af Duhems bog, Lpz., 1908, J. Barth.

»sådan som den eksisterer i forholdet til os, men ikke sådan, som den er i sig selv, i de legemer, der frembringer lyden. Akustikkens teorier giver os mulighed for at erkende denne realitet, hvoraf vore sanser kun åbenbarer os det ydre, det overfladiske. De fortæller os, at der, hvor vore sanser kun opfatter den foreteelse, som vi kalder lyden, eksisterer der realt en periodisk, ganske lille, meget hurtig vibration« o.s.v. (s. 7).

Det er ikke legemerne, der er symboler på sanseindtrykkene, men sanseindtrykkene, der er symboler på (rettere: billeder af) legemerne.

»Fysikkens udvikling bevirker en stadig kamp mellem naturen, der ikke bliver træt af at give materiale, og fornuften, der ikke bliver træt af at erkende« (s. 32).

Naturen er uendelig, ligesom den mindste partikel af den (også elektronen) er uendelig, men fornuften forvandler lige så uendeligt »tingene i sig selv« til »ting for os«.

»Kampen mellem realiteten og fysikkens love vil vare i det uendelige; enhver lov, som fysikken formulerer, vil realiteten før eller senere stille over for hensynsløs gendrivelse – en gendrivelse ved hjælp af kendsgerninger; men utrætteligt vil fysikken retouchere, modificere den gendrevne lov og gøre den mere kompliceret« (290).

Dette ville være en helt rigtig fremstilling af den dialektiske materialisme, hvis blot forfatteren holdt fast ved denne objektive realitets eksistens, uafhængigt af menneskeheden.

»... Fysikkens teori er ikke et rent kunstigt system, bekvemt i dag – ubrugeligt i morgen; den er en stadig mere og mere naturtro klassificering, en stadigt klarere genspejling af de realiteter, som den eksperimentelle metode ikke kan ansue umiddelbart« (bogstaveligt: ansigt til ansigt: face à face, s. 445).

Machisten Duhem koketterer i den sidste sætning med den kantianske idealisme: som om der åbner sig en sti for en anden metode end den »eksperimentelle«, som om vi ikke direkte, umiddelbart, ansigt til ansigt erkender »tingene i sig selv«. Men hvis fysikkens teori bliver mere og mere naturtro, så betyder det, at »der uafhængigt af vor bevidsthed eksisterer en »natur«, en realitet, der »genspejles« af denne teori«, – og det er netop den dialektiske materialismes synspunkt.

Kort sagt betyder den »fysiske« idealisme af i dag ganske som den »fysiologiske« idealisme af i går kun, at en skole af naturforskere inden for et vist område af naturvidenskaben er gledet over

til den reaktionære filosofi, fordi den ikke har formået direkte og straks at hæve sig op fra den metafysiske materialisme til den dialektiske materialisme*. Dette skridt kommer den moderne fysik til at tage og det fuldt ud, men den styrer ikke direkte frem mod den eneste sande metode og den eneste sande filosofi for naturvidenskaben, men går i siksak, ikke bevidst, men spontant, ikke med sit »endemål« klart for øje, men ved at nærme sig det famlende, vakkende, undertiden endda i baglæns gang. Den moderne fysik ligger i fødselsveer. Den vil føde den dialektiske materialisme. Fødsler er smertefulde. Udover det levende og levedygtige væsen bringer de uundgåeligt også døde produkter med sig, noget affald, der smides på møddingen. Til dette affald hører også hele den fysiske idealisme, hele den empiriokriticistiske filosofi tillige med empiriosymbolismen, empiriomonismen o.s.v. o.s.v.

* Den berømte kemiker William Ramsay siger: »Man har ofte spurgt mig: Er elektriciteten da ikke en vibration? Hvordan kan man forklare den trådløse telegraf med små partiklers eller legemers (korusklers) bevægelse fremad? – Svaret herpå er følgende: Elektriciteten er en *ting*; den *er* (Ramsays kursiv) disse små legemer, men når disse smålegemer flyver bort fra et eller andet objekt, så breder der sig en bølge i æteren ligesom lysbølgen, og denne bølge udnyttes til den trådløse telegraf« (*William Ramsay*. »Essays Biographical and Chemical«, Lond., 1908, s. 126). Ramsay fortæller om radiums forvandling til helium og bemærker: »I hvert fald kan et såkaldt grundstof ikke længere betragtes som sidste materie; det forvandles selv til en simplere form for materie« (s. 160). »Det er næsten sikkert, at den negative elektricitet er en særlig form for materie; og den positive elektricitet er en materie, der er berøvet negativ elektricitet, d.v.s. er materie minus denne elektriske materie« (176). »Hvad er elektricitet? Tidligere troede man, at der er to slags elektricitet: positiv og negativ. Dengang kunne man ikke besvare det stillede spørgsmål. Men de nyeste forskninger gør det sandsynligt, at det, man havde vænnet sig til at kalde negativ elektricitet, i virkeligheden (really) er en substans. I virkeligheden er dens partiklers relative vægt målt; denne partikel er tilnærmelsesvis en syvhundrededel af brintatomets masse ... Elektricitetens atomer kaldes elektroner« (196). Hvis vore machister, der skriver bøger og artikler om filosofiske emner, var i stand til at tænke, da ville de forstå, at udtrykkene: »materien forsvinder«, »materien reduceres til elektricitet« og lign. erkendelsesteoretisk set kun er hjælpeløse udtryk for den sandhed, at det lykkes at opdage nye former for materie, nye former for materiel bevægelse, at reducere gamle former til disse nye o.s.v.

Kapitel VI

EMPIRIOKRITICISMEN OG DEN HISTORISKE MATERIALISME.

Som vi allerede har set, deles de russiske machister i to lejre: Hr. V. Tjernov og medarbejderne ved »Russkoje Bogatstvo«⁹⁵ – er absolutte og konsekvente modstandere af den dialektiske materialisme både i filosofien og i historien. Det andet kompagni machister, der interesserer os mest her, ønsker at være marxister og anstrenger sig på enhver måde for at forsikre læserne om, at machismen er forenelig med Marx' og Engels' historiske materialisme. Disse forsikringer forbliver ganske vist for størstedelens vedkommende kun forsikringer: ikke en eneste machist, der ønsker at være marxist, har gjort det mindste forsøg på blot nogenlunde systematisk at fremstille de virkelige tendenser hos grundlæggerne af empiriokriticismen på samfundsvidenskabernes område. Vi skal kort opholde os ved dette spørgsmål og tager til at begynde med de erklæringer, der i litteraturen findes fra tyske empiriokritikere og derpå fra deres russiske elever.

1. De tyske empiriokritikers ekskursioner i samfundsvidenskabernes område

I 1895, endnu mens R. Avenarius levede, offentliggjordes der i det af ham redigerede filosofiske tidsskrift en artikel af hans elev, F. Blei: »Metafysikken i nationaløkonomien«*. Alle empiriokriticismens læremestre fører krig mod »metafysikken« ikke blot i den åbne, bevidste filosofiske materialisme, men også i naturvidenskab, der spontant står på den materialistiske erkendelsesteoris stand-

* »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, 1895, XIX bind. F. Blei. »Die Metaphysik in der Nationalökonomie«, s. 378–390.

punkt. Eleven tager nu krigen op mod metafysikken i nationaløkonomien. Denne krig er rettet mod de forskelligste skoler i nationaløkonomien, men vier udelukkende interesseret i karakteren af den empiriokritiske argumentation mod Marx' og Engels' skole.

»Formålet med den følgende undersøgelse«, skriver F. Blei, »er at vise, at al hidtidig nationaløkonomi i sine forsøg på at forklare det økonomiske livs fænomener opererer med metafysiske forudsætninger; at den 'afleder' økonomiens 'love' af dennes 'natur', til hvilke 'love' mennesket kun kommer som noget tilfældigt... Med alle sine hidtidige teorier står nationaløkonomien på metafysisk grund, alle dens teorier er ubiologiske og derfor uvidenskabelige og værdiløse for erkendelsen ... Teoretikerne ved ikke, hvorpå de bygger deres teorier, hvilken jordbunds frugt de er. De synes selv, at de er de mest forudsætningsløse realister, da de jo befatter sig med de så 'nøgterne' (nüchternen), 'praktiske' og 'åbenbare' (sinnfälligen) økonomiske foreteelser ... Og de har også i forhold til mange retninger i fysiologien alle dens slægtslighed, som altid kun det samme ægtepar – her metafysikken og spekulationen – kan give sine børn, fysiologerne og økonomerne. Den ene skole af økonomer analyserer 'økonomiens' 'fænomener'« (Avenarius og hans skoler sætter almindelige ord i anførelsestegn, idet de ønsker at vise, at de da som sande filosoffer forstår hele det »metafysiske« i en sådan vulgær ordbrug, der ikke er rensset af en »erkendelsesteoretisk analyse«) »uden at sætte det på denne måde fundne (Gefundene) i forbindelse med individets optræden: fysiologerne udelukker individets optræden som »sjælens virkninger« fra deres undersøgelser – økonomerne af denne retning erklærer individernes optræden som noget uden betydning (eine Negligible) i forhold til 'økonomiens immanente love'« (378-379). »Teorien har hos Marx konstateret 'økonomiske love', hvorved 'lovene' stod i begyndelsesafsnittet (Initialabschnitt) af den afhængige vitalrække, de økonomiske foreteelser i slutafsnittet (Finalabschnitt)« ... »Økonomien' blev for økonomerne til en transcendental kategori, i hvilken de fandt de 'love', som de ville finde, 'love'ne' for 'kapitalen' og 'arbejdet', 'renten', 'lønnen', 'profitten'. Mennesket blev hos økonomerne til et platonisk begreb 'kapitalisten', til et platonisk begreb 'arbejderen' o.s.v. Socialismen gav 'kapitalisten' karakteren 'profithungrende', liberalismen gav arbejderen karakteren 'begærlig' – og begge karakterer blev ydermere forklaret ud fra 'kapitalens lovmæssige virken'« (381-382).

»Marx gik allerede udrustet med en socialistisk verdensanskuelse i gang med dette studium« (af den franske socialisme og den politiske økonomi), »og hans erkendelsesmål var at give denne sin verdensanskuelse den 'teoretiske begrundelse' for at 'sikre' dens begyndelsesværdi. Han fandt denne værdilov hos Ricardo ... Disse de franske socialisters konsekvenser af Ricardo kunne ikke være nok for Marx til at 'sikre' hans E-værdi 'Verdensanskuelse', der var bragt i en vital-differens, for de udgjorde allerede som 'harme over tyveri fra arbejderne' o.lign. en bestanddel af indholdet af hans begyndelsesværdi. Konsekvenserne blev forkastet som 'økonomisk formelt falske', for de er 'simpelt-hen en anvendelse af moralen på økonomien'«. »Men hvad der er økonomisk formelt falsk, kan derfor godt være verdenshistorisk rigtigt. Hvis

massens moralske bevidsthed erklærer en økonomisk kendsgerning for uretfærdig, så er det et bevis for, at kendsgerningen selv allerede har overlevet sig selv, at der er indtrådt andre økonomiske kendsgerninger, i kraft af hvilke de første er blevet uudholdelige og uholdbare. Bag den formelle økonomiske urigtighed kan der således være et meget sandt økonomisk indhold skjult« (Engels i forordet til »Filosofiens elendighed«).

»I det anførte citat«, fortsætter F. Blei efter at have anført citatet fra Engels, »er midt afsnit (Medialabschnitt) fjernet« (abgehoben – teknisk udtryk hos Avenarius i betydning: er blevet bevidst, er trådt frem) »i den afhængighedsrække, der optager os her. Efter den 'erkendelse', at der må ligge en 'økonomisk kendsgerning' gemt bag den 'moraliske bevidsthed om uretten' sætter slutafsnittet ind...« (Finalabschnitt: Marx' teori er et udsagn, d.v.s. E-værdi, d.v.s. vitaldifferens, der gennemgår tre stadier, tre afsnit: begyndelse, midte, afslutning, Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt) ... »at 'erkende' den 'økonomiske kendsgerning'. Eller anderledes udtrykt: det gælder nu om at 'genfinde' begyndelsesværdien 'verdensanskuelse' i de 'økonomiske kendsgerninger' for at 'sikre' begyndelsesværdien. – Denne bestemte variation af afhængighedsrækken indeholder allerede den Marx'ske metafysik, ligegyldigt hvordan det 'erkendte' optræder i slutafsnittet (Finalabschnitt). Den 'socialistiske verdensanskuelse' som den independente E-værdi, som 'absolut sandhed', 'begrundes' bagefter af en 'speciel' erkendelsesteori – nemlig Marx økonomiske system og den materialistiske historieteori ... Med hjælp af merværdibegrebet finder nu det 'subjektivt sande' i den Marx'ske verdensanskuelse sin 'objektive sandhed' i de økonomiske kategoriers erkendelsesteori – sikringen af begyndelsesværdien er fuldbåret, metafysikken har fået sin erkendelseskritik bagefter« (384-386).

Læseren er sikkert opbragt på os, fordi vi så længe citerer dette utroligt banale galimatias, dette pseudovidenskabelige narresnak i Avenarius' terminologis gevandter. Men – wer den *Feind* will verstehen, muss in *Feindes* Lande gehen: Den, der ønsker at kende *ffenden*, må opholde sig i *ffendens* land⁹⁶. Og R. Avenarius' filosofiske tidsskrift er virkeligt fjendeland for marxister. Og vi opfordrer læseren til for et øjeblik at overvinde den berettigede modvilje mod den borgerlige videnskabs klovner og analysere argumenterne hos Avenarius' elev og medarbejder.

Første argument: Marx er »metafysiker«, der ikke har fattet den erkendelsesteoretiske »begrebskritik«, ikke har udarbejdet en almen erkendelsesteori og uden videre har maset materialismen ind i sin »specielle erkendelsesteori«.

I dette argument er der intet, der personligt tilhører Blei og kun Blei. Vi har allerede snese og hundreder af gange set, hvorledes *alle* empiriokriticismens grundlæggere og *alle* russiske machister beskylder materialismen for »metafysik«, eller rettere: de gentager

kantianernes, humeisternes, idealisternes fortærskede argumenter mod den materialistiske »metafysik«.

Andet argument: Marxismen er lige så metafysisk som naturvidenskaben (fysiologien). – Heller ikke dette argument er Blei, men Mach og Avenarius »skyld« i, da det var dem, der proklamerede krig mod den »naturvidenskabelige metafysik«, idet de anvendte denne benævnelse om den spontant-materialistiske erkendelsesteori, som det overvældende flertal af naturforskere holder sig til (hvad de selv indrømmer og alle mennesker, der blot nogenlunde kender til sagen, mener).

Tredje argument: Marxismen erklærer »individet« for at være en størrelse, der ikke har betydning, *quantité négligeable*, og erklærer mennesket for at være en »tilfældighed«, underkaster det nogle »immanente økonomiske love«, undlader en analyse af des Gefundenen – det, vi finder, det, der er givet os o.s.v. – Dette argument gentager *fuldt og helt* den empiriokritiske »principalkoordinations« idékreds, d.v.s. den *idealistiske* grille i Avenarius' teori. Blei har fuldstændig ret i, at man ikke hos Marx og Engels kan finde blot skyggen af en indrømmelse af en sådan idealistisk tåbelighed, og at man uundgåeligt ud fra denne tåbeligheds synspunkt må forkaste marxismen *i sin helhed*, lige fra begyndelsen, lige fra dens filosofiske grundpræmisser.

Fjerde argument: Marx' teori er »ubiologisk«, den vil ikke vide det mindste af nogen »vitaldifferenser« og al den slags jongleren med biologiske udtryk, som den reaktionære professor Avenarius' »videnskab« består af. – Bleis argument er rigtigt ud fra machismens synspunkt, eftersom kløften mellem Marx' teori og Avenarius' »biologiske« skrabbæsespil virkeligt springer i øjnene med det samme. Vi vil snart se, hvordan de russiske machister, der gerne vil være marxister, i virkeligheden er gået i Bleis fodspor.

Femte argument: Partiskheden, forudindtagettheden i Marx' teori, hans forudfattede løsning. Empiriokriticismen *som helhed* og ikke bare Blei gør krav på upartiskhed både i filosofien og i samfundsvidenskaben. Hverken socialisme eller liberalisme. Ikke afgrænsning af de grundlæggende og uforsonlige retninger i filosofien, materialisme og idealisme, men stræben efter at løfte sig *op over* dem. Vi har kunnet følge denne machismens tendens i en lang række erkendelsesteoretiske spørgsmål, og vi kan ikke med rette undre os, når vi på ny møder den i sociologien.

Sjette argument: Latterliggørelsen af den »objektive« sandhed. Blei har straks og med fuld ret følt, at Marx' historiske materia-

lisme og hele økonomiske lære ganske er gennemsyret med anerkendelse af den objektive sandhed. Og Blei har rigtigt udtrykt tendenserne i Machs og Avenarius' doktrin, når han, som man siger, »fra tærskelen« forkaster marxismen netop på grund af ideen om objektiv sandhed, – når han straks erklærer, at der i virkeligheden ikke skjuler sig noget som helst andet end en Marx' »subjektive« synspunkter bag marxismens lære.

Og hvis vore machister tager afstand fra Blei (og de vil sikkert tage afstand fra ham), da vil vi sige til dem: man skal ikke dadle det spejl, som ... o.s.v. Blei er et spejl, der *korrekt* genspejler empiriokriticismens tendenser, og vore machisters afstandtagen vidner kun om deres ædle hensigter – og om det stupidt eklektiske i deres bestræbelser på at forene Marx og Avenarius.

Fra Blei går vi over til Petzoldt. Mens førstnævnte blot er en elev, så kalder så fremragende empiriokritikere som Lesevitj den anden for deres lærer. Mens Blei stillede spørgsmålet om marxismen direkte, så fremstiller Petzoldt – der ikke nedværdiger sig til at skænke en Marx eller Engels nogen opmærksomhed – empiriokriticismens synspunkter i sociologien i positiv form, hvad der giver mulighed for at sammenholde den med marxismens.

Andet bind af Petzoldts »Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung« bærer overskriften »På vejen til det varige« (»Auf dem Wege zum Dauernden«). Forfatteren lægger tendensen til varighed til grund for sin undersøgelse.

»Menneskehedens endelige (endgültige) varige tilstand lader sig, hvad dens formelle side angår, i hovedtrækkene begribe. Dermed vinder vi grundlagene for etikken, æstetikken og den formale erkendelsesteori« (s. III). »Den menneskelige udvikling bærer sit mål i sig selv«, den går i retning af »en fuldkommen varighedstilstand« (60).

Tegnene herpå er talrige og mangeartede. For eksempel, hvor mange ivrige radikale er ikke »blevet forstandigere« og roligere i deres alderdom? Ganske vist er denne »for tidlige stabilitet« (s. 62) en filisteregenskab. Men udgør da ikke filistrene et »kompakt flertal«? (s. 62).

Vor filosoffs konklusion, der trykkes med kursiv, lyder:

»Det væsentligste kendetegn for alle vor tænknings og vort virkes mål er det varige« (72).

Forklaring: Mange »kan ikke tåle at se«, at et billede på væggen hænger skævt, eller at nøglen på bordet er lagt skævt. Og sådanne mennesker »behøver slet ikke at være pedanter« (72). De har blot

en »følelse af, at der er noget, der ikke er i orden« (72; Petzoldts kursiv). Kort sagt, »tendensen til stabilitet er en tragten efter en yderste, ifølge sin natur sidste tilstand« (73). Alt dette er fra femte kapitel i andet bind med overskriften: »Den psykiske tendens til stabilitet«. Beviserne for denne tendens er alle yderst vægtige. For eksempel:

»For en stor del følger bjergbestigeren trangen efter noget, der er yderst, højest i den oprindelige rumlige betydning. Det er ikke altid blot længslen efter større udsigt og glæden over den legemlige øvelse ved opstigning i fri luft og storslået natur, der drager mod bjergtoppene, men også den dybt i alle organiske væsener beroende drift efter at fortsætte i en engang påbegyndt retning for ens virksomhed, indtil en naturlig afslutning er nået« (73).

Endnu et eksempel: Hvor mange penge ofrer mennesker ikke på at samle en fuldstændig kollektion af frimærker! »Det kan svimle for en, når man gennemblader en frimærkehandlers prisliste. Og dog er der intet naturligere og begribeligere end denne trang til stabilitet...« (74).

Folk, der ikke er bevandret i filosofien, forstår ikke hele rækkevidden af stabilitetens eller tænkningsøkonomiens principper. Petzoldt udvikler indgående sin »teori« for de profane. »Medlidenheden som udtryk for det umiddelbare behov for varighedstilstande« – det er indholdet i paragraf 28...

»Medlidenhed er ikke gentagelse, fordobling af den iagttagne lidelse, men lidelse over denne lidelse ... Der må lægges det største eftertryk på denne umiddelbarhed i medlidenheden. Hvis vi erkender den, så indrømmer vi dermed også, at andres vel kan ligge mennesket lige så umiddelbart og oprindeligt på hjerte som ens eget vel og afviser dermed samtidig enhver utilitarisk og eudæmonistisk begrundelse for morallæren. Takket være sin længsel efter varighed og ro er menneskenaturen i sit grundlag ikke ond, men hjælpsom ...

Det umiddelbare i medlidenheden viser sig ofte i det umiddelbare i hjælpen. Redderen styrter sig ikke sjældent uden at betænke sig ud efter den druknende. Synet af mennesket, der kæmper med døden, er utåleligt for ham, han glemmer fuldstændig sine øvrige forpligtelser og sætter måske sin og sine kæres eksistens på spil, for at redde en eller anden forkommen drukkenbolts unyttige liv, d.v.s. medlidenheden kan under omstændigheder rive med til handlinger, der moralsk ikke kan retfærdiggøres...«

Og snese og hundreder af sider i den empirikritiske filosofi er fyldt med sådanne usigelige platheder!

Moralen afledes af begrebet »etisk varighedstilstand« (andet afsnit af andet bind: »Sjælens varighedstilstande«, kapitel 1: »Om den etiske varighedstilstand«).

»Ifølge sit begreb indeholder varighedstilstanden i ingen af sine komponenter nogen som helst betingelser for ændring af sig selv. Deraf følger uden videre, at den ikke kan rumme nogen muligheder for *krig*« (202). »Afledningen af den økonomiske og sociale lighed fra den endelige (endgültige) stabilitetstilstands begreb« (213).

Det er ikke fra religionen, men fra »videnskaben«, at denne »varighedstilstand« kommer. Det er ikke »flertallet«, der vil gennemføre den, som socialisterne tror, det er ikke socialisternes magt, der »evner at hjælpe menneskeheden« (207) – nej, den »frie udvikling« fører til idealet. Sker der da ikke i virkeligheden en nedgang i kapitalrenten, og vokser ikke arbejds lønnen til stadighed? (223). Alle disse påstande om »løns slaveri« er usande (229). Slaverne kunne man ustraffet brække benene på, men nu? Nej, det »moraliske fremskridt« er ubestrideligt: se på universiteternes settlements i England, på Frelsens Hær (230), på de tyske »etiske selskaber«. I den »æstetiske varighedstilstands« navn (kapitel 2 i andet afsnit) forkastes »romantikken«. Men til romantikken hører også alle former for overdreven udvidelse af *Jeg*'et, idealismen, metafysikken og okkultismen og solipsismen og egoismen og »majoriteters voldelige majorisering af minoriteter« og »det socialdemokratiske ideal om statens organisering af alt arbejde« (240-241)*.

Spidsborgerens grænseløse åndssløvhed, når han tilfreds disker op med det mest fortærskede ragelse under dække af den »ny«, »empiriokritiske« systematisering og terminologi – det er hvad Bleis, Petzoldts og Machs sociologiske ekskursioner fører til. Prætentiose gevandter af ordgriller, udpinte syllogistiske kneb, udspekuleret skolastik – kort sagt det er det samme i sociologien som i erkendelsesteorien, det samme reaktionære indhold bag et lige så markskrigerisk udhængsskilt.

Lad os nu se på de russiske machister.

2. Hvordan Bogdanov korrigerer og »videreudvikler« Marx

I sin artikel »Livets udvikling i natur og samfund« (1902. Se »Af samfundets psykologi«, s. 35 ff.) citerer Bogdanov det velkendte sted i forordet til »Zur Kritik«⁹⁷, hvor »den største sociolog«, d.v.s.

* I samme ånd udtaler også Mach sig for Poppers og Mengers embedsmandssocialisme, der sikrer »individets frihed«, mens socialdemokraternes lære, der »adskiller sig ufordelagtigt« fra denne socialisme, truer med et »slaveri, endnu mere udbredt og tryk-kende end i en monarkisk eller oligarkisk stat«. Se »Erkenntnis und Irrtum«, 2. Aufl 1906, s. 80-81.

Marx, fremstiller den historiske materialismes grundlag. Efter at have anført Marx' ord erklærer Bogdanov, at »den gamle formulering af den historiske monisme, der ikke er ophørt med at være rigtig i sit grundlag, tilfredsstillende os ikke længere fuldt ud« (37). Forfatteren ønsker følgelig at indføre en forbedring eller udvikle teorien, *med udgangspunkt i selve dens grundlag*. Forfatterens hovedkonklusion er følgende:

»Vi har påvist, at samfundsformerne tilhører den omfattende *slægt* af biologiske tilpasninger. Men dermed har vi endnu ikke bestemt samfundsformernes område: til bestemmelsen må man fastslå ikke blot *slægten*, men også *arten* ... I deres kamp for tilværelsen kan mennesker ikke forene sig på anden måde end ved hjælp af *bevidstbeden*: uden bevidsthed intet samkvem. Derfor *er det sociale liv i alle dets udslag bevidst psykisk*... Det sociale er uadskilleligt fra bevidstheden. *Samfundsmæssig væren og samfundsmæssig bevidsthed er i disse ords præcise betydning identiske*« (50, 51. Bogdanovs kursiv).

At denne konklusion ikke har noget som helst at gøre med marxisme, blev allerede påvist af Ortodoks (»Filosofiske skitser«, St. Petersborg, 1906, s. 183 og tidl.). Men Bogdanov svarede ham blot med skældsord, idet han hagede sig fast i en *fejl* i citatet: i stedet for »i disse ords præcise betydning« citerede Ortodoks »fulde betydning«. Fejlen er der, og forfatteren havde fuld ret til at korrigere den, men i den anledning at skribe op om »forvrængning«, »forfalskning af meningen« og lign. (»Empiriomonisme«, bog III, s. XLIV) – betyder simpelthen at *udtvære* meningsforskellenes væsen med ynkelige ord. Hvor »*præcis*« en betydning Bogdanov end vil udspekulere for ordene »samfundsmæssig væren« og »samfundsmæssig bevidsthed«, er det stadig uden for al tvivl, at den af os citerede sætning hos ham er *urigtig*. Samfundsmæssig væren og samfundsmæssig bevidsthed er ikke identiske – ganske som væren i det hele taget og bevidsthed i det hele taget ikke er identiske. Af den kendsgerning, at mennesker, når de træder i samkvem, gør det som bevidste væsener, *følger ikke* på nogen måde, at samfundsmæssig bevidsthed skulle være identisk med samfundsmæssig væren. Når mennesker træder i samkvem inden for enhver nogenlunde kompliceret samfundsformation – og især inden for den kapitalistiske samfundsformation – erkender de *ikke*, hvilke samfundsmæssige forhold der hermed opstår, efter hvilke love de udvikler sig o.s.v. For eksempel træder bonden, der sælger korn, i »samkvem« med verdensproducenterne af korn på verdensmarkedet, men erkender ikke dette, erkender heller ikke hvilke samfundsmæssige

forhold der opstår af denne omsætning. Den samfundsmæssige bevidsthed *genspejler* den samfundsmæssige væren – det er det, Marx' lære består i. Genspejlingen kan være en tilnærmelsesvis rigtig kopi af det genspejlede, men det er meningsløst at tale om identitet her. Bevidsthed *genspejler* i det hele taget væren – det er en almen grundsætning for *hele* materialismen. Det er umuligt ikke at se dens direkte og *uadskillelige* forbindelse med den historiske materialismes grundsætning: den samfundsmæssige bevidsthed *genspejler* den samfundsmæssige væren.

Bogdanovs forsøg på nok så nydeligt at korrigere og udvikle Marx »i hans grundlags ånd« udgør en åbenbar forvrængning af dette *materialistiske* grundlag i *idealismens* ånd. Det ville være latterligt at bestride dette. Lad os minde om Basarovs fremstilling af empiriokriticismen (ikke empiriomonismen, slet ikke! der er jo en så enorm, enorm forskel mellem disse to »systemer«!): »den sanselige forestilling *er netop* den uden for os eksisterende virkelighed«. Dette er åben idealisme, en åben teori om identitet mellem bevidsthed og væren. Husk endvidere på immanensfilosoffen W. Schuppes formulering (han svor og bandede lige så ivrigt som Basarov og co. på, at han ikke var idealist og understregede lige så energisk som Bogdanov den særligt »præcise« mening af sine ord): »væren er bevidsthed«. Sammenlign nu dette med immanensfilosoffen Schubert-Solderns *gendrivelse* af Marx' historiske materialisme:

»Enhver materiel produktionsproces er altid et bevidsthedsfænomen i forhold til den, der iagttager den ... Erkendelsesteoretisk er altså ikke den ydre produktionsproces det *primære* (prius), men subjektet, respektive subjekterne; eller med andre ord: heller ikke den rent materielle produktionsproces fører (os) ud af den almindelige bevidsthedssammenhæng (Bewusstseinszusammenhang)«. Se den citerede bog: »Das menschliche Glück und die soziale Frage«, s. 293 og 295-296.

Bogdanov kan forbande materialisterne så meget han lyster for »forvrængning af hans tanker«, men ingen forbandelse kan ændre den simple og klare kendsgerning. Korrigeringen af Marx og udviklingen af Marx angiveligt i Marx' ånd fra »empiriomonisten« Bogdanovs side adskiller sig *i intet væsentligt* fra idealisten og den erkendelsesteoretiske solipsist Schubert-Solderns *gendrivelse* af Marx. Bogdanov forsikrer, at han ikke er idealist. Schubert-Soldern forsikrer, at han er realist (Basarov har endda troet på dette). I vor tid er det umuligt for en filosof ikke at erklære sig som »realist« og »fjende af idealismen«. Det er på tide at forstå dette, de herrer machister!

Både immanensfilosofferne, empiriokritikerne og empiriomonisten strides om enkeltheder, detaljer, om formuleringen af *idealismen*; vi derimod afviser *på forhånd* hele det grundlag for deres filosofi, der er fælles for hele dette trekløver. Lad være, at Bogdanov i den allerbedste betydning og med de bedste hensigter, under antagelse af *alle konklusioner* hos Marx præker »identitet« mellem samfundsmæssig væren og samfundsmæssig bevidsthed; vi må dertil sige: Bogdanov *minus* »empiriomonismen« (rettere *minus* machisme) er en marxist. For denne teori om identitet mellem samfundsmæssig væren og samfundsmæssig bevidsthed er det *rene vrøvl*, er en *ubetinget reaktionær* teori. Hvis enkeltpersoner forsoner sig med marxismen, med den marxistiske holdning, så må vi erkende, at disse mennesker er bedre end deres teori, men vi kan ikke retfærdiggøre de himmelråbende teoretiske forvrængninger af marxismen.

Bogdanov forsoner sin teori med Marx' konklusioner ved at ofre den mest elementære konsekvens til fordel for disse konklusioner. Hver enkelt producent i verdensøkonomien erkender, at han indfører den eller den ændring i produktionsteknikken, enhver varebesidder erkender, at han udveksler de og de produkter med andre, men disse producenter og varebesiddere erkender ikke, at de dermed forandrer den *samfundsmæssige væren*. End ikke 70 Marx'er ville være i stand til at overskue totaliteten af alle disse forandringer i alle deres forgreninger inden for den kapitalistiske verdensøkonomi. Det højeste, der kunne nås, var, at *lovene* for disse forandringer opdagedes, at hoved- og grundtrækkene i den *objektive* logik i disse forandringer og deres historiske udvikling blev påvist – objektiv ikke i den betydning, at samfundet af bevidste væsener, mennesker, kunne eksistere og udvikle sig uafhængigt af de bevidste væseners eksistens (det er kun sådanne banaliteter, Bogdanov vil *understrege* med sin »teori«), men i den betydning, at den samfundsmæssige væren er *uafhængig* af menneskenes *samfundsmæssige bevidsthed*. Af den kendsgerning, at I lever og fører husholdning, føder børn og producerer produkter, udveksler dem, opstår en objektivt nødvendig kæde af begivenheder, en udviklingskæde, der er uafhængig af jeres *samfundsmæssige* bevidsthed, der aldrig fatter den i dens fuldstændighed. Menneskehedens højeste opgave er at fatte denne objektive logik i den økonomiske evolution (evolutionen af den samfundsmæssige væren) i dens almene og grundlæggende træk for så præcist, klart og kritisk som muligt *til den* at tilpasse sin samfundsmæssige bevidsthed og de fremskredne klassers bevidsthed i alle kapitalistiske lande.

Alt dette indrømmer Bogdanov. Hvad betyder det? Det betyder, at han *i virkeligheden* kaster sin teori om »identitet mellem samfundsmæssig væren og samfundsmæssig bevidsthed« over bord, så den bliver et tomt skolastisk vedhæng – lige så tomt, dødt og værdiløst som »teorien om den almene substitution« eller læren om »elementer«, »introjektion« og hele det øvrige machistiske sniksnak. Men »den døde griber den levende«, det døde skolastiske vedhæng forvandler Bogdanovs filosofi *mod hans vilje og uafhængigt af hans bevidsthed* til et *hjælperedskab* for folk som Schubert-Soldern og de øvrige reaktionære, der på tusind måder og fra hundreder af professorkatedre udgiver *netop dette* døde for det levende, udbreder det imod det levende, for at kvæle det levende. Bogdanov personlig er en svoren fjende af al reaktion og af den borgerlige reaktion i særdeleshed. Bogdanovs »substitution« og teori om »identitet mellem den samfundsmæssige væren og den samfundsmæssige bevidsthed« *tjener* denne reaktion. Det er en beklagelig kendsgerning, men en kendsgerning.

Materialismen som sådan anerkender den objektivt reale væren (materien), uafhængigt af menneskehedens bevidsthed, sanseindtryk, erfaring o.s.v. Den historiske materialisme anerkender den samfundsmæssige væren uafhængigt af menneskehedens samfundsmæssige bevidsthed. Bevidstheden er i begge tilfælde kun en genspejling af væren, i bedste fald dens tilnærmelsesvist rigtige (adækvate, idealt præcise) genspejling. Fra denne marxismens filosofi, der er som støbt af eet stykke stål, kan man ikke fjerne nogen som helst grundlæggende forudsætning, nogen som helst væsentlig del uden at fjerne sig fra den objektive sandhed, uden at falde i den borgerlig-reaktionære løgns favn.

Og endnu nogle eksempler på, hvordan den døde filosofiske idealisme griber fat i den levende marxist Bogdanov.

Artiklen: »Hvad er idealisme?«, 1901 (samme sted, side 11 ff.).

»Vi kommer til følgende konklusion: Både dér, hvor mennesker er enige i deres udsagn vedrørende fremskridtet, og dér, hvor de er uenige, forbliver hovedbetydningen af fremskridtsidéen en og den samme: *voksende fylde og harmoni i bevidsthedslivet*. Dette er det objektive indhold af begrebet fremskridt ... Hvis vi nu sammenligner det psykologiske udtryk for fremskridtsidéen, vi således har fået, med det tidligere klarlagte biologiske (»biologisk *bliver livssummens vækst betegnet som fremskridtet*«, s. 14), så kan vi let overbevise os om, at det første helt falder sammen med det andet og kan udledes af dette ... Da det sociale liv kan føres tilbage til samfundsmedlemmernes psykiske liv, så forbliver også her indholdet af fremskridtsidéen det samme – livets voksende fylde og harmoni; blot må man tilføje – i menneskenes *sociale* liv. Og natur-

ligvis har det sociale fremskridts idé aldrig haft noget andet indhold og kan ikke have det« (s. 16).

»Vi har fundet ... at idealismen udtrykker de mere sociale stemningers sejr i menneskets sjæl over de mindre sociale, at fremskridtsidealet er en genspejling af den samfunds-progressive tendens i den idealistiske psykologi« (32).

Det er overflødigt at sige, at der i hele dette spil med biologi og sociologi *ikke er skygge* af marxisme. Hos Spencer og hos Mikhajlovskij kan man finde en hel mængde definitioner, der ikke er ringere, men som ikke definerer noget som helst ud over forfatterens »gode hensigt«, og som viser *komplet mangel på forståelse af, »hvad idealisme er, og hvad materialisme er.*

Tredje bog af »Empiriomonismen«, artiklen »Den samfundsmæssige udvælgelse« (metodens grundlag) 1906. Forfatteren indleder med, at han forkaster »Langes, Ferris, Woltmanns og mange andres eklektiske social-biologiske forsøg« (s. 1), og på side 15 fremstilles allerede følgende konklusion af »undersøgelsen«:

»Vi kan formulere grundforbindelsen mellem energetikken og den samfundsmæssige udvælgelse på følgende måde:

Enhver samfundsmæssig udvælgelsehandling udgør en vækst eller formindskelse af energien i det samfundsmæssige kompleks, den vedrører. I første tilfælde har vi en 'positiv udvælgelse', i det andet en 'negativ'.« (Forfatterens kursiv).

Og dette enestående vrøvl udgives for at være marxisme! Kan man forestille sig noget mere ufrugtbart, dødt og skolastisk end en sådan opremsning af biologiske og energetiske ord, der absolut ikke giver noget som helst og ikke kan give noget som helst på samfundsvidenskabernes område? Ikke skyggen af en konkret økonomisk undersøgelse, ikke ringeste hentydning til Marx' *metode*, dialektikkens og den materialistiske verdensanskuelses metode, blot en *fabrikation* af definitioner, forsøg på at tilpasse dem til marxismens færdige konklusioner.

»Produktivkræfternes hurtige vækst i det kapitalistiske samfund er utvivlsomt en forøgelse af den sociale helheds energi...«

– sidste halvdel af sætningen er ubestrideligt en simpel gentagelse af første halvdel, udtrykt i indholdsløse ord, der tilsyneladende »uddyber« spørgsmålet, men i virkeligheden *ikke adskiller sig en hårsbredde* fra Langes og co.'s eklektiske biologisk-sociologiske forsøg! –

»men den disharmoniske karakter af denne proces fører til at den fuld-

føres med en 'krise', et enormt spild af produktivkræfter, et stejlt fald i energi; den positive udvælgelse erstattes med den negative« (18).

Er dette da ikke Lange? Der hænges en biologisk-energetisk etiket på de færdige konklusioner om kriser, uden at der tilsættes blot en dråbe konkret materiale, uden klarlæggelse af krisernes natur. Alt dette er yderst velmenende, fordi forfatteren ønsker at bekræfte og uddybe Marx' konklusioner, men i virkeligheden *udvander* han dem med en uuholdelig kedsommelig og død skolastik. Det eneste »marxistiske« er her *gentagelsen* af en på forhånd velkendt konklusion, hvorimod hele den »nye« begrundelse for den, hele den »*sociale energetik*« (34) og »sociale udvælgelse« er blot og bart ordsqualder, ren hån – mod marxismen.

Bogdanov beskæftiger sig overhovedet ikke med marxistisk undersøgelse men med at klæde de resultater, som sådanne undersøgelser allerede tidligere har nået, ud i en biologisk og energetisk terminologis gevandter. Fra begyndelsen til enden dur hele dette forsøg ikke til noget som helst, idet begreberne »udvælgelse«, »assimilation« og »desassimilation« af energi, energetisk balance o.s.v. o.s.v. bliver *tomme fraser*, når de anvendes på samfundsvidenskabernes område. I virkeligheden *kan man ikke* med disse begrebers hjælp foretage nogen som helst *undersøgelse* af samfundsfænomenerne og ikke give nogen som helst klarlæggelse af samfundsvidenskabernes *metode*. Intet er lettere end at klæbe »energetiske« eller »biologiske« etiketter på fænomener som kriser, revolutioner, arbejderklasse og lign., men der findes intet mere ufrugtbart, skolastisk og dødt end en sådan beskæftigelse. Det afgørende er ikke, at Bogdanov herunder tilpasser *alle* sine resultater og konklusioner til Marx, eller »næsten« alle (vi har set »korrektionen« til spørgsmålet om forholdet mellem den samfundsmæssige væren og den samfundsmæssige bevidsthed), – men at *metoderne* for denne tilpasning, for denne »sociale energetik« er helt igennem falske og ikke på nogen måde adskiller sig fra Langes metoder.

»Hr. Lange«, skrev Marx den 27. juni 1870 til Kugelman, »('Om arbejderspørgsmålet o.s.v.', 2. udg.) beærer mig med megen ros, men med det formål at gøre sig selv vigtig. Hr. Lange har nemlig gjort en stor opdagelse. Hele historien kan reduceres til blot en eneste stor naturlov. Denne naturlov er *frasen* (– det Darwin'ske udtryk bliver ved denne anvendelse blot en frase –) 'struggle for life', 'kampen for tilværelsen', og indholdet af denne frase er den Malthus'ske befolknings- eller snarere overbefolkningslov. I stedet for altså at analysere 'struggle for life', som den viser sig historisk i forskellige bestemte samfundsformer, har man ikke andet at gøre end at lave enhver konkret kamp om til frasen

'struggle for life' og denne frase om til den Malthus'ske befolkningsfantasi. Man må indrømme, at dette er en meget overbevisende metode – for opblæst, pseudovidenskabelig, højtravende uvidenhed og tankedovenskab⁹⁸.

Grundlaget for kritikken af Lange består hos Marx ikke i, at Lange specielt skyder malthusianismen⁹⁹ ind i sociologien, men i, at overførelse af biologiske begreber til samfundsvidenskabernes område *i det hele taget* er en *frase*. Denne frase ophører ikke med at være en frase, hvad enten denne overførelse foretages i »gode« hensigter eller med det formål at befæste forkerte sociologiske konklusioner. Og Bogdanovs »sociale energetik«, hans tilkobling af læren om den samfundsmæssige udvælgelse til marxismen er netop en sådan frase.

Ligesom Mach og Avenarius i erkendelsesteorien ikke videreudviklede idealismen, men belæssede *gamle* idealistiske fejl med prætentivt terminologisk snik-snak (»elementer«, »principlialkoordination«, »introjektion« o.s.v.), således fører empirikriticismen i sociologien, selv med den oprigtigste sympati for marxismens konklusioner, til forvrængning af den historiske materialisme gennem prætentivt og tomt energetisk og biologisk ordgyderi.

Det historiske særtræk ved den moderne russiske machisme (rigtigere: den machistiske epidemi blandt en del af socialdemokraterne) er følgende omstændighed: Feuerbach var »materialist for neden, idealist for oven«; – det samme gælder også til en vis grad Büchner, Vogt, Moleschott og Dühring med den væsentlige forskel, at alle disse filosoffer var pygmæer og elendige fuskere i sammenligning med Feuerbach.

Marx og Engels, der voksede op af Feuerbach og modnedes i kampen mod fuskerne, rettede naturligt hovedopmærksomheden efter udbygningen af materialismens filosofi opefter, d.v.s. ikke efter den materialistiske erkendelsesteori, men efter den materialistiske historieopfattelse. Af den grund understregede Marx og Engels i deres værker mere den *dialektiske* materialisme end den dialektiske *materialisme*, fremhævede mere den *historiske* materialisme end den historiske *materialisme*. Vore machister, der ønsker at være marxister, nærmede sig marxismen i en helt anden historisk periode, i en tid, hvor den borgerlige filosofi især har specialiseret sig på erkendelsesteorien, og – under tilegnelse af visse bestanddele af dialektikken (for eksempel relativismen) i ensidig og forvrænget form – fortrinsvis har rettet opmærksomheden mod at forsvare eller genrejse idealismen forneden og ikke mod at udbygge idealismen op-

efter. I hvert fald har positivismen i almindelighed og machismen i særdeleshed langt mere befattet sig med raffineret at forfalske erkendelsesteorien under foregivende af at være materialister, altimens de skjulte idealismen under en pseudomaterialistisk terminologi – mens de viede historiefilosofien relativt liden opmærksomhed. Vore machister har ikke forstået marxismen, fordi de så at sige har nærmet sig den *fra den anden side*, og de tilegnede sig – og undertiden ikke så meget tilegnede sig som lærte udenad – Marx' økonomiske og historiske teori uden at have klargjort sig dens grundlag, d.v.s. den filosofiske materialisme. Resultatet er, at man må benævne Bogdanov og co. som de russiske Büchnere og Dühringer vendt på vrangen. De ønsker at være materialister for oven, men de evner ikke at frigøre sig for den forvirrede idealisme forneden! »For oven« kan man hos Bogdanov finde historisk materialisme, ganske vist vulgær og stærkt anløbet af idealisme, »forneden« findes idealismen, forklædt i marxistiske termini, pyntet med marxistiske udtryk. Den »socialt organiserede erfaring«, den »kollektive arbejdsproces«, det er altsammen marxistiske ord, men det er altsammen *kun ord*, der dækker over en idealistisk filosofi, der erklærer tingene for at være komplekser af »elementer« af sanseindtryk, den ydre verden for at være menneskeheden »erfaring« eller »empiriosymbol«, den fysiske natur for at være »det afledede« af det »psykiske« o.s.v. o.s.v.

En stadigt mere raffineret forfalskning af marxismen, stadigt mere raffinerede forsøg på at udgive antimaterialistiske opfattelser for at være marxisme – det er det, der karakteriserer den moderne revisionisme både i den politiske økonomi og i taktiske spørgsmål og i filosofien som helhed, såvel i erkendelsesteorien som i sociologien.

3. Om de Suvorov'ske »grundlag for den sociale filosofi«

»Essays 'om' marxismens filosofi«, der slutter med den nævnte artikel af kammerat S. Suvorov, udgør en usædvanlig stærkt virkende buket, netop i kraft af bogens kollektive karakter. Når man på rad og række stilles over for folk som Basarov, der siger, at ifølge Engels er »sansenforestillingerne netop den uden for os eksisterende virkelighed«, Berman, der erklærer Marx' og Engels' dialektik for at være mystik, Lunatjarskij, der svinger sig op til religionen, Jusjkevitj, der indfører »Logos i den irrationelle strøm af det givne«, Bogdanov, der kalder idealismen for marxismens filo-

sofi, Gelfond, der rensen J. Dietzgen for materialisme og endelig S. Suvorov med artiklen »Den sociale filosofis grundlag«, da føler man straks »ånden« i den nye linje. Kvantitet er slået over i kvalitet. De »søgende«, der hidtil har søgt hver for sig i enkelte artikler og bøger, er trådt frem med et sandt pronunciamento. Deres indbyrdes meningsforskelle i enkeltspørgsmål udviskes af selve den kendsgerning, at de optræder kollektivt *mod* (og ikke »om«) marxismens filosofi, og machismens reaktionære træk som strømning bliver indlysende.

Suvorovs artikel er så meget mere interessant under disse omstændigheder, som forfatteren ikke er empiriomonist og ikke empiriokritiker, men simpelthen »realist« – det, der forbinder ham med det øvrige kompagni, er selvfølgelig ikke noget af det, der adskiller Basarov, Jusjkevitz og Bogdanov som filosoffer, men det, der er fælles for dem alle *mod* den dialektiske materialisme. En sammenligning af denne »realists« sociologiske betragtninger med empiriomonistens betragtninger hjælper os til at opridse deres *fælles* tendens.

Suvorov skriver:

»I den graduering af lovene, der regulerer verdensprocessen, reduceres det specielle og det komplicerede til det almene og simple – og de er alle underlagt den universelle udviklingslov – *loven om kræfternes økonomi*. Denne lovs væsen består i, at *ethvert system af kræfter desto bedre er i stand til at bevare og udvikle sig, jo mindre forbrug der er i det, jo større akkumulationen er, og jo bedre forbruget tjener akkumulationen*. Formerne for bevægelsesligevægten, der bestandig har fremkaldt tanken om en objektiv formålstjenlighed (solsystemet, de jordiske fænomeners kredsløb, livsprocessen), dannes og udvikles netop i kraft af opsparing og akkumulation af den energi, de rummer – i kraft af deres indre økonomi. Loven om kræfternes økonomi er det forenende og regulerende princip for enhver udvikling – den uorganiske, den biologiske og den sociale« (s. 293, forfatterens kursiv).

Vore »positivister« og »realister« sammenflikker med vidunderlig lethed »universelle love«! Det er blot skade, at disse samme love ikke er spor bedre end dem, som Eugen Dühring sammenflikkede lige så let og hurtigt. Suvorovs »universelle lov« er en lige så indholdsløs, opblæst frase, som Dührings universelle love. Prøv at anvende denne lov på det første af de tre områder, forfatteren anfører: på den uorganiske udvikling. Man vil se, at man her ikke vil få held til at anvende nogen som helst »kræfternes økonomi«, *udover* loven om energiens bevarelse og forvandling – endsige da finde »universel« anvendelse derfor. Og loven om »energiens bevarelse«

har forfatteren allerede skilt ud, allerede nævnt tidligere (s. 292) som en særlig lov*. Hvad er der måske ud over denne lov til overs på den uorganiske udviklings område? Hvor er de supplerende forhold eller komplikationer eller nye opdagelser eller nye kendsgerninger der kunne give forfatteren ret til at ændre (»fuldkommen-gøre«) loven om energiens bevarelse og forvandling til loven om »kræfternes økonomi«? Der findes ikke sådanne kendsgerninger eller opdagelser, og Suvorov har ikke ytret så meget som et ord derom. Han har simpelthen – for vigtighedens skyld, som Turgenjovs Basarov sagde, – fægtet med pennen og vinket en ny »universel lov« frem i den »real-monistiske filosofi« (s. 292). Kan I selv se! Er vi ringere end Dühring på noget felt?

Tag det andet udviklingsområde – det biologiske. Hvad er det ved organismernes udvikling gennem kampen for tilværelsen og udvælgelsen, der er universelt – er det loven om kræfternes økonomi eller »loven« om kræfternes forbrug? Det er lige meget! For den »real-monistiske filosofis« skyld kan man gerne forstå den universelle lovs »mening« på een måde inden for et område og på en anden måde inden for et andet, for eksempel som de *højere* organismers udvikling af de lavere. Det gør ikke noget, at den universelle lov herved bliver til en tom frase – til gengæld er »monismens« princip blevet overholdt. Og inden for det tredje område (det sociale) kan man gerne forstå den »universelle lov« i en tredje mening som produktivkræfternes udvikling. Det er jo netop en »universel lov«, fordi man kan bringe hvad som helst ind under den.

»Skønt samfundsvidenskaben endnu er ung, har den allerede både et solidt grundlag og afsluttede generaliseringer; i 1800-tallet udviklede den sig til teoretiske højder – og dette er Marx' hovedfortjeneste. Han hævdede den sociale videnskab op til en social teoris niveau...«

* Det er karakteristisk, at Suvorov kalder opdagelsen af loven om energiens bevarelse og forvandling¹⁰⁰ for »fastslåen af *energetikkens* grundsætninger« (292). Skulle vor »realist«, der ønsker at være marxist, have hørt noget om, at både de vulgære materialister Büchner og co. og den dialektiske materialist Engels betragtede denne lov som en fastslåen af grundsætningerne for *materialismen*? Har vor »realist« mon tænkt over, hvad denne forskel betyder? Nej, nej, han har simpelthen fulgt moden, gentaget Ostwald, og det er alt. Det er jo netop ulykken, at den slags »realister« viger for moden, mens Engels for eksempel *tilegnede sig det for ham nye udtryk* energi og begyndte at bruge det i 1885 (forord til 2. udgave af »Anti-Dühring«) og i 1888 (»L. Feuerbach«); men han benyttede det på lige fod med begreberne »kraft« og »bevægelse«, afvekslende med disse. Dermed var Engels i stand til at berige sin *materialisme*, idet han tilegnede sig den nye terminologi. »Realisterne« og de øvrige rode-mikler bemærkede ikke forskellen mellem materialisme og energetik, da de overtog det nye udtryk.

Engels sagde, at Marx forvandlede socialismen fra utopi til videnskab¹⁰¹, men det er ikke nok for Suvorov. Det lyder stærkere, hvis vi *yderligere skelner mellem videnskab* (men var der nogen social videnskab før Marx?) *og teori* – det gør ikke noget, at denne skelnen er meningsløs!

»... ved at fastslå grundloven for den sociale dynamik, i kraft af hvilken evolutionen af produktivkræfterne er det bestemmende princip for hele den økonomiske og samfundsmæssige udvikling. Men til udviklingen af produktivkræfterne svarer en vækst i arbejdets produktivitet, en relativ sænkning i forbruget af og styring i akkumuleringen af energi...« (se engang, hvor frugtbar den »real-monistiske filosofi« er: der er givet en ny, energetisk begrundelse for marxismen!) ... »dette er et økonomisk princip. Således lagde Marx princippet om kræfternes økonomi til grund for den sociale teori...«.

Dette »således« er i sandhed mageløst! *Eftersom* der hos Marx er en politisk økonomi, *så* lad os i den anledning tygge drøv på *ordet* »økonomi«, idet vi kalder produkterne af drøvtyggeriet for den »real-monistiske filosofi«!

Nej, Marx lagde ikke noget som helst princip om kræfternes økonomi til grund for sin teori. Det er nonsens, der er udspekuleret af folk, som ikke kan sove om natten for Eugen Dührings laurbær. Marx gav en fuldstændig præcis definition af begrebet produktivkræfternes vækst og studerede denne væksts konkrete proces. Men Suvorov har udtænkt sig et nyt lille ord til benævnelse af det af Marx analyserede begreb, og han har udtænkt det meget uheldigt og dermed kun bragt forvirring i sagen. For hvad betyder »kræfternes økonomi«, hvordan skal man måle den, hvordan skal man anvende dette begreb, hvilke præcise og bestemte kendsgerninger indgår i det – alt det har Suvorov ikke forklaret, for det er ren forvirring. Hør videre:

»... Denne lov om social økonomi er ikke blot et princip for den sociale videnskabs indre enhed« (forstår De noget som helst af dette, kære læser?), »men også bindeleddet mellem den sociale teori og den almene teori for væren« (294).

Jaså, jaså. »Den almene teori for væren« er på ny opdaget af S. Suvorov, efter at talrige repræsentanter for den filosofiske skolastik allerede har opdaget den mange gange i de forskellige former. Lad os lykønske de russiske machister til den nye »almene teori for væren«! Vi vil håbe, at de vil hellige deres næste kollektive værk helt og fuldt til en begrundelse og udvikling af denne store opdagelse!

Hvilken slags fremstilling af Marx' teori, man får hos vor repræsentant for den realistiske eller real-monistiske filosofi, fremgår af følgende eksempel.

»I det store og hele danner menneskenes produktivkræfter en genetisk gradation« (Ufl) »og består af deres arbejdsenergi, af underlagte elementarkræfter, af den gennem kulturen forandrede natur og arbejdsredskaberne, der udgør produktionsteknikken ... I forhold til arbejdsprocessen udfylder disse kræfter en rent økonomisk funktion; de sparer arbejdsenergi og højner produktiviteten af forbruget deraf« (298).

Produktivkræfterne udfylder en økonomisk funktion i forhold til arbejdsprocessen! Det er det samme, som hvis man ville sige: livskrafterne udfylder en livsfunktion i forhold til livsprocessen. Det er ikke en fremstilling af Marx, men en forurening af marxismen med utroligt ords-karn.

Det er umuligt at opregne alt dette skarn i Suvorovs artikel.

»Klassens socialisering kommer til udtryk i dens voksende kollektive magt både over menneskene og over deres ejendom« (313) ... »Klassekampen tager sigte på at oprette ligevægtsformer mellem de sociale kræfter« (322)...

Social splid, fjendskab og kamp er i sit væsen negative, samfundsfjendtlige foreteelser.

»Det sociale fremskridt er i sit grundindhold vækst i det samfundsmæssige, i den sociale forbundethed mellem mennesker« (328).

Man kan fylde hele bind med sådanne samlinger af platheder – og repræsentanter for den borgerlige sociologi gør det da også, men at udgive dette for marxismens filosofi – det er topmålet. Hvis Suvorovs artikel havde været et forsøg på at popularisere marxismen, så burde man ikke dømme den alt for strengt; enhver ville indrømme, at forfatterens hensigter var gode nok, men at forsøget var helt igennem mislykket, og nok med det. Men når gruppen af machister disker noget sådant op for os under benævnelsen »Den sociale filosofis grundlag«, når vi ser de samme metoder til »udvikling« af marxismen i Bogdanovs filosofiske skrifter, så kommer man uundgåeligt til den slutning, at der er en uadskillelig forbindelse mellem den reaktionære erkendelsesteori og de reaktionære anstrengelser i sociologien.

4. Partier i filosofien og filosofiske dumme-petere

Tilbage har vi nu at betragte spørgsmålet om machismens forhold til religionen. Men dette fører videre til spørgsmålet, om der over-

hovedet findes partier i filosofien og hvilken betydning partiløshed i filosofien har.

Hele den forudgående fremstilling igennem, i hvert af de erkendelsesteoretiske spørgsmål, vi har berørt, i hvert af de filosofiske spørgsmål, den nye fysik har rejst, har vi kunnet følge kampen mellem *materialisme* og *idealisme*. Bag dyngen af nye terminologiske spidsfindigheder, bag den lærde skolastiks skarn har vi altid og uden undtagelse fundet *to* hovedlinjer, *to* hovedretninger i løsningen af filosofiske spørgsmål. Skal man tage naturen, materien, det fysiske, den ydre verden som det primære – og betragte bevidstheden, ånden, sanseindtrykket (erfaringen efter den i vor tid *udbredte* terminologi), det psykiske o.s.v. som det sekundære; det er det grundspørgsmål, der i *virkeligheden* fortsat deler filosofferne i *to store lejre*. Kilden til tusinder og atter tusinder af fejl og til forvirringen på dette område er netop, at man bag skallen af termini, definitioner, skolastiske forskruetheder og spidsfindige ord *overser* disse *to* grundtendenser (Bogdanov for eksempel ønsker ikke at indrømme sin idealisme, fordi han jo i stedet for de angiveligt »metafysiske« begreber: »natur« og »ånd« har taget de erfaringsmæssige, nemlig: det fysiske og det psykiske. Det er et lille ord, han har ændret!)

Marx' og Engels' genialitet består netop i, at de gennem en meget lang periode, *næsten et halvt århundrede*, udviklede materialismen, førte den ene af filosofiens grundretninger fremad, ikke stampede på stedet i gentagelser over for allerede løste erkendelsesteoretiske spørgsmål, men konsekvent gennemførte – og viste, *hvordan* man må gennemføre – den *selvsamme* materialisme på samfundsvidenskabernes område, og skånselsløst muggede ud blandt tåbelighederne, den opblæst prætentiose galimatias, de tallose forsøg på at »opdage« en »ny« linje i filosofien, opfinde en »ny« retning o.s.v. Det, Marx og Engels i hele deres virksomhed forfulgte og ubønhørligt bekæmpede, var den ordmæssige karakter af sådanne forsøg, det skolastiske spil med nye filosofiske »ismer«, tilsløringen af det væsentlige i problemerne med forskruede spidsfindigheder, den manglende evne til at forstå og klart fremstille kampen mellem de *to* erkendelsesteoretiske grundretninger.

Vi sagde: næsten et halvt århundrede. I virkeligheden var det allerede i 1843, da Marx endnu kun var ved at blive til Marx, d. v. s. til grundlæggeren af socialismen som videnskab, grundlæggeren af den *moderne materialisme*, som er umådeligt rigere i indhold og af en helt anderledes konsekvens end alle tidligere former for mate-

rialisme, – allerede på den tid påpegede Marx med beundringsværdig klarhed grundlinjerne i filosofien. K. Grün anfører et brev fra Marx til Feuerbach af 20. oktober 1843¹⁰², hvor Marx indbyder Feuerbach til at skrive en artikel i »Deutsch-Französische Jahrbücher«¹⁰³ mod Schelling. Denne Schelling er en vindbøjtel, skriver Marx, med hans krav på at ville favne og overgå alle tidligere filosofiske retninger.

»Til de franske romantikere og mystikere siger Schelling: jeg er foreningen af filosofi og teologi; til de franske materialister: jeg er foreningen af kød og idé; til de franske skeptikere: jeg er ødelæggeren af dogmatikken«*.

At »skeptikerne«, enten de kalder sig humeister eller kantianere (eller machister, i det 20. århundrede), råber op mod »dogmatik« både i materialisme og i idealisme, så Marx allerede dengang, og uden at lade sig vildlede af noget af de tusinde elendige filosofiske småsystemer formåede han gennem Feuerbach at slå direkte ind på den materialistiske vej, rettet imod idealismen. Tredive år senere, i efterskriften til andet oplag af første bind af »Kapitalen«, stiller Marx lige så klart og tydeligt *sin materialisme* op i modsætning til den Hegel'ske, d.v.s. den mest konsekvente, mest udviklede *idealisme*, han afviser med foragt Comtes »positivisme« og hænger de samtidige filosoffer, der bilder sig ind, at de har tilintetgjort Hegel, mens de i virkeligheden er vendt tilbage til en gentagelse af Kants og Humes før-hegelske fejl, ud som ynkelige epigoner¹⁰⁴. I et brev til Kugelman af 27. juni 1870 behandler Marx »Büchner, Lange, Dühring, Fechner o.s.v.« lige så foragteligt, fordi de ikke har været i stand til at forstå Hegels dialektik og indtager en ringeagtende holdning til den**. Tag endelig de forskellige filosofiske bemærkninger af Marx i »Kapitalen« og andre værker, – og man vil se det *uforanderlige* grundmotiv: forsvar af *materialismen* og foragtelig spot mod enhver tilsløring, enhver forvirring, ethvert tilbage tog til idealismen. Om de grundlæggende modsætninger mellem disse to retninger drejer *alle* Marx' filosofiske bemærkninger sig – ud fra professorfilosofiens synspunkt består deres mangel netop i denne »snæverhed« og »ensidighed«. I virkeligheden består Marx' meget store fortjeneste netop i denne vilje til at skære igennem de

*Karl Grün: »Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung«, I. Bd., Lpz., 1874, s. 361.

**Om positivisten Beesley siger Marx i et brev af 13. december 1870: »Professor Beesley er comtist og er som sådan forpligtet til at gøre alle mulige cratchets (griller) gældende«¹⁰⁵. Sammenlign dette med Engels' vurdering i 1892 af positivisternes à la Huxley¹⁰⁶.

vanskabte projekter om at forsone materialismen og idealismen, så han i stedet kunne gå *fremad* ad en skarpt aftegnat filosofisk vej.

Helt i Marx' ånd og i snævert samarbejde med ham stiller Engels i alle sine filosofiske værker kort og klart den materialistiske og den idealistiske linje op mod hinanden i *alle* spørgsmål uden hverken i 1878, 1888 eller 1892¹⁰⁷ at tage de evindelige bestræbelser på at »overskride« materialismens og idealismens »ensidighed«, på at forkynde en *ny* linje, en eller anden »positivisme«, »realisme« eller anden professorcharlatanisme, alvorligt. Engels førte hele kampen med Dühring *fuldstændigt* under parolen om konsekvent gennemførelse af materialismen, idet han anklagede materialisten Dühring for at oversmøre sagens væsen med ord, for fraser, for betragtningsmåder, som betød koncessioner til idealismen eller overgang til dens positioner. Enten helt igennem konsekvent materialisme eller den filosofiske idealismes løgn og forvirring – det er den problemstilling, som findes i *hver eneste paragraf* i »Anti-Dühring«, og kun folk med hjerner, der allerede er anløbet af reaktionær professorfilosofi, kan have undgået at bemærke det. Og lige til 1894, da Engels skrev det sidste forord til sin på ny gennemsete og for sidste gang supplerede »Anti-Dühring«, vedblev han, der stadig fulgte med i den nye filosofi og den nye naturvidenskab, med sin hidtidige energi at hævde sin klare og faste position og muge ud efter de nye systemer og småsystemer.

At Engels fulgte med i den nye filosofi, ses af »Ludwig Feuerbach«. I forordet i 1888 tales der endog om et sådant fænomen som den klassiske tyske filosofis renæssance i England og i Skandinavien, men over for den herskende nykantianisme og humeisme har Engels (såvel i forordet som i bogens tekst) kun ord af dybeste foragt tilovers. Det er aldeles klart, at Engels over for den tyske og engelske *mod*filosofis gentagelse af kantianismens og hume'ismens gamle, før-hegel'ske fejl, endog var parat til at vente noget godt *af vendingen* (i England og i Skandinavien) til Hegel¹⁰⁸, idet han håbede, at den store idealist og dialektiker ville hjælpe til at gennemskue de småtskårne idealistiske og metafysiske forvildelser.

Uden at inklade sig på betragtninger over det enorme antal afskygninger af nykantianisme i Tyskland og hume'isme i England afviser Engels *på forhånd* deres principielle afvigelse fra materialismen. Engels erklærer den samlede retning i de to skoler for »*et videnskabeligt tilbageskridt*«. Og hvorledes vurderer han den ifølge gængs terminologi utvivlsomt »positivistiske«, utvivlsomt

»realistiske« tendens hos disse nykantianere og humeister, blandt hvilke han for eksempel sikkert har kendt Huxley? Engels erklærer denne »positivisme« og denne »realisme«, som har forført og stadig forfører talløse rodehoveder, for *i bedste fald at være en filisteragtig metode til indsmugling af materialisme*, alt imens man officielt skældte ud på den og tog afstand fra den!¹⁰⁹. Det er nok blot en smule at overveje en *sådan* vurdering af Th. Huxley, den største naturforsker og uden sammenligning en mere realistisk realist og mere positiv positivist end Mach, Avenarius og co. – for at forstå med hvilken foragt Engels i dag ville have behandlet en håndfuld marxisters begejstring for den »nyeste positivisme« eller »nyeste realisme« o.s.v.

Marx og Engels var fra først til sidst partitagende i filosofien, de forstod at påpege fravigelserne fra materialismen og eftergivenheden over for idealismen og fideismen i alle hånde »nyeste« retninger. Derfor var det *udelukkende* ud fra synspunktet om konsekvent gennemførelse af materialismen, at de vurderede Huxley. Derfor bebrejdede de Feuerbach, at han ikke førte materialismen igennem til bunds – at han rykkede tilbage fra materialismen på grund af enkelte materialisters fejl, – at han bekæmpede religionen med det formål at forny den eller komponere en ny religion, – at han i sociologien ikke var i stand til at frigøre sig fra den idealistiske frase og blive materialist.

Og J. Dietzgen værdsatte i fuld udstrækning denne største og mest værdifulde tradition hos sine lærere og han overtog den, hvilke enkeltfejl han så begik i fremstillingen af den dialektiske materialisme. J. Dietzgen har syndet meget med sine kluntede fravigelser fra materialismen, men han forsøgte aldrig principielt at afsondre sig fra den, at hejse en »ny« fane; i det afgørende øjeblik erklærede han altid fast og kategorisk: Jeg er materialist, vor filosofi er materialistisk.

»Af alle partier«, sagde vor Josef Dietzgen med rette, »er partiet i midten det afskyeligste ... Ligesom partierne i politik mere og mere grupperer sig i kun to lejre ... således deler også videnskaben sig i to generalklasser (Generalklassen): i metafysikere dør og i fysikere eller materialister her*. Mellemeleddene og de kompromissyge kvaksalvere af alle hånde benævnelser, spiritualister, sensualister o.s.v. o.s.v. falder i vandet under-

*Også her er der et kluntet, upræcist udtryk: i stedet for »metafysikere« burde der være sagt »idealister«. J. Dietzgen stiller selv andre steder metafysikerne op i modsætning til dialektikerne.

vejs. Vi styrer mod bestemthed og klarhed. De reaktionære retræteblæsere (Retraitebläser) kalder sig idealister*, og materialister skal alle de hedde, der finder sig kaldet til at frigøre det menneskelige intellekt fra det metafysiske trylleri ... Sammenligner vi de to partier med det faste og det flydende, da ligger det grødagtige i midten**.«

Rigtigt! »Realister« og deslige, deriblandt også »positivister«, machister o.s.v., det er altsammen jammerlig grød, det foragtelige *midterparti* i filosofien, som i hvert eneste spørgsmål roder den materialistiske og den idealistiske retning sammen. Forsøgene på at springe ud af disse to grundretninger i filosofien rummer intet andet end »kompromissygt kvaksalveri«.

At den idealistiske filosofis »videnskabelige præstevælde« kun er forstuen til det direkte præstevælde, er der ikke skygge af tvivl om hos J. Dietzgen. »Det videnskabelige præstevælde«, skrev han, »forsøger alvorligt at yde det religiøse bistand« (1. c. 51). »Fortrinsvis udgør erkendelsesteoriens område, misforståelsen af den menneskelige ånd en sådan lusegrube (Lausgrube)«, hvori begge de to former for præstevælde »lægger deres æg«. »Diplomerede lakajer« med talemåder om »ideale goder«, der »bedriver folkefordummelse med en forskruet (geschraubten) idealisme« – sådan står filosofi-professorerne for J. Dietzgen. »Som den gode gud har sin antipode i djævelen, således har katederpræsten (Kathederpfaff) sit modstykke i materialisten«. Materialismens erkendelsesteori er »et universåbningen mod den religiøse tro« (55) – og ikke blot mod »præsternes notoriske, udformede, almindelige religion, men også mod de omtågede (benebelter) idealisters reneste og mest ophøjede professorreligion« (58).

I sammenligning med de fritænkeriske professorers »halvhed« var Dietzgen rede til at foretrække den »gamle, religiøse ærbarhed« (60) – dér »er der system, dér er hele mennesker, der ikke river teori og praksis fra hinanden«.

»Filosofien er ingen videnskab, men et beskyttelsesmiddel mod socialdemokratiet« (107) – for de herrer professorer. »De, der kalder sig filosoffer, professorer eller privatdocenter drukner alle trods det tilsyneladende fritænkeri mere eller mindre i overtro, i mystik ... og udgør over for socialdemokratiet en eneste ... reaktionær masse« (108). »For nu at følge den rette vej, upåvirket af religiøs og filosofisk dumhed (Welsch), må

* Læg mærke til, at J. Dietzgen allerede har forbedret sig og *mere præcist* har forklaret hvilket parti, der er materialismens fjender.

** Se artiklen: »Den socialdemokratiske filosofi«, skrevet i 1876. »Kleinere philosophische Schriften«, 1903, s. 135.

man studere de urigtige vejes urigtige vej (der Holzweg der Holzwege) – filosofien« (103).

Og betragt nu ud fra partisynspunkter i filosofien Mach og Avenarius og deres skole. Oh, disse herrer *roses sig selv* for deres *partiløshed*, og hvis de har en antipode, da er det kun en og *kun ... materialisten*. Gennem *alle* machisters *samlige* skrifter går som en rød tråd kravet på at »løfte sig op over« materialismen og idealismen, at overvinde denne »forældede« modstilling, men *i virkeligheden* glider hele dette selskab *hvert eneste minut* ud i idealismen og fører en uophørlig og ufravigelig kamp mod materialismen. En Avenarius' raffinerede erkendelsesteoretiske hjernespid er ganske vist et professorpåfund, et forsøg på at grundlægge »sin egen« filosofiske sekt, men *i virkeligheden*, i ideernes og retningernes almene kampsituation i det moderne samfund er disse erkendelsesteoretiske spindsfindigheders *objektive* rolle en og kun en: at bane vej for idealisme og fideisme, at yde dem tro tjeneste. Det er faktisk ingen tilfældighed, at både de engelske spiritualister af typen Ward, de franske nykriticister, der roses Mach for hans kamp mod materialismen, og de tyske immanensfilosoffer klamrer sig til den lille skole af empiriokritikere! J. Dietzgens formulering: »fideismens diplomerede lakajer« rammer Mach, Avenarius og hele deres skole lige i øjet*.

Ulykken for de russiske machister, der havde tænkt sig at »forsone« machismen med marxismen, består netop i, at de først skænkede de reaktionære filosofiprofessorer tillid, og så troskyldigt gled ud ad skråplanet. Metoderne, der anvendes til de forskellige forsøg på at udvikle og supplere Marx var ikke meget snedige. Man gennemlæser Ostwald, man tror på Ostwald, man genfortæller Ost-

* Endnu et eksempel på, hvordan vidtudbredte strømninger i den reaktionære borgerlige filosofi faktisk udnytter machismen. Vel nok den »sidste mode« i den allernyeste amerikanske filosofi er »pragmatismen« (af det græske ord pragma – sag, handling; handlingsfilosofien)¹¹⁰. Der tales sikkert mest om pragmatismen i de filosofiske tidsskrifter. Pragmatismen forhåner metafysikken og materialismen og idealismen, lovpriser erfaringen og kun erfaringen, anerkender praksis som eneste kriterium, påberåber sig de positivistiske strømninger i det hele taget, *støtter sig specielt til Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem*, til, at videnskaben ikke er en »absolut kopi af realiteten«, og ... udleder velbeholdent af alt dette en gud til praktiske formål, kun til praksis, uden nogen metafysik, uden på nogen måde at gå ud over erfaringens grænser (se *William James*. »Pragmatism. A new name for some old ways of thinking«, N. Y. and L., 1907, s. 57 og 106 i særdeleshed). Forskellene mellem machismen og pragmatismen er lige så ubetydelige og tienderangs set ud fra materialismens synspunkt som forskellene mellem empiriokriticismen og empiriomonismen. Sammenlign blot den Bogdanov'ske og den pragmatistiske definition af sandheden: »sandheden er for pragmatisten et slægtsbegreb for enhver art af bestemte arbejdsverdier (working-values) i erfaringen« (ib. s. 68).

wald, og man kalder dette marxisme. Man gennemlæser Mach, man tror på Mach, man genfortæller Mach, og man kalder dette marxisme. Man gennemlæser Poincaré, man tror på Poincaré, man genfortæller Poincaré, og man kalder dette marxisme! Men så snart det drejer sig om filosofien, *kan man ikke stole på et eneste ord hos en eneste* af disse professorer, der er i stand til at levere de værdifuldeste værker inden for kemiens historie og fysikkens specialområder. Hvorfor? Af samme grund, som gør, at man *ikke* må stole på *et eneste ord hos en eneste* professor i nationaløkonomi, så snart det drejer sig om den politiske økonomis almene teori, selv om han er i stand til at levere de værdifuldeste værker på den faktiske specialforsknings område. For denne er en lige så *partipræget* videnskab i det moderne samfund som *erkendelsesteorien*. I det store og hele er økonomiprofessorerne ikke andet end kapitalistklassens lærde bydreng og filosofiprofessorerne teologernes lærde bydreng.

Marxisternes opgave består i begge tilfælde i at forstå at tilegne sig og bearbejde de landvindinger, som gøres af disse »bydreng« (man kan for eksempel ikke tage et skridt på et område som udforskningen af de nye økonomiske fænomener uden at benytte sig af disse bydrenge værker) – men også at *forstå* at hugge deres reaktionære tendens af, forstå at føre *sin egen* linje igennem og bekæmpe *hele den linje*, der følges af de kræfter og klasser, der er os fjendtlige. Det er netop det, vore machister ikke forstod, når de *slavisk* fulgte den reaktionære professorfilosofi. »Måske tager vi fejl, men vi søger«, – skrev Lunatjarskij på »Essays«-forfatterens vegne. – *I søger ikke, men man søger jer*, det er ulykken! Det er ikke jer, der med jeres, d.v.s. marxistiske (for I ønsker jo at være marxister) synspunkt tager fat på hver vending i den borgerlig-filosofiske mode, men denne mode tager fat på jer, pånøder jer sine nye falsknerier, i dag à la Ostwald, i morgen à la Mach, i overmorgen à la Poincaré. De tåbelige »teoretiske underfundigheder« (med »energetik«, med »elementer«, »introjektioner« o.s.v.), som I naivt tror på, forbliver ganske vist inden for en snæver, lille bitte miniature-skoles grænser, men den idémæssige og *samfundsmæssige tendens* af disse underfundigheder opfanges straks af Ward'erne, nykriticisterne, immanensfilosofferne, Lopatin'erne, pragmatisterne og *yder deres tjeneste*. Begejstringen for empiriokriticismen og den »fysiske« idealisme går lige så hurtigt over som begejstringen for nykantianismen og den »fysiologiske« idealisme, men fideismen tager sin fangst af hver sådan begejstringsbølge, og på tusinder af

måder ændrer den sine kneb for at fremme den filosofiske idealisme.

Forholdet til religionen og forholdet til naturvidenskaben illustrerer på fremragende måde den borgerlige reaktions *faktiske* klasse-mæssige udnyttelse af empiriokriticismen.

Tag det første spørgsmål. Tror man mon, at det er en tilfældighed, når Lunatjarskij i det kollektive værk *mod* marxismens filosofi får svunget sig op til »guddommeliggørelse af de højeste menneskelige potenser«, til »religiøs ateisme«* o.s.v.? Hvis man formoder det, skyldes det udelukkende, at de russiske machister har oplyst offentligheden forkert om *hele* den machistiske strømning i Europa og om denne strømnings holdning til religionen. Ikke blot er der intet i den, der minder om Marx', Engels', J. Dietzgens eller endog Feuerbachs holdning, men der er *lige det modsatte*, begyndende med Petzoldts erklæring: empiriokriticismen »strider hverken mod teismen eller mod ateismen« (»Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung«, I, 351) eller Machs – »religiøse meninger er en privatsag« (fr. overs., s. 434) og endende med den *direkte fideisme*, den utilsløret *sorte reaktion* både hos Cornelius, der skamroser Mach og selv skamroses af Mach, og hos Carus og hos alle immanensfilosofferne. En *filosofs* neutralitet i dette spørgsmål *er allerede* lakajtjeneste for fideismen, men længere end til neutralitet driver Mach og Avenarius det ikke og kan de i kraft af deres erkendelsesteoris udgangspunkter heller ikke gøre det.

Så snart man bestrider den objektive realitet, der er os givet i sansindtrykket, har man allerede mistet ethvert våben mod fideismen, for så er man allerede gledet over til agnosticisme eller subjektivism, og det er alt, hvad der behøves. Hvis den sanselige verden er en objektiv realitet, da er døren lukket for enhver anden »realitet« eller pseudorealitet (husk på, at Basarov troede på immanensfilosoffernes »realisme«, der erklærede gud for at være et »realt begreb«). Hvis verden er materie i bevægelse, så kan og må man studere den i det uendelige og i de uendeligt komplicerede og detaljerede fænomener og forgreninger af *denne* bevægelse, af bevægelsen af *denne* materie, men uden for den, uden for den »fysiske«, ydre verden, som alle og enhver kender, kan der ikke være noget. Fjendskab mod materialismen, laviner af bagvaskelse mod

* »Essays«, s. 157, 159. I SAGRANITNJAJA GASETA¹¹¹ taler den samme forfatter om »den videnskabelige socialisme i dens religiøse betydning« (nr. 3, s. 5), og i »OBRASOVANIJJE«¹¹², 1908, nr. 1 s. 164 skriver han direkte: »Allerede længe har en ny religion modnet sig i mig ...«.

materialisterne – alt det hører til dagens orden i det civiliserede og demokratiske Europa. Alt dette fortsætter den dag i dag. Alt dette *skjules* for offentligheden af de russiske machister, der *ikke en eneste gang* blot har gjort forsøg på at sammenligne Machs, Avenarius', Petzoldt og co.'s udfald mod materialismen med Feuerbachs, Marx', Engels' og J. Dietzgens erklæringer for materialismen.

Men denne »dækken over« Machs og Avenarius' holdning til fideismen hjælper ikke noget. Kendsgernerne taler for sig selv. Ingen anstrengelser i verden kan befri disse reaktionære professorer fra den skampæl, hvortil de er naglet af Wards, nykriticisternes, Schuppes, Schubert-Solderns, Leclairs, pragmatisternes o.s.v. omfavnelser. Og de netop nævnte personers indflydelse som filosoffer og professorer, udbredelsen af deres ideer i det »dannede« d.v.s. borgerlige, publikum, den speciallitteratur, de har frembragt, er ti gange så bred og rig som Machs og Avenarius' specielle småskole. Denne småskole tjener det, den skal. Småskolen udnyttes, som den skal.

De skændigheder, som Lunatjarskij er sunket ned til, udgør ingen undtagelse, men er afkom af empiriokriticismen, både den russiske og den tyske. Man kan ikke forsvare dem med forfatterens »gode hensigter« og den »særlige mening« med hans ord: havde denne mening været den direkte og sædvanlige, d.v.s. den umiddelbart fideistiske, ville vi overhovedet ikke have indladt os på diskussion med forfatteren, for der ville da sikkert ikke have været en eneste marxist, for hvem den slags erklæringer *ikke* ville have stillet Anatolij Lunatjarskij *helt* på linje med Peter Struve. Når dette ikke er tilfældet (og det er *endnu* ikke tilfældet), så skyldes det udelukkende, at vi ser den »særlige« mening og kæmper, *så længe der endnu er grundlag* for en kammeratlig kamp. Det skændige i Lunatjarskijs erklæringer ligger jo netop i, at han *kunne* forbinde dem med sine »gode« hensigter. Det slemme ved hans »teori« ligger jo netop i, at den tillader *sådanne* midler eller *sådanne* konklusioner til virkeliggørelse af de ædle hensigter. Ulykken er jo netop, at de »ædle« hensigter *i bedste fald* forbliver et subjektivt anliggende for en Karp, Pjotr, Sidor, mens *den samfundsmæssige betydning* af sådanne erklæringer er ubetinget og ubestridelig og ikke kan af svækkes af nogen forbehold og forklaringer.

Man må være blind for ikke at se det idémæssige slægtskab mellem Lunatjarskijs »guddommeliggørelse af de højeste menneskelige potenser« og Bogdanovs »universelle substitution« af det psykiske for hele den fysiske natur. Det er en og samme tanke, i det ene

tilfælde fortrinsvis udtrykt ud fra et æstetisk synspunkt, i det andet ud fra et erkendelsesteoretisk. »Substitutionen« *guddommeliggør jo allerede stiltiende* og fra en anden side »de højeste menneskelige potenser«, idet den løsriver det »psykiske« fra mennesket og substituerer det umådeligt udvidede, abstrakte, guddommeligt-døde, »psykiske i det hele taget« for *hele den fysiske natur*. Og hvad med Jusjkevitjs »Logos«, der føres ind »i det givnes irrationelle strøm«?

Ræk fanden den lille finger, og han tager hele hånden. Vore machister er kommet i kløerne på idealismen, d.v.s. en afsvækket, raffineret fideisme, og det gjorde de fra det øjeblik, da de ikke tog »sansendtrykket« som et billede af den ydre verden, men som et særligt »element«. Ingens sansendtryk, ingens psyke, ingens ånd, ingens vilje – det er hvor man uundgåeligt havner, hvis man ikke anerkender den materialistiske teori om den menneskelige bevidstheds *genspejling* af den objektivt-reale ydre verden.

5. Ernst Haeckel og Ernst Mach

Lad os nu se på forholdet mellem machismen som *filosofisk strømning* og naturvidenskaben. Hele machismen *kæmper* fra begyndelsen til enden mod naturvidenskabens »metafysik«, idet den bruger denne benævnelse for den *naturvidenskabelige materialisme*, d.v.s. den spontane, uerkendte, uudformede, filosofisk ubevidste overbevisning hos det overvældende flertal af naturforskerne om den ydre verdens objektive realitet, der genspejles af vor bevidsthed. Og vore machister fortier hyklerisk denne *kendsgerning*, idet de tilslører eller forvirrer den *uadskillelige* forbindelse mellem naturforskernes spontane materialisme og den *filosofiske materialisme* som en retning, der har været kendt i umindelige tider og hundreder af gange er blevet bekræftet af Marx og Engels.

Tag Avenarius. Allerede i sit første værk: »Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses«, der udkom i 1876, bekæmper han naturvidenskabens metafysik*, d.v.s. den naturvidenskabelige materialisme, og han bekæmper den, som han selv indrømmede i 1891 (dog uden at »korrigere« sine synspunkter!) ud fra den erkendelsesteoretiske idealismes synspunkt.

Tag Mach. Han har ufravigeligt siden 1872, eller endda endnu tidligere, og til 1906 bekæmpet naturvidenskabens metafysik, idet han imidlertid har samvittighedsfuldhed nok til at indrømme, at for

* §§ 79, 114 og andre.

og med ham er »en hel række filosoffer« (deriblandt immanensfilosofferne), men »meget få naturforskere« (Analyse der Empfindungen«, s. 9). I 1906 indrømmer Mach også ærligt, at »de fleste naturforskere plejer materialismen« (»Erkenntnis und Irrtum«, 2. udg., s. 4).

Tag Petzoldt. I 1900 proklamerer han, at »naturvidenskaberne helt igennem (ganz und gar) er gennemsyret af metafysik«. »Deres erfaring må først renses« (»Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung«, Bd. I, s. 343). Vi ved, at Avenarius og Petzoldt »renser« erfaringen for enhver anerkendelse af den objektive realitet, der er givet os i sanseindtrykket. I 1904 erklærer Petzoldt:

»Den moderne naturforskers mekanistiske verdensanskuelse er i det væsentlige ikke bedre end de gamle inderes«. »Om verden bæres af en fabel-elefant eller en lige så fabelagtig skare af – erkendelsesteoretisk reelt tænkte, altså ikke blot billedligt (bloss bildlich) anvendte – molekyler og atomer, er ligegyldigt« (Bd. Ü, s. 176).

Tag Willy – den eneste blandt machisterne, der er så anstændig, at han skammer sig over slægtskabet med immanensfilosofferne – også han erklærer i 1905:

»... Også naturvidenskaberne er i sidste instans i mange henseender en autoritet, vi må gøre os fri af« (»Gegen die Schulweisheit«, s. 158).

Det er jo altsammen den *rene obskurantisme*, den mest indgroede reaktion. At betragte atomer, molekyler, elektroner o.s.v. som en tilnærmelsesvis rigtig genspejling i vort hoved *af materiens objektive reale bevægelse*, det skulle være det samme som at tro på en elefant, der bærer hele verden! Det er forståeligt, at immanensfilosofferne med begge hænder har klamret sig til en sådan *obskurant* stadset op i modepositivistens narredragt. Der findes *ikke en eneste* immanensfilosof, som ikke med fråde om munden har kastet sig over naturvidenskabens »metafysik«, over naturforskernes »materialisme« *netop på grund af denne naturforskernes anerkendelse* af den objektive realitet af materien (og dens partikler), tiden, rummet, naturens lovmæssighed o.s.v. o.s.v. Længe før de nye opdagelser i fysikken, der gav stødet til den »fysiske idealisme«, kæmpede Leclair med støtte i Mach mod det »materialistiske grundtræk (Grundzug) i den moderne naturvidenskab« (overskriften på § 6 i »Der Realismus u.s.w.«*, 1879), Schubert-Soldern bekæmpede naturvidenskabens metafysik (overskriften til II kapitel i »Grund-

* »Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik«.

lagen einer Erkenntnistheorie«, 1884). søgte Rehmke at nedkæmpe den naturvidenskabelige »materialisme«, denne »*gadens metafysik*«... (»Philosophie und Kantianismus«, 1882), s. 17 o.s.v. o.s.v.

Og immanensfilosofferne drog med fuld ret *direkte og åbne* fideistiske konklusioner af denne *machistiske* idé om det »metafysiske« i den naturvidenskabelige materialisme. Hvis naturvidenskaben i sine teorier ikke tegner os den objektive realitet, men *kun* metaforer, symboler, former for menneskelig erfaring o.s.v., så er det absolut ubestrideligt, at menneskeheden har ret til på et andet område at skabe sig *ikke mindre* »reale« begreber for eksempel en gud og lign.

Naturforskeren Machs filosofi forholder sig til naturvidenskaben som den kristne Judas' kys til Kristus. På nøjagtig samme måde forråder Mach naturvidenskaben til fideismen, idet han i sagens væsen går over på den filosofiske idealismes side. Machs fornægtelse af den naturvidenskabelige materialisme er i alle henseender et reaktionært fænomen: Vi har set dette tilstrækkelig tydeligt under omtalen af de »fysiske idealisters« kamp mod *flertallet* af naturforskerne, der blev stående på den gamle filosofis standpunkt. Vi ser dette endnu tydeligere, hvis vi sammenligner den berømte naturforsker Ernst Haeckel med den (blandt reaktionære spidsborgere) berømte filosof Ernst Mach.

Den storm, der fremkaldtes i alle civiliserede lande af E. Haeckels »Welträtsel«, afslørede vidunderlig skarpt *partistandpunktet* i filosofien i det moderne samfund på den ene side og den virkelige samfundsmæssige betydning af materialismens kamp mod idealismen og agnosticismen på den anden side. De *hundredtusinder* af eksemplarer af bogen, øjeblikkelig oversat til alle sprog og udgivet i særlige billigudgaver, viste med al ønskelig tydelighed, at denne bog »er trængt ud i folket«, at der findes *masser* af læsere, som E. Haeckel straks drog over på sin side. Den populære bog blev til et våben i klassekampen. Professorer i filosofi og teologi i alverdens lande gav sig i tusind variationer til at håne og tilintetgøre Haeckel. Den berømte engelske fysiker Lodge tog sig for at forsvare gud mod Haeckel. Den russiske fysiker, hr. Khvolson, drog til Tyskland for der at udgive en nederdrægtig ærkereaktionær brochure mod Haeckel og forsikre de højst ærede herrer filistre om, at ikke al naturvidenskab nu står på den »naive realismes« standpunkt*. Der er ikke noget tal på de teologer, der er draget til felts mod Haeckel. Der findes ikke de rasende skældsord, som de officielle filosofiprofessorer ikke

* O. D. Khvolson: »Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot«, 1906. Sml. s. 80.

har tildænget ham med*. Det er morsomt at se, hvordan øjnene på disse mumier, der er udtørret i død skolastik – måske for første gang i deres liv – begynder at gløde og deres kinder rødmer af de ørefigner, som Ernst Haeckel har tildelt dem. Præsterne for den rene videnskab og den tilsyneladende mest abstrakte teori ligefrem stønner af raseri, og i hele dette brøl fra filosofiens store dyr (idealisten Paulsen, immanensfilosoffen Rehmke, kantianeren Adickes og de øvrige – herren må vide, hvad de nu alle hedder –) høre stydeligt et grundmotiv: mod naturvidenskabens »*metafysik*«, mod »dogmatismen«, mod »overdrivelsen af naturvidenskabens værdi og betydning«, mod »den naturvidenskabelige *materialisme*«. Han er materialist, han skal kanøfles, materialisten skal kanøfles, han bedrager publikum ved ikke direkte at kalde sig materialist – det er, hvad der især hensætter de højst ærede herrer professorer i raseri.

Og det særlig karakteristiske ved hele denne tragikomedie** er den omstændighed, at Haeckel selv *fornægter materialismen*, tager afstand fra denne benævnelse. Ydermere: ikke nok med at han ikke afviser enhver religion, men han udtænker sin egen religion (også noget i retning af Bulgakovs »ateistiske tro« eller Lunatjarskijs »religiøse ateisme«), idet han *principielt* forsvarede et forbund mellem religion og videnskab! Hvad drejer det sig da om? Hvilken »skæbningsvanger misforståelse« er det da, der har udløst hele denne ophidselse?

Sagen er, at E. Haeckels filosofiske naivitet, hans mangel på bestemte parti-mål, hans ønske om at tage hensyn til de herskende filister-fordomme mod materialismen, hans personlige forsoningstendenser og forslag vedrørende religionen – alt dette har så meget mere plastisk fremhævet den *almene ånd* i hans bog, *uudryddeligheden* af den naturvidenskabelige materialisme, dens *uforsonlighed* med *al* officiel professorfilosofi og teologi. Personlig ønsker Haeckel ikke at bryde med filistrene, men det, som han fremstiller med en så urokkelig naiv overbevisning, lader sig *absolut* ikke forsones med nogen som helst afskygning af den herskendefilosofiske idealisme. Alle disse afskygninger, fra en Hartmanns gro-

* *Heinrich Schmidts* brochure »Der Kampf um die »Welträtsel«« (Bonn, 1900) giver et ikke dårligt billede af filosofi- og teologiprofessorernes felttog mod Haeckel. Men denne brochure er på nuværende tidspunkt allerede stærkt forældet.

** Det tragiske element indførtes med mordforsøget på Haeckel i foråret i år (1908). Efter en række anonyme breve, der titulerede Haeckel med benævnelser som »hund«, »gudløs«, »abe« o.s.v., slyngede en ægte tysk mand en sten af imponerende størrelse ind i Haeckels arbejdsværelse i Jena.

vestereaktionære teorier til Petzoldts positivisme, der udgiver sig for at være den nyeste, progressive og fremskredne, eller Machs empiriokriticisme – *alle* er de enige om, at den naturvidenskabelige materialisme er »metafysik«, at anerkendelsen af den objektive realitet bag naturvidenskabens teorier og konklusioner er ensbetydende med den mest »naive realisme« og lign. Og hver side i Haeckels bog er netop *et slag i ansigtet* på denne »nedarvede« lære i *hele* professorfilosofien og teologien. En naturforsker, der ubetinget giver udtryk for de bestandigste, omend ikke fast udformede meninger, stemninger og tendenser hos det overvældende flertal af naturforskere i slutningen af 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet viste på en gang, let og simpelt, det, som professorfilosofien har forsøgt at skjule for offentligheden og for sig selv – nemlig at der findes et bolværk, der bliver stadig bredere og stærkere, og mod hvilket alle anstrengelser og krampagtige forsøg, der gøres af de tusind og én småskoler for filosofisk idealisme, positivisme, realisme, empiriokriticisme og øvrige konfusionismer sønderslås. Dette bolværk er den *naturvidenskabelige materialisme*. De »naive realisters« (d.v.s. hele menneskeheden) overbevisning om, at vore sanseindtryk er billeder af den objektive reale ydre verden, er den stadigt voksende og forstærkede overbevisning hos den store masse af naturforskere.

Grundlæggerne af de nye filosofiske småskoler, opfinderne af nye erkendelsesteoretiske »ismer« har tabt spillet – har tabt for altid og håbløst. De kan tumle med deres »originale« småsystemer, de kan forsøge på at underholde nogle beundrere med en interessant diskussion om, hvorvidt den empiriokritiske Bobtjinskij eller den empiriokritiske Dobtjinskij* først har sagt »Eh!«, de kan endda som »immanensfilosofferne« skabe en omfattende »speciel« litteratur; – alligevel vil forløbet af naturvidenskabens udvikling trods al dens vaklen og svingninger, trods al ubevidsthed i naturvidenskabsmændenes materialisme, trods begejstringen for moden »fysiologisk idealisme« i går eller for moden »fysisk idealisme« i dag, feje alle småsystemer og alle spidsfindigheder til side og atter og atter sætte den *naturvidenskabelige materialismes* »metafysik« i forgrunden.

Her en illustration af det sagte ved et eksempel fra Haeckel. I »Livets under« sammenligner forfatteren den monistiske og den

* Bobtjinskij og Dobtjinskij – skikkelser fra Gogols »Revisoren« (overs.).

Den monistiske erkendelsesteori:

3. Erkendelsen er et fysiologisk fænomen, hvis anatomiske organ er hjernen.
4. Den eneste del af den menneskelige hjerne, hvor erkendelsen kommer i stand, er et rumligt begrænset område i storhjernens bark, Phronema.
5. Phronemaen er en højst fuldkommen dynamomaskine, hvis enkelte dele, phroneterne, er sammensat af millioner af celler (phronetalceller). Som ved ethvert andet legemsorgan består også ved dette åndsorgan virksomheden (»ånden«) af det samlede resultat af funktionerne i de celler, som det er sammensat af.

Den dualistiske erkendelsesteori:

3. Erkendelsen er ikke et fysiologisk fænomen, men en rent åndelig proces.
4. Den del af den menneskelige hjerne, der tilsyneladende fungerer som organ for erkendelsen, er i virkeligheden kun det instrument, der frembringer den åndelige proces.
5. Phronemaen som fornuftens organ er *ikke* autonomt virksomt, men formidler gennem sine enkelte delorganer (phroneterne) og de celler, hvoraf den er sammensat, kun forbindelserne mellem den immaterielle ånd og den ydre verden. Den menneskelige fornuft er absolut forskellig fra de højere dyrs forstand og fra de lavere dyrs instinkt.

dualistiske erkendelsesteori; lad os anføre de mest interessante punkter i denne sammenstilling:

ser af dette typiske uddrag af Haeckels værk, at det ikke er en udredning af filosofiske spørgsmål, han befatter sig med, og at han ikke forstår at modstille den materialistiske og den idealistiske erkendelsesteori. Han er *spydig over for alle* idealistiske eller bredere: alle specielt filosofiske spidsfindigheder ud fra naturvidenskabens synspunkt, *idet han end ikke tillader den tanke*, at en anden erkendelsesteori end den *naturvidenskabelige materialismes* skulle være mulig. Han bespotter filosofferne ud fra materialistens synspunkt *uden selv at se*, at han står på materialistens standpunkt!

Filosoffernes magtesløse raseri mod denne almægtige materialisme er forståelig. Vi har tidligere citeret udtalelser af den »ægte russiske« Lopatin. Her er en udtalelse af hr. Rudolf Willy, den mest fremskredne »empiriokritiker« og uforsonlige fjende af idealismen (le ikke!):

– »Haeckels monisme er en meget broget blanding; han forbinder visse naturvidenskabelige love som loven om energiens bevarelse..., med visse skolastiske overleveringer som substansen og tingen-i-sig-selv til et kaotisk virvar« (»Gegen die Schulweisheit«, s. 128).

Hvad er det, der har bragt den højtærede »nyeste positivist« så-

dan i harnisk? Hvordan skulle han dog undlade at harmes, når han straks har forstået, at alle hans lærer Avenarius' store læresætninger - for eksempel at hjernen ikke er et tankeorgan, at sanseindtryk-kene ikke er billeder af den ydre verden, at materien (»substansen«) eller »tingen i sig selv« ikke er nogen objektiv realitet o.s.v. - ifølge Haeckels synspunkt er *det rene idealistiske kaudervælsk!*? Haeckel har ganske vist ikke sagt sådan, fordi han ikke befattede sig med filosofi og ikke kendte til »empiriokriticismen« *som sådan*. Men R. Willy kan ikke undgå at se, at Haeckels hundredtusinde læsere betyder hundredtusinde spytklatter mod Machs og Avenarius' *filosofi*. Og R. Willy tørrer sig af på forhånd - *som en Lopatin*. For *kernen* i hr. Lopatins og hr. Willys argumentation mod enhver materialisme i det hele taget og den naturvidenskabelige materialisme i særdeleshed er fuldstændig ens. For os marxister er forskellen mellem hr. Lopatin og hr. Willy, Petzoldt, Mach og co. ikke større end forskellen mellem en protestantisk og en katolsk teolog.

»Krigen« mod Haeckel *har vist*, at dette vort synspunkt er i overensstemmelse med den *objektive realitet*, d.v.s. det moderne samfunds klassenatur og dets idémæssige klassetendenser.

Her endnu et lille eksempel. Machisten Kleinpeter har oversat det i Amerika udbredte værk af Carl Snyder »Verdensbilledet ud fra den moderne naturvidenskabs synspunkt« (»Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft«. Lpz., 1905) fra engelsk til tysk. Dette værk giver en klar og populær fremstilling af en hel række af de nyeste opdagelser både i fysikken og på andre områder af naturvidenskaben. Men se til - machisten Kleinpeter har set sig foranlediget til at forsyne Snyder med et forord *med forbehold* som, at Snyders erkendelsesteori er »utilfredsstillende« (s. V). Hvad er der i vejen? Der er det i vejen, at Snyder ikke et eneste øjeblik tillader tvivl om, at verdensbilledet er et billede af, hvordan materien bevæger sig og hvordan »*materien tænker*«. I sit efterfølgende værk »Verdensmaskinen« (Lond. og N.Y., 1907; Carl Snyder »The World Machine«) siger Snyder med hentydning til, at hans bog er dediceret Demokrit fra Abdera, der levede omkring 460-360 f.K.:

»Man har ofte kaldt Demokrit for materialismens stamfader. Denne filosofiske skole er gået lidt af mode i vore dage; men det bør dog bemærkes, at alle de nyeste fremskridt for vore forestillinger om verden i virkeligheden er baseret på materialismens grundsætninger. De materialistiske grundsætninger er praktisk talt simpelthen *uundgåelige* (unescapable) i de naturvidenskabelige forskninger« (s. 140).

»Naturligvis kan man hvis man har lyst, sammen med den gode biskop Berkeley drømme over det tema, at det hele er en drøm. Med den bekvemmelighed, der kan være ved denne luftige idealismes kunststykke, findes der faktisk blandt os nogle få mennesker, der, hvordan de end tænker over omverdenens problem tvivler på, at de selv eksisterer. Der behøves imidlertid ikke nogen lang jagten efter *Jeg's* og *Ikke-jeg's* falske lys for at overbevise sig om, at i det ubevogtede øjeblik, hvor vi antager, at vi selv har en personlighed og et væsen, indlader vi hele den række af foreteelser, der strømmer til os gennem sansernes seks indgangsporte. Hypotesen om stjernetåger, teorien om lyset som æterbevægelse, atomteorien og alle lignende læresætninger kan erklæres for at være simpelt-hen bekvemme 'arbejdshypoteser'; men man bør minde om, at så længe disse læresætninger ikke er modbevist, er de mere eller mindre begrundet på samme måde som den hypotese, at et væsen som De, elskværdigste læser, kalder 'Dem selv', omhyggeligt læser disse linjer« (s. 31-32).

Forestil Dem machistens bitre lod, når hans raffinerede yndlingskonstruktioner, der reducerer naturvidenskabens kategorier til simple arbejdshypoteser, latterliggøres som rent vrøvl af naturvidenskabsmænd på begge sider Atlanten! Skal man så undres over, at Rudolf Willy i *året 1905* drager i felten mod Demokrit, som var det en levende fjende, og dermed på fremragende måde illustrerer *parti-tagningen i filosofien* og atter og atter afslører sin sande position i denne partikamp?

»Visselig«, skriver han, »havde Demokrit ingen bevidsthed om, at atomerne og det tomme rum kun er fiktive begreber, der kun udretter håndlangertjenester (blosse Handlangerdienste), og kun frister deres tilværelse af formålstjenlighedens nåde – så længe de viser sig brugbare. Så fri var Demokrit ikke; men heller ikke vore moderne naturforskere – på nogle få undtagelser nær – er det. Den gamle Demokrits tro er også vore naturforskere tro« (1. c. s. 57).

Der er grund nok til at geråde i fortvivlelse! Nu havde man på en helt »ny måde«, »empiriokritisk« bevist, at både rummet og atomerne er »arbejdshypoteser«, men så gør disse naturvidenskabsmænd sig lystige over denne *berkeleyanisme* og følger Haeckel! Vi er slet ikke idealister, det er bagvaskelse, vi bestræber os blot (sammen med idealisterne) på at modbevise Demokrits erkendelsesteoretiske linje, og det har vi allerede bestræbt os på i mere end 2000 år – og altsammen forgæves! For vor fører, Ernst Mach, er der nu kun tilbage at dedicere sit sidste værk, sit livs og sin filosofis resultater, »Erkenntnis und Irrtum«, til *Wilhelm Schuppe* og så i teksten vemodigt at bemærke, at de fleste naturvidenskabsmænd er materialister, og at »også vi« *sympatiserer* med Haeckel ... for »tankefrihedens« skyld« (s. 14).

Her har han rigtigt givet et billede af sig selv, denne ideolog for det reaktionære småborgerskab, der følger den ærkereaktionære W. Schuppe og »sympatiserer« med Haeckels tankefrihed. Sådan er de alle, disse humane filistre i Europa med deres frihedselskende sympatier og med deres idémæssige (og politiske og økonomiske) betagelse af Wilhelm Schuppe'rne*. Ikke at tage parti i filosofien betyder kun en ynkeligt maskeret lakajtjeneste for idealismen og fideismen.

Sammenlign til slut med, hvad Franz Mehring, en mand, der ikke blot ønsker, men også forstår at være marxist, udtaler om Haeckel. Allerede i slutningen af 1899, så snart »Welträtsel« var udkommet, påpegede Mehring straks, at

»Haeckels værk er i sine mindre gode såvel som i sine meget gode sider overordentligt egnet til at klare de i partiet åbenbart noget forvirrede meninger om, hvad det besidder såvel i kraft af den *historiske* materialisme som i kraft af den *historiske materialisme*«. **

Mangelen ved Haeckel er, at han ikke har nogen anelse om den *historiske* materialisme og svinger sig op til en hel række skrigende absurditeter både vedrørende politik og vedrørende en »monistisk religion« o.s.v. o.s.f. »Haeckel er materialist, men ikke *historisk*, kun naturvidenskabelig materialist« (samme sted).

»Den, der for alvor vil gribe denne manglende evne (for den naturvidenskabelige materialisme til at tale med om samfundsproblemerne), den, der vil lade sig gennemtrænge af den erkendelse, at den naturvidenskabelige materialisme må udvides til den historiske materialisme, hvis den virkelig skal være et uimodståeligt opryddende våben i menneskehedens befrielseskamp, han bør læse Haeckels bog.

Men han bør ikke blot læse den af den grund! Dens ualmindeligt svage side hænger uadskilleligt sammen med dens ualmindeligt stærke side, med den letfattede, klare fremstilling – der til syvende og sidst dog udgør den største og vigtigste del af bogen – som Haeckel giver af naturvidenskabernes udvikling i dette århundrede (1800-tallet) eller med andre ord af *den naturvidenskabelige materialismes sejrstog****.

* I sine bemærkninger mod machismen bekymrede Plekhanov sig ikke så meget om en tilbagevisning af Mach som om at tilføje den bolsjevikiske fraktion skade. Han er allerede blevet tilbørligt straffet for denne smålige og ynkelige udnyttelse af grundlæggende teoretiske meningsforskelle – med to bøger af machistiske mensjevikker¹¹³.

** Fr. Mehring: »Die Welträtsel«, »Neue Zeit«, 1899–1900, 18, 1, 418.

*** Fr. Mehring: »Die Welträtsel«, »Neue Zeit«, 1899–1900, 18, 1, 419.

AFSLUTNING

Marxisten må gå ud fra fire synspunkter i vurderingen af empiriokriticismen.

For det første og fremfor alt er det nødvendigt at sammenligne denne filosofis og den dialektiske materialismes teoretiske grundlag. En sådan sammenligning, som de tre første kapitler har været viet, viser *over hele linjen* i de erkendelsesteoretiske spørgsmål den *fuldkomne reaktionære karakter* af empiriokriticismen, der dækker over *idealismens og agnosticismens* gamle fejl med nye forbindelser, småord og spidsfindigheder. Kun hvis man er absolut uvidende om, hvad filosofisk materialisme overhovedet er, og om hvad Marx' og Engels' dialektiske metode er, kan man snakke om en »forening« af empiriokriticismen og marxismen.

For det andet er det nødvendigt at bestemme empiriokriticismens plads som en meget lille skole af fagfilosoffer blandt de øvrige filosofiske skoler i nutiden. Mach og Avenarius, hvis udgangspunkt var Kant, gik fra ham og ikke til materialismen, men baglæns, til Hume og Berkeley. Avenarius, der indbildte sig, at han »rensede erfaringen« i det hele taget, rensede i virkeligheden kun agnosticismen for kantianisme. Hele Machs og Avenarius' skole går stadig mere målbevidst over til idealismen i snæver forening med en af de mest reaktionære idealistiske skoler, de såkaldte immanensfilosoffer.

For det tredje må man have opmærksomheden henvendt på den utvivlsomme forbindelse mellem machismen og en skole inden for en enkelt gren af den nyeste naturvidenskab. Det overvældende flertal af naturforskerne i det hele taget såvel som i den pågældende specielle gren, i fysikken, står uforanderligt på materialismens side. Et mindretal af de nye fysikere er under indflydelse af sammenbruddet for de gamle teorier i kraft af de sidste års store opdagelser, under indflydelse af den nye fysiks krise, der særligt tydeligt har

vist relativiteten af vor viden, gennem relativismen, gledet over til idealismen i kraft af deres ukendskab til dialektikken. Vore dages fysiske modeidealisme er en lige så reaktionær og en lige så kortvarig begejstring som den nærmeste fortids fysiologiske modeidealisme.

For det fjerde må man ubetinget bag empiriokriticismens erkendelsesteoretiske skolastik se partikampen i filosofien, en kamp, der i sidste instans bringer tendenserne og ideologien i det moderne samfunds fjendtlige klasser til udtryk. Den nyeste filosofi er lige så partibestemt som filosofien var for to tusinde år siden. De partier, der kæmper indbyrdes, er i virkeligheden materialismen og idealismen, hvad man forsøger at dølge med nye lærde kvaksalverudtryk eller med åndsfattig upartiskhed. Den sidste er kun en forfinet, raffineret form for fideisme, der står fuldt rustet, råder over enorme organisationer og ufravigeligt vedbliver at øve indflydelse på masserne, hvorved den drager nytte af den mindste vaklen i den filosofiske tænkning. Empiriokriticismens objektive klasserolle består i fuldt ud at yde fideisterne håndlangertjeneste i deres kamp mod materialismen i det hele taget og mod den historiske materialisme i særdeleshed.

TILFØJELSE TIL § 1, KAPITEL IV

Fra hvilken side kritiserede N. G. Tjernysjevskij kantianismen?¹¹⁴

I første paragraf af fjerde kapitel har vi indgående påvist, at materialisterne har kritiseret og kritiserer Kant fra den diametralt modsatte side af den, hvorfra Mach og Avenarius kritiserer ham. Vi anser det ikke for overflødigt her ganske kort at tilføje en henvisning til den store russiske hegelianer og materialist N. G. Tjernysjevskijs erkendelsesteoretiske standpunkt.

Kort tid efter den tyske Feuerbach-elev, Albrecht Raus kritik af Kant forsøgte også den store russiske skribent N. G. Tjernysjevskij, der også var elev af Feuerbach, for første gang at give en direkte fremstilling af sin holdning både til Feuerbach og Kant. N. G. Tjernysjevskij optrådte allerede i halvtredserne af forrige århundrede i den russiske litteratur som tilhænger af Feuerbach, men vor censur tillod ham ikke så meget som at nævne Feuerbachs navn. I 1888 forsøgte N.G. Tjernysjevskij i forordet til den foreliggende tredje udgave af »Kunstens og virkelighedens æstetiske forhold« direkte at henvise til Feuerbach, men heller ikke i 1888 tillod censuren blot

en simpel henvisning til Feuerbach! Forordet så først dagens lys i 1906: se bd. X, 2. del af N. G. Tjernysjevskijs »Samlede værker«, s. 190-197. I dette »Forord« ofrer N. G. Tjernysjevskij en halv side på kritik af Kant og de naturforskere, der i deres filosofiske konklusioner følger Kant.

Her disse bemærkelsesværdige betragtninger af N. G. Tjernysjevskij i 1888:

»De naturalister, der forestiller sig, at de opbygger altomfattende teorier, er i virkeligheden fortsat elever, og sædvanligvis svage elever, af gamle tænkere, der skabte metafysiske systemer, og hvis systemer endda sædvanligvis allerede var tilintetgjort delvis af Schelling og totalt af Hegel. Det er nok at minde om, at de fleste naturalister, der forsøger at opbygge omfattende teorier for den menneskelige tænknings love, gentager Kants metafysiske teori om vor videns subjektivitet«...

(Til oplysning for de russiske machister, der har blandet alt sammen: Tjernysjevskij står tilbage for Engels, for så vidt som han i sin terminologi sammenblander modsætningen mellem materialisme og idealisme med modsætningen mellem metafysisk tænkning og dialektisk, men Tjernysjevskij står fuldt på højde med Engels, for så vidt som han ikke bebrejder Kant hans realisme, men hans agnosticisme og subjektivism, ikke hans antagelse af »tingen i sig selv«, men hans manglende evne til at udlede vor viden af denne objektive kilde) ...

»efterplaprer Kants ord om, at formerne for vore sanselige indtryk ikke har nogen lighed med formerne for genstandenes virkelige eksistens«...

(Til oplysning for de russiske machister, der har blandet alt sammen: Tjernysjevskijs kritik af Kant er diametralt modsat Avenarius-Machs og immanensfilosoffernes kritik af Kant, idet formerne for vor sanselige iagttagelse for Tjernysjevskij som for enhver materialist har lighed med formerne for den virkelige, d.v.s. den objektivt-reale eksistens af genstandene) ...

»at derfor de virkelig eksisterende genstande og deres virkelige egenskaber, deres virkelige indbyrdes forhold er uerkendelige for os«...

(Til oplysning for de russiske machister, der har blandet alt sammen: for Tjernysjevskij som for enhver materialist eksisterer genstandene, d.v.s. for at tale i Kants forskruede sprog »tingene i sig selv«, *virkeligt* og de er *fuldt* erkendelige for os, erkendelige både i deres eksistens, i deres egenskaber og i deres virkelige forbindelser) ...

»og hvis de skulle være erkendelige, da ville de ikke kunne være gen-

stand for vor tænkning, der lægger al vor videns materiale ind i former, der er helt forskellige fra den virkelige eksistens' former, og at også selve lovene for tænkningen kun har subjektiv betydning«...

(Til oplysning for de forvirrede machister: for Tjernysjevskij som for enhver materialist har tænkningens love ikke blot subjektiv betydning, d.v.s. tænkningens love genspejler formerne for genstandenes virkelige eksistens, ligner fuldstændigt og adskiller sig ikke fra disse former) ...

»at der inden for virkeligheden ikke findes noget, der for os repræsenterer forbindelsen mellem årsag og virkning, fordi der ikke findes noget forudgående og ikke noget efterfølgende, ikke noget hele, ikke nogen dele og så videre og så videre«...

(Til oplysning for de forvirrede machister: for Tjernysjevskij som for enhver materialist findes der inden for virkeligheden noget, der gengiver os forbindelsen mellem årsag og virkning, der er en objektiv årsagssammenhæng eller nødvendighed i naturen) ...

»Når naturalisterne ophører med at sige dette og lignende metafysisk sludder, bliver de i stand til og vil de sandsynligvis på grundlag af naturvidenskaben udarbejde et system af begreber, der er mere præcise og fuldstændige end dem, som Feuerbach fremlagde«...

(Til oplysning for de forvirrede machister: Tjernysjevskij kalder *enhver* afvigelse fra materialismen i retning af idealismen og i retning af agnosticisamen for metafysisk sludder) ...

»Men foreløbig er den bedste fremstilling af de videnskabelige begreber om de såkaldte grundspørgsmål i den menneskelige videbegærlighed den, som Feuerbach har udarbejdet« (s. 195-196).

Tjernysjevskij kalder det der i moderne sprog kaldes for grundspørgsmålene i erkendelsesteorien eller gnoseologien for grundspørgsmålene i den menneskelige videbegærlighed. Tjernysjevskij er den eneste virkeligt store russiske skribent, der har været i stand til fra halvtredserne og helt frem til 1888 at forblive på en filosofisk helhedsmaterialismes niveau og feje nykantianernes, positivisternes, machisternes og de øvrige rodehoveders ynkelige sludder til side. Men Tjernysjevskij kunne ikke eller rettere han havde i kraft af den russiske tilværelses tilbageståenhed ingen mulighed for at svinge sig op til Marx' og Engels' dialektiske materialisme.

NOTER

Alle noter afsluttes med en henvisning til det [sidedal] i bogen hvor noten optræder.

- 1 Bogen »*Materialisme og empiriokriticisme. Kritiske bemærkninger om en reaktionær filosofi*« blev skrevet af V. I. Lenin i februar-oktober 1908 i Genève og London. Den blev udgivet i Moskva i maj 1909 af forlaget »Sveno«. Manuskriptet til bogen og de forberedende materialer til den er ikke opbevaret. For at slippe gennem censuren udsendtes bogen under pseudonymet Iljin, der var brugt tidligere ved udgivelsen af værker af Lenin som »Agrarspørgsmålet« og »Kapitalismens udvikling i Rusland«. [1]
- 2 Af hensyn til censuren foreslog Lenin, at man kunne erstatte ordet »præstevælde« med »fideisme«. Det er sket i en del tilfælde i bogen, men ikke i alle. [6]
- 3 Lenin hentyder til den såkaldte »gudsdannelse«, en religiøs-filosofisk strømning, der opstod i reaktionens tid blandt en del intellektuelle i partiet. De forlod marxismen efter revolutionens nederlag 1905–1907. De gik ind for at skabe en ny »socialistisk« religion. En vis overgang sluttede også A. M. Gorkij sig til denne retning. [6]
- 4 Lenin tænker åbenbart på Mehrings kommentarer til Marx' og Engels' artikler i »Neue Rheinische Zeitung« og »Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue«. I en kommentar i 1902 (d.v.s. mere end 50 år senere) påpeger Mehring de sætninger, der ikke viste sig rigtige i den historiske udvikling, blandt andet spørgsmålet om de slaviske folks skæbne inden for det østrigske kejserrige og spørgsmålet om tempoet i revolutionens udvikling. [6]
- 5 V. I. Nevskijs artikel »Dialektisk materialisme og den døde reaktions filosofi« tryktes i 1920 som tillæg til anden udgave af bogen »Materialisme og empiriokriticisme«. [7]
- 6 A. Bogdanov fremsatte allerede i 1909 ideen om »proletarisk kultur«, hvorved han forstod nødvendigheden af, at proletariatet udarbejdede sin »egen« kultur, som stilledes i modsætning til fortidens kultur, og i første række en »egen« filosofi i form af Bogdanovs egen idealistiske filosofi. Bogdanov og hans tilhængere gennemførte den »proletariske kulturs« idé i de skoler for arbejdere, de organiserede på øen Capri (1909) og i Bologna (1910–1911). Formelt var formålet med disse skoler at give oplysning til arbejdere, der ankom fra Rusland. Faktisk spillede de rollen som et fraktionelt antibolsjevickisk center.
Efter den socialistiske Oktoberrevolution valgte Bogdanov og hans meningsfæller de såkaldte proletariske kulturelt-oplysende organisationer (Proletkult) som deres virkefelt. Lenin førte konsekvent kamp mod Proletkults separatisme og sekterisme, mod dens ideologers antimarxistiske synspunkter. I sit værk »Om den proletariske kultur« skrev Lenin: »Marxismen har vundet sig sin verdenshistoriske betydning som det revolutionære proletariatets ideologi ved, at marxismen absolut ikke bortkastede den borgerlige epokes værdifuldeste landvindinger, men tværtimod ved, at den tilegnede sig og bearbejdede alt, hvad der var af værdifuldt i den menneskelige tænkning og kulturs mere end to tusind-årige udvikling. Kun det videre arbejde på dette grundlag og i denne retning, inspireret af proletariatets diktators praktiske erfaring som dets sidste kamp mod enhver udbytning kan anerkendes som den virkelige proletariske kulturs udvikling« (Samlede værker, 4. udg., bd. 31, s. 292, eng. s. 317). I tyverne gik organisationen Proletkult i forfald. I 1932 indstillede Proletkult sin virksomhed. [7]
- 7 *Positivismen* opstod som filosofisk retning i Frankrig i 1830'erne som reaktion mod den franske materialisme og ateisme i 1700-tallet. Dens grundlægger Auguste Comte

ligestillede positivisme med den videnskabelige tænkning, hvis hovedopgave var at beskrive og forenkle givne erfaringers forbindelser. Comte vendte sig mod teologien, men påpegede samtidig nødvendigheden af en »ny religion«; han erklærede enhver teori, der anerkendte den objektive realitets eksistens og erkendelighed, for »metafysik«. Han søgte at vise, at positivismen stod »højere« end både materialismen og idealismen. Positivismen fik stor udbredelse i England, hvor dens største repræsentanter var John Stuart Mill og Herbert Spencer.

I begyndelsesperioden af sin udvikling var positivismen det liberale bourgeoisis ideologi. Den gav mulighed for at tilpasse den videnskabelige erkendelses udvikling til dets klasseinteresser. I sidste halvdel af 1800-tallet fik den ret stor udbredelse i Europa og i Amerika og blev en af formerne for bourgeoisiets ideologiske kamp mod proletariatet og dets filosofi.

Positivismens videre udvikling er knyttet til Machs og Avenarius' empiriokriticismes opståen. Til forskel fra de første positivistiske var machisterne mere åbne subjektive idealister af Berkeleys slags.

En ny etape i positivismens udvikling var nypositivismen, der opstod i 1920'erne. Nypositivismen erklærer filosofiens grundspørgsmål for at være et »pseudospørgsmål« og reducerer den filosofiske videnskabs opgave til en logisk analyse af sproget. For tiden er nypositivismen en af de mest udbredte retninger i det imperialistiske bourgeoisis filosofi. [9]

8 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 368-369. [19]

9 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 96. [19]

10 *Nykantianismen* – en reaktionær retning i den borgerlige filosofi, der prædiker subjektiv idealisme under parolen om genfødsel af Kants filosofi. Opstod i midten af 1800-tallet i Tyskland, hvor der var en stigende interesse for kantianismen på den tid. I 1865 udkom en bog af O. Liebmann, »Kant und die Epigonen«, hvor hvert kapitel sluttede med appellen: »Tilbage til Kant«. Liebmann stillede det som opgave at korrigere Kants »hovedfejl« – anerkendelse af eksistensen af »tingen i sig selv«. En af nykantianismens tidlige repræsentanter var F. A. Lange, der søgte at udnytte fysiologien til begrundelse af agnosticisismen.

Senere dannedes to grundskoler i nykantianismen: Marburg- og Freiburg- eller Baden-skolen. Den første begrundede idealismen ved at spekulere i naturvidenskabens fremskridt, især i de matematiske metoders indtrængen i fysikken. Den anden stillede naturvidenskaben op i modsætning til samfundsvidenskaberne og søgte at vise, at de historiske fænomener er strengt individuelle og ikke underkastet nogen som helst lovmæssigheder. Begge skoler erstattede filosofiens grundspørgsmål med spørgsmålet om videnskabens logiske grundlag. Idet de kritiserede Kant »fra højre«, erklærede nykantianerne »tingen i sig selv« for at være et »grænsebegræb«, som erkendelsen stræber henimod. Idet de bestred den materielle verdens objektive eksistens, anså de ikke erkendelsens genstand for at være naturens og samfundets lovmæssigheder, men erkendelsesfænomenerne. Til forskel fra naturforskernes agnosticisme var nykantianernes agnosticisme ikke »skamfuld materialisme«, men en afart af idealismen, og den hævdede videnskabens magtesløshed med hensyn til erkendelse og ændring af virkeligheden. Nykantianerne vendte sig åbent mod marxismen og stillede den »etiske socialisme« op imod den. I henhold til deres erkendelsesteori erklærede de socialismen for at være et »etisk ideal« for menneskeligt samliv, som menneskeheden stræber efter, men som den ikke er i stand til at nå. Denne nykantianske »teori« blev overtaget af revisionister med E. Bernstein i spidsen, der opstillede parolen »bevægelsen er alt, endemålet intet«. Nykantianismen var et af de filosofiske grundlag for II Internationale. I Rusland gjorde de »legale marxister« forsøg på at »kombinere« nykantianismen med marxismen. G. V. Plekhanov, Paul Lafargue og Franz Mehring vendte sig mod den nykantianske revision. Lenin afslørede nykantianismens reaktionære væsen og påviste dens forbindelse med andre retninger i den borgerlige filosofi (immanensfilosofferne, machismen, pragmatismen o.s.v.).

For tiden grupperer nykantianismens repræsentanter sig omkring det i Vesttyskland (Köln) udkommende tidsskrift »Kantstudien«. [19]

11 »Die Neue Zeit«, teoretisk tidsskrift for det tyske socialdemokratiske parti; udkom i Stuttgart fra 1883 til 1923. Redigeredes indtil oktober 1917 af Karl Kautsky, der-

efter af Heinrich Cunow. Fra sidste halvdel af halvfemserne, efter Engels' død, begyndte tidsskriftet systematisk at trykke artikler af revisionister, deriblandt en serie artikler af E. Bernstein »Socialismens problemer«, der åbnede revisionisternes felttog mod marxismen. I den første verdenskrigs år indtog tidsskriftet en centristisk holdning og støttede faktisk socialchauvinisterne. [19]

- 12 *Encyklopædisterne*, en gruppe franske oplysningsfolk i 1700-tallet, filosoffer, naturforskere, publicister, der sluttede sig sammen for at udgive »Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers« (1751–1780). Dens organisator og leder var Denis Diderot, hans nærmeste medhjælper Jean Le Rond d'Alembert. Paul-Henri Holbach, Claude-Adrien Helvétius og Voltaire deltog aktivt i udgivelsen af »Encyklopædien«. Jean-Jacques Rousseau arbejdede med på de første bind. »Encyklopædien« samlede en bred kreds af specialister på de forskellige fagområder. »Encyklopædiens« medarbejdere nærrede forskellige synspunkter såvel i videnskab som i politik; imidlertid forenedes de i en negativ holdning til feudalismen og kirkens vilkårlighed og i had til den middelalderlige skolastik. Blandt encyklopædisterne spillede materialisterne en førende rolle, idet de aktivt vendte sig mod den idealistiske filosofi. Encyklopædisterne var det revolutionære borgerskabs ideologer. De spillede en afgørende rolle i den idémæssige forberedelse af 1700-tallets borgerlige revolution i Frankrig. [21]
- 13 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 31, 42-43. [26]
- 14 »Revue Néo-Scolastique«, teologisk-filosofisk tidsskrift, grundlagt af det katolske filosofiske selskab i Leuven (Louvain, Belgien). Udkom fra 1894 til 1909. I dag udgives det under titlen »Revue Philosophique de Louvain«. [33]
- 15 »*Der Kampf*«, månedsskrift, organ for det østrigske socialdemokrati. Udkom i Wien fra 1907 til 1934. Indtog en opportunistisk, centristisk holdning, dækket af venstre-fraser. Redaktører af tidsskriftet var O. Bauer, A. Braun, K. Renner, F. Adler o.a. [37]
- 16 »*The International Socialist Review*«, amerikansk månedsskrift af revisionistisk retning. Udkom i Chicago fra 1900 til 1918. [37]
- 17 »*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*«. Empirikritikernes (machisternes) tidsskrift. Udkom i Leipzig fra 1876 til 1916 (fra 1902 under titlen »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie«). Grundlagt af Avenarius, udkom indtil 1896 under hans redaktion. Efter 1896 udkom det under E. Machs medarbejde. [40]
- 18 *Spinozisme* – et system af synspunkter hos den hollandske materialistiske filosof i 1700-tallet Benedict Spinoza, ifølge hvilken alle ting er udslag (moduser) af en universel enhedssubstans, der er sin egen årsag og identisk med »gud eller naturen«. Substansens væsen kommer til udtryk i talrige egenskaber – attributter, hvoraf de vigtigste er udstrækning og tænkning. Spinoza mente, at formen for indbyrdes forbindelse mellem de enkelte naturfænomener var kausaliteten, som han opfattede som umiddelbar gensidig indvirkning mellem legemer, hvis første årsag er substansen. Alle handlinger af substansens moduser, indbefattet menneskets, er strengt nødvendige: forestillingen om tilfældighed opstår kun som følge af ukendskab til alle de virkende årsager som helhed. Eftersom tænkningen er et af den universelle substans' attributter, og eftersom ideernes forbindelse og orden principielt er den samme som tingenes orden og forbindelse, er menneskets muligheder for at erkende verden uden grænser. Af de tre erkendelsesformer – den sanselige, den forstandsmæssige og den fornufts-intuitive – er den sidste af samme grund den pålideligste, idet den »opfatter tingen alene gennem dens væsen eller gennem erkendelse af dens nærmeste årsag«. Denne metode gør det muligt for mennesket også at erkende sine egne lidenskaber og blive herre over dem. Menneskets frihed består i erkendelse af naturens nødvendighed og sin ånds lidenskaber.
Spinozismen var en form ikke blot for materialismen, men også for ateismen, idet den afstod fra forestillingen om gud som et overnaturligt væsen, der skabte verden og styrer den. Samtidig gjorde han en indrømmelse til teologien ved at gøre gud identisk med naturen. Denne inkonsekvens og den mekanistiske karakter af materialismen hos Spinoza var på den ene side betinget af den tids trin af viden og på den anden side af begrænsningen i den progressive karakter af det unge hollandske bourgeoisie, hvis interesser Spinozas filosofi udtrykte. Senere udspandt der sig omkring den store hollandske tænkens filosofiske arv en skarp idékamp, der fortsattes

- også i vore dage. Den idealistiske filosofi, der spekulerer i den historisk uundgælige begrænsning i Spinozas anskuelser, forvrænger spinozismens materialistiske væsen, der var en vigtig etape i udviklingen af den materialistiske verdensanskuelse. [45]
- 19 »*Philosophische Studien*«. Tidsskrift af idealistisk retning, hovedsagelig behandlende psykologiens spørgsmål. Blev udgivet af W. Wundt i Leipzig fra 1881 til 1903. Fra 1905 udkom det under titlen »*Psychologische Studien*«. [45]
- 20 Se Friedrich Engels, »Ludwig Feuerbach og den klassiske tyske filosofis udgang« i Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952, bd. II, s. 356. [47]
- 21 »*Mind*« – tidsskrift af idealistisk retning for filosofiske og psykologiske spørgsmål. Udkommet fra 1876 i London, nu i Edinburgh. Dets første redaktør var professor K. Robertson. [53]
- 22 Af hensyn til censuren ændredes ordene »den kære gud« til »religiøse begreber«. [60]
- 23 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 43-44. [68]
- 24 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 361, 370-71. [68].
- 25 Lenin tænker på den litterære skikkelse, der er givet af I. S. Turgenjev i prosadigtet »En leveregel«. [69]
- 26 »*Archiv für systematische Philosophie*« – tidsskrift af idealistisk retning; udkom i Berlin fra 1895 til 1931. Fra 1925 udkom det under titlen »*Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*«. [74]
- 27 »*Kantstudien*« – tysk filosofisk tidsskrift af idealistisk retning; organ for nykantianerne. Udkom med afbrydelser fra 1897 til 1944 (Hamburg, Berlin, Köln). I 1954 genoptog tidsskriftet sit virke. Megen spalteplads i tidsskriftet er optaget af artikler, der kommenterer Kants filosofi. Også andre idealistiske retningers skribenter deltagte foruden nykantianerne i tidsskriftet. [74]
- 28 »*Nature*« – illustreret naturvidenskabeligt ugeskrift; er udkommet i London siden 1869. [75]
- 29 Da første udgave af »*Materialisme og empiriokriticisme*« skulle trykkes, ændrede Lenins søster Uljanova-Elisarova ordene »*ærligere* skrivende modstandere« til »*mere* principiel skrivende modstandere«. Lenin protesterede mod denne ændring og fastholdt, at »vore machister« netop var *uærlige*. [77]
- 29a Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 368. [78]
- 30 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 369. [79]
- 31 Lenin tænker på en skikkelse i I. S. Turgenjevs roman »*Røg*«, typen på en pseudovidenskabsmand og ordkløver. [79]
- 31a Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 369. [80]
- 32 Se Friedrich Engels, »Ludwig Feuerbach og den klassiske tyske filosofis udgang« i Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952, bd. II, s. 369. [81]
- 33 Oplysningen om den kunstige udvinding af alizarin blev givet den 11. januar 1869 af de tyske kemikere K. Graebe og K. Liebermann på et møde i det tyske kemiske samfund. [81]
- 34 Karl Marx, »*Teser om Feuerbach*« i Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 95, 401. [82]
- 35 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 95. [85, 87]
- 36 Se Friedrich Engels, »Forord til den engelske udgave« af værket »*Socialismens udvikling fra utopi til videnskab*«. Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. bd. II, s. 96. [88]

37 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 52. [94]

38 I det centrale partiarkiv i Institutet for marxisme-leninisme under SUKPs centralkomité opbevares et eksemplar af J. Dietzgens bog »Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl«, Dietz, 1903 med notater af Lenin. De fleste notater er gjort under Lenins arbejde med »Materialisme og empiriokriticisme«. [97]

39 *Katolicismen* – en af hovedretningerne i den kristne religion, stærkt centralistisk med biskoppen i Rom, paven som overhoved. I katolicismen er den »menneskelige erfaring« fra de tidlige trin af samfundsudviklingen »uorganiseret«. Den katolske kirke har tilpasset den først til det feudale og dernæst til det kapitalistiske samfund. I det feudale samfund var katolicismen det vigtigste middel til ideologisk undertrykkelse af de arbejdende og tjente til at begrunde den feudale udbytning. Efterhånden som de kapitalistiske forhold udviklede sig i Vesteuropa mistede katolicismen sin herskende stilling i en række lande, den katolske kirkes og pavedømmets positioner blev stærkt undergravet. Med bourgeoisie's sejr knyttede katolicismen sin skæbne til kapitalismen, gav sig aktivt til at bekæmpe den socialistiske bevægelse, vandt sig solide positioner og fik det reaktionære, også det ikke-katolske bourgeoisie's støtte. I det feudale samfund blev den katolske kirke en stor feudaltherre, i det borgerlige en stor kapitalist.

Katolicismen har altid oprådt som uforsonlig fjende af videnskaben: I middelalderen fulgte den katolske kirke Nikolaus Kopernikus' lære, fordømte Galileo Galilei, lod Giordano Bruno og mange andre progressive tænkere brænde på bålet. I vore dage er katolicismens officielle filosofi neothomismen, der genopliver den middelalderlige skolastik og tilpasser den til forsvaret af kapitalismen, søger at »forlige« de vigtigste af naturvidenskabens opdagelser med de religiøse dogmer, idet den forsvare religionens fortrinsret.

I de kapitalistiske lande findes der et udstrakt net af katolske masseorganisationer og politiske partier, med hvis hjælp den katolske kirke, Vatikanet, søger at øve indflydelse på samfundslivet, idet der lægges særlig vægt på propaganda for religionen blandt arbejdere for at drage dem bort fra klassekampen. Den katolske kirke, der er kosmopolitisk i sit væsen og snævert forbundet med det imperialistiske bourgeoisie, er i de kapitalistiske lande en af nutidens mest reaktionære organisationer; dens center, Vatikanet, samarbejdede aktivt med fascismen og proklamerede kampen mod kommunismen som en af den katolske kirkes grundopgaver. [100]

40 Se Friedrich Engels, »Ludwig Feuerbach og den klassiske tyske filosofis udgang« i Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952, bd. II, s. 369. [103]

41 *Skepticisme* – en retning i den idealistiske filosofi, der præker tvivl om muligheden af at erkende den objektive realitet. I filosofien har skepticismen spillet en forskellig rolle afhængigt af hvilken classes interesser, den udtrykte. Som særlig filosofisk skole opstod skepticismen under slavesamfundets krise i oldtidens Grækenland i IV–III århundrede før vor tidsregning. Dens grundlægger var Pyrrhon og dens mest fremtrædende repræsentanter Aenesidemus og Sextus Empiricus. Tilhængerne af den antikke skepticisme drog agnostiske konklusioner af sensualistiske forudsætninger. De gjorde sanseindtrykkenes subjektivitet til noget absolut og opfordrede til at afholde sig fra nogen som helst bestemt dom om tingene. De mente, at mennesket ikke kan gå ud over grænserne for sine sanseindtryk og bestemme hvilke af dem, der er sande. Opgivelsen af erkendelsen lærte de, fører til ligegyldighed over for tingene, til frigørelse for tvivl og opnåelse af en uforstyrret sindstilstand (»ataraxi«). Den antikke skepticisme var rettet mod den materialistiske linje i filosofiens udvikling.

Under renæssancen benyttede de franske filosoffer Michel Montaigne, Pierre Charron og Pierre Bayle skepticismen til kamp mod den middelalderlige skolastik og kirken. Med Marx' ord forberede Bayle »ikke blot materialismens og den sunde menneskeforstands filosofis optagelse i Frankrig gennem den skeptiske opløsning af metafysikken. Han bebudede det *ateistiske samfund* ...« (Karl Marx/Friedrich Engels, »Werke«, bd. 2, Berlin 1959, s. 134). Blaise Pascals skepticisme derimod er rettet mod den rationelle erkendelse og fører til et følelsesbetonet forsvar for den kristne religion.

I 1700-tallet genopstår skepticismen i David Humes og Immanuel Kants agnosticisme. Gottlob Ernst Schulze (Schulze-Aenesidemus) gør forsøg på at modernisere den antikke skepticisme. Til forskel fra den antikke skepticisme erklærer den nye

skepticisme absolut bestemt, at videnskabelig erkendelse er umulig. Machisterne, nykantianerne og andre idealistiske skoler i midten af 1800-tallet og frem til begyndelsen af 1900-tallet benyttede sig af skepticisomens argumentation. Lenin kaldte den borgerlige modeskepticisme for »død og dræbende skolastik«, idet han påpegede, at dens klassebetydning kommer til udtryk i »desperation over muligheden af videnskabeligt at analysere nutiden, opgivelse af videnskaben, bestræbelser for at blæse på alle generaliseringer, at skjule sig for alle »love« i den historiske udvikling ...« (Samlede værker, 4. udg., bd. 20, s. 179, eng. s. 199). I den moderne borgerlige filosofi tjener skepticisamen det formål at kæmpe mod den konsekvente dialektisk-materialistiske verdensanskuelse. [106]

- 42 *Epikuræisme* – en lære stammende fra den oldgræske materialistiske filosof, Epikur, der levede i IV-III årh. f.v.t., og hans elever. Epikuræismen betragtede menneskets lykke, dets frigørelse fra lidelser og dets opnåelse af lyksalighed som filosofiens mål. Filosofien, lærte Epikur, skal overvinde de hindringer, der ligger på vejen til lykke: frygten for døden, der er fremkaldt af ukendskab til naturens love, og som på sin side fremkalder troen på overnaturlige, guddommelige kræfter.

Epikur opdelte sin filosofi i fysik, kanonik (erkendelseslære) og etik. Fysikkens udgangspunkt er anerkendelse af verdens materielle enhed, »tingenes væren uden for menneskets bevidsthed og uafhængigt af den« (Lenin). I naturen, lærte Epikur, findes der kun atomer og et tomrum, hvori de i kraft af deres vægt bevæger sig oppefra og ned. Atomerne falder med lige hastighed, men afbøjes fra den retlinjede bevægelse, støder sammen, kædes indbyrdes sammen og giver derved stødet til dannelsen af ting. Epikur anerkendte den objektive karakter af tingenes egenskaber, anså verdensrummet for at være uendeligt, forstod, at det styres af naturlige og ikke guddommelige love. Han bestred udødeligheden og sjælens immaterielle karakter, idet han mente, at den udgør det »fineste legeme«, spredt over hele organismen. Læren om sjælens materielle karakter er snævert forbundet med Epikurs ateisme, der bestrider gudernes indblanding i naturens og menneskets anliggender.

I sin erkendelsesteori er Epikur sensualist. Han formodede, at der fra tingene udgår yderst fine billeder, der gennem sansorganer trænger ind i menneskets ånd. På grundlag af sansopfattelserne i ånden, hvori hukommelsen kun bevarer almene træk af billederne, formes opfattelsen af tingene. Epikur betragtede selve sansopfattelserne som sandhedskriterium, og han så kilden til fejltagelse i tilfældighederne ved de enkelte sansindtryk eller i forhastet udtalelse af domme. Epikur forklarede grundmønterne i erkendelsesprocessen materialistisk, omend i en meget naiv form.

Til grund for den epikuræiske etik ligger læren om lysten, hvori den ser det naturlige mål for alle levende væsener; Epikur mente, at den højeste lyst for mennesket er venskab og viden, i kraft af hvilke man når frem til åndens uforstyrrelighed (»ataraxi«) og individuel frihed, uafhængighed såvel af den ydre verden som af egne lidenskaber. Med udgangspunkt i sin individualistiske etik betragtede Epikur samfundet som en samling af enkeltindivider, som hver især stræber efter lyksalighed og alle indbyrdes enes om ikke at tilføje den anden noget ond.

Epikuræismen fik stor udbredelse i oldtidens Grækenland. I oldtidens Rom blev den propageret af den materialistiske filosof Titus Lucretius Carus. Men tilhængerne af epikuræismen i de højere lag af slavesamfundet vulgariserede senere Epikurs lære og reducerede den til sanselige nydelser. Den kristne kirke angreb epikuræismen og gjorde den identisk med sædernes fordærv. Mere end nogen anden filosofisk lære fra oldtiden udsattes epikuræismen for angreb fra idealisternes side, idet de forvrængede den store oldgræske materialists lære. [106]

- 43 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 98. [109]

- 44 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 103 [109]

- 45 Se brev fra Karl Marx til Kugelmann af 5. december 1868 i Karl Marx, »Briefe an Kugelmann«, Berlin 1952, s. 74. [110]

- 46 Lenin tænker på Marx' »Tæser om Feuerbach« (1845) og Engels' »Ludwig Feuerbach...« (1888) og »Forord til den engelske udgave« (1892) af »Socialismens udvikling fra utopi til videnskab«. Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 401-403, 356-400, 88-111. [112]

- 47 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 401, 369, 96. [112]

- 48 »*Revue de Philosophie*« – fransk idealistisk tidsskrift; grundlagt af E. Peillaube; udkom fra 1900 til 1939. [123]
- 49 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 28, 30, 44. [129]
- 50 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 384-385, 388. [129]
- 51 »*Annalen der Naturphilosophie*« – tidsskrift af positivistisk retning; blev udgivet af W. Ostwald fra 1901 til 1921. Blandt tidsskriftets medarbejdere var E. Mach, P. Volkman og andre. [137]
- 52 Se Friedrich Engels, »Ludwig Feuerbach og den klassiske tyske filosofis udgang« i Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952, bd. II, s. 367-369. [138]
- 53 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 52. [144]
- 54 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 61. [147]
- 55 »*Natural Science*« – månedsskrift af oversigtskarakter; udkom i London fra 1892 til 1899. [154]
- 56 »*The Philosophical Review*« – amerikansk tidsskrift af idealistisk retning, grundlagt af J. G. Schurman; er udkommet siden 1892. [154]
- 57 I første udgave stod i stedet for ordene »fremkalder ikke smil, men afsky«: »fremkalder ikke blot smil«. [157]
- 58 »*Subjektiv metode i sociologien*« – antividskabelig idealistisk holdning til den historiske proces. Bestrider de objektive lovmæssigheder i samfundsudviklingen og reducerer den til »fremragende personligheders« vilkårlige virksomhed. I trediveerne og fyrreerne i 1800-tallet fandt man blandt tilhængerne af den subjektive skole i sociologien unghelianerne B. Bauer, D. F. Strauss, M. Stimer og andre, der erklærede folket for at være en »ukritisk masse«, der blindt følger de »kritisk tænkende personligheder«. I Rusland optrådte liberale narodnikere (P. L. Lavrov, N. K. Mikhajlovskij og andre) i sidste halvdel af 1800-tallet som repræsentanter for den subjektive metode i sociologien. De bestred den objektive karakter af lovene for samfundsudviklingen og reducerede historien til enkelte heltes, »fremragende personligheders« virksomhed. Den subjektive metode udnyttedes i vid udstrækning af den borgerlige reaktionære filosofi, sociologi og historie til at forfalske lovmæssighederne i samfundsudviklingen, til kamp mod den marxistisk-leninistiske teori. [161]
- 59 *Kadetterne* – medlemmer af det konstitutionelt-demokratiske (K-D på russisk, *kadet*) parti, det liberal-demokratiske bourgeois førende parti i Rusland. Kadetpartiet blev oprettet i oktober 1905; det fik tilslutning af repræsentanter for bourgeoisiet, semstvo-politikere fra godsejerkredse og borgerlige intellektuelle. Fremtrædende politikere blandt kadetterne var P. N. Miljukov, S. A. Muromtsev, V. A. Maklakov, A. I. Sjangarev, P. B. Struve, F. I. Roditjev o.a. For at vildlede de arbejdende masser anlagde kadetterne den falske betegnelse »folkefrihedens parti«, mens de i virkeligheden ikke gik længere end til at kræve et konstitutionelt monarki. Kadetterne betragtede det som deres hovedmål at bekæmpe den revolutionære bevægelse og stræbte efter at dele magten med tsaren og de feudale gods-ejere. I den første verdenskrig støttede kadetterne aktivt tsar-regeringens røveriske udenrigspolitik. Under den borgerlig-demokratiske februarrevolution søgte de at redde monarkiet. De indtog en ledende stilling i den borgerlige provisoriske regering og førte en antifolkelig, kontrarevolutionær politik, der passede de amerikansk-engelsk-franske imperialister. Efter den socialistiske Oktoberrevolutions sejr optrådte kadetterne som uforsonlige fjender af sovjetmagten og tog aktivt del i alle væbnede kontrarevolutionære aktioner og i interventernes felttog. Efter nedkæmpelsen af interventerne og hvidgardisterne befandt kadetterne sig i emigration, hvor de fortsatte deres antisovjetiske, kontrarevolutionære virksomhed. [167]
- 60 Der tænkes på den opportunistiske strømning, der dannedes i det tyske socialdemokratiske parti i sidste halvdel af 1870'erne. Denne strømnings hovedideologer var K. Höchberg, E. Bernstein og K. A. Schramm, der stod under indflydelse af Dührings tanker. Bernstein og L. Viereck – sammen med J. Most og andre – fremmede aktivt

udbredelsen af Dührings eklektiske synspunkter i det tyske socialdemokratis rækker. Höchberg, der med Marx' ord havde »købt sig ind« i partiet i kraft af sine penge, opfordrede til at gøre socialismen til en »almen-menneskelig« bevægelse, baseret på såvel de undertrykte som de »højere klassers« »retfærdighedssans«. På Vierecks initiativ dannedes i Berlin en »Mohrenklub«, i hvilken Dührings ideer herskede og som stillede sig som mål at drage »dannede personer« til »socialismen«, opnå klassesamarbejde mellem arbejderne og bourgeoisie. Efter indførelsen af undtagelseslovene mod socialisterne i Tyskland (1878) fortsatte lederne af »Mohrenklub«, der flyttede til Zürich, deres forsøg på at drage bourgeoisie over på socialismens side.

Höchberg-gruppens opportunistiske, antimarxistiske karakter kom klart til udtryk i spørgsmålet om dannelsen af et centralorgan i Zürich for det tyske socialdemokratiske parti. Höchberg og hans meningsfæller mente, at bladet ikke skulle gennemføre partiets revolutionære politik, at det skulle begrænse sig til abstrakt propaganda for de socialistiske idealer. Partiledelsen – August Bebel, Wilhelm Liebknecht og andre – undervurderede den opportunistiske fare og overlod det faktisk til Zürich-gruppen at udgive bladet.

I juli 1879 offentliggjordes i det af Höchberg redigerede tidsskrift »Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik« en artikel, »Tilbageblik på den socialistiske bevægelse i Tyskland«, hvori partiets revolutionære politik blev fordømt. Artiklens forfattere – Höchberg, Schramm og Bernstein – beskyldte partiet for, at det havde provokeret undtagelseslovene med sine angreb på bourgeoisie. De opfordrede til forbund med bourgeoisie og underordning under det, idet de mente, at arbejderklassen ikke var i stand til at opnå sin frigørelse ved egne kræfter. Disse opportunistiske synspunkter fremkaldte skarp protest fra Marx og Engels.

Senere forlod Höchberg og Schramm arbejderbevægelsen. Bernstein derimod, der for en tid opgav at præke opportunisme, blev en af lederne af det tyske socialdemokrati. Men den teoretiske forvirring og det opportunistiske standpunkt, som prægede Bernstein i slutningen af halvfjerdserne, viste sig ikke at være tilfældigt: Efter Engels' død fremkom han åbent med en revision af marxismen. [171]

- 61 »*Le Socialiste*« – ugeblad, der udkom fra 1885 som teoretisk organ for det franske arbejderparti. Fra 1902 var det organ for Frankrigs socialistiske parti og fra 1905 for det franske socialistiske parti. I bladet optryktes uddrag af Marx' og Engels' værker. Det offentliggjorde artikler fra fremtrædende personligheder i den franske og internationale arbejderbevægelse i slutningen af 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet: Paul Lafargue, Wilhelm Liebknecht, Clara Zetkin, G. V. Plekhanov og andre. Tidsskriftet gik ind i 1915. [171]
- 62 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 373. [173]
- 63 Lenin tænker på Engels' værker »Ludwig Feuerbach og den klassiske tyske filosofis udgang« (1888) og »Forord til den engelske udgave« af værket »Socialismens udvikling fra utopi til videnskab«. – Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952, bd. II, s. 369-370, 88-111. [173]
- 64 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 375-376. [173]
- 65 Se Friedrich Engels, »Forord til den engelske udgave« af værket »Socialismens udvikling fra utopi til videnskab«, i Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 88-111. [174]
- 66 »*Zeitschrift für immanente Philosophie*« – tysk reaktionært tidsskrift; udkom i Berlin fra 1895 til 1900 under redaktion af M. R. Kauffmann og under medvirken af R. v. Schubert-Soldern og W. Schuppe. [178]
- 67 »*L'Année Philosophique*« – organ for de franske »nykritiscer«; udkom i Paris fra 1890 til 1913 under redaktion af F. Pillon. [178]
- 68 Lenin tænker på ministerpræsidenten P. A. Stolypins løgnagtige erklæring, da han benægtede eksistensen af »sorte kabinetter« i postvæsnet, hvor man beskæftigede sig med gennemlysning af breve fra personer, som tsar-regeringen betragtede som mistænkelige. [186]
- 69 Nosdrev – skikkelse i Gogols roman »Døde sjæle«. Overs. [189]

- 70 »*Revue philosophique de la France et de l'Étranger*« – tidsskrift grundlagt i 1876 i Paris af den franske psykolog Th. Ribot. [189]
- 71 *Buddhismen* (opkaldt efter sin legendariske grundlægger Gautama Buddha, »den oplyste«) – en af nutidens mest udbredte religioner ved siden af kristendommen og islam. Opstod i Indien i det VI årh. f.v.t. i en tid, da de tidlige statsdannelser opstod. Den var en demokratisk lære i sammenligning med den herskende religion, brahmanismen: buddhismen vendte sig mod samfundets opdeling i kaster og gik ind for tanken om menneskenes lighed, men en lighed alene i den betydning, at alle har lige mulighed for at opnå »frelse«. Den tidlige buddhisme undlod at besvare de »metafysiske« spørgsmål om verdens natur, om forskellene mellem sjæl og legeme o.s.v., idet hovedvægten blev lagt på de etiske problemer. Menneskelivets væsen er ifølge buddhismen lidelsen, der er betinget af de sanselige drifter og ukendskab til sandheden. Den ser sit mål i at frigøre mennesket fra lidelsen, i oplysning, i opnåelse af den højeste visdom og evig salighed (»Nirvana«). Vejen, der fører til »Nirvana«, er den moralske selvfuldkommengørelse, bortvendt fra den ydre verden, afkald på voldelig modstand mod det onde o.s.v. Den spontane dialektik, forestillingen om verden som totaliteten af processer, var karakteristisk for den tidlige buddhisme. Buddhismen betragter loven om årsagssammenhængen som den universelle lov for verdensaltet, men fortolker den på det religiøse plan: Ifølge buddhismen er den tilstand, i hvilken et menneske fødes, betinget af dets opførelse i tidligere tilværelser, og menneskets onde gerninger øver indflydelse på efterfølgende generationer. Denne indflydelse overføres gennem visse åndelige og materielle elementer (»dharmaer«), af hvis kombinationer alle ting skal bestå. Senere fik sådanne sider af buddhismen som agnosticisme, pessimisme, afstandtagen fra aktiv virksomhed, læren om opgivelse af voldelig modstand mod det onde o.s.v. fortrinsvis udvikling. Den spontane dialektik forvandlede til relativisme, til en »momentalteori«, hvorefter tingene som sådan kun eksisterer i et »udelt øjeblik«.
- De forskellige buddhistiske skoler fik stor udbredelse på Ceylon, i Burma, Kina, Japan og andre lande i Østen. I 1800-tallet øvede buddhismen indflydelse på en række filosoffer i Europa og USA (A. Schopenhauer, E. v. Hartmann, H. Bergson o.a.), der udnyttede enkelte sider af buddhismen i deres reaktionære subjektivt-idealistiske filosofi. [189]
- 72 »*The Monist*« – amerikansk filosofisk tidsskrift af idealistisk retning; blev udgivet af P. Carus. Tidsskriftet udkom i Chicago fra 1890 til 1936. [189]
- 73 »*The Open Court*« – religiøst tidsskrift; udkom i Chicago fra 1887 til 1936. [189]
- 74 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 347-348. [193]
- 75 I 1892 udkom i Genève den første russiske udgave af Engels' værk »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie« med forord og noter af G. V. Plekhanov. [197]
- 76 »*Archiv für Philosophie*« – tysk filosofisk tidsskrift af idealistisk retning, organ for nykantianerne og machisterne; udkom i Berlin fra 1895 til 1931. Fra 1925 udkom tidsskriftet under titlen »Archiv für Philosophie und Soziologie«. [201]
- 77 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 373. [203]
- 78 Se Karl Marx, »Briefe an Kugelmann«, Berlin 1952, s. 74. [210]
- 79 Opdagelsen af X-stråler, Becquerel-stråler og radium lagde grundstenen til atomfysikkens udvikling.
- X-stråler (Röntgen-stråler) er elektromagnetiske kortbølgestråler, der trænger gennem stoffer, der er uigennemtrængelige for det synlige lys. X-strålerne blev opdaget af den tyske fysiker W. C. Röntgen i december 1895; han beskrev også grundegenskaberne ved den nye type stråler, hvis natur klarlagdes senere.
- I 1896 opdagede den franske fysiker. A. H. Becquerel under en undersøgelse af forskellige luminescerende stoffers indvirkning på den fotografiske plade, at uransalt indvirker på den fotografiske plade i mørke, endda uden forudgående belysning. Becquerels senere forsøg viste, at denne virkning er fremkaldt af en ny form for udstråling, der er forskellig fra Röntgen-strålingen.
- Pierre Curie og Marie Sklodowska-Curie beskæftigede sig med udforskning af den nye stråling og konstaterede, at der var en hidtil ukendt egenskab ved stoffer, som

- de kaldte for radioaktivitet. Som resultat af Curies forsøg opdagedes to nye radioaktive grundstoffer: polonium og radium (1898). Senere konstateredes, at Becquerelstrålerne består af tre komponenter (alfa-, beta- og gamma-stråler). [213]
- 80 Denne opdagelse blev gjort af J. C. Maxwell. Han generaliserede M. Faradays forskningsresultater vedrørende elektromagnetismen og skabte teorien om det elektromagnetiske felt, hvoraf det fremgik, at ændringer i det elektromagnetiske felt breder sig med lysets hastighed. På grundlag af sine undersøgelser drog Maxwell i 1865 den slutning, at lyset er elektromagnetiske svingninger. Maxwells teori blev eksperimentelt bekræftet i 1886–1889 af H. Hertz, der påviste eksistensen af elektromagnetiske bølger. [213]
- 81 Ved studiet af radioaktiviteten opdagedes en særlig slags udstrålinger: alfa-, beta- og gammastråler. I 1903 antog E. Rutherford og F. Soddy, at radioaktiviteten er en spontan omdannelse af nogle kemiske grundstoffer til andre. Denne formodning blev snart efter bekræftet af W. Ramsay og F. Soddy, der konstaterede helium blandt produkterne af den radioaktive nedbrydning af radon (1903). Derved konstateredes det, at helium dannes ved nedbrydning af radium og andre radioaktive grundstoffer, der har alfa-radioaktivitet. Den kendsgerning, at der dannes helium ved nedbrydningen af radioaktive grundstoffer tjente som et vigtigt argument til fordel for teorien om de radioaktive omdannelser. Man kunne kun give en fuldstændig forklaring på denne kendsgerning ved at forudsætte, at alfa-strålerne er kernen i helium-atomerne, hvilket bekræftedes i 1909 ved Rutherfords forsøg. [214]
- 82 V. I. Lenin benytter sig af begrebet æter, der endnu i begyndelsen af 1900-tallet var almindeligt antaget i fysikken. Tanken om æteren som en særlig materiel omgivelse, der udfylder hele rummet og er bærer af lyset, tyngdekraften m.m. blev fremsat i 1600-tallet. Senere indførtes for at forklare forskellige fænomener forskellige, af hinanden uafhængige typer æter (elektrisk, magnetisk o.a.). Størst udvikling fik begrebet lysæter i forbindelse med bølgeteorien for lyset (Ch. Huygens, A. Fresnel o.a.); senere opstod hypotesen om en enhedsæter. Imidlertid kom begrebet æter, efterhånden som videnskaben udviklede sig, i konflikt med de nye kendsgerninger. Uholdbarheden i hypotesen om æteren som det universelle mekaniske medium blev påvist af relativitetsteorien: de rationelle momenter, der fandtes i æterhypotesen, er nu indeholdt i kvantefeltteorien (vakuum-begrebet). [214]
- 83 Lenin påviste gentagne gange den begrænsede karakter af Plekhanovs kritik af machismen. Plekhanovs kamp mod machismen spillede en positiv rolle i forsvaret af den marxistiske filosofi mod revisionisternes angreb. Imidlertid gav han ikke nogen dybere teoretisk analyse af empirikriticismen, afslørede ikke den umiddelbare forbindelse mellem machismen og naturvidenskabens krise, men begrænsede sig til kritik af den idealistiske erkendelsesteori hos enkelte af dens repræsentanter. [214]
- 84 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 371. [214]
- 85 Se Friedrich Engels, »Anti-Dühring«, Forlaget Sputnik, København 1984, s. 69. [215]
- 86 Den karakteristiske af begrebet masse, der er givet af Henri Poincaré og citeret af Lenin, svarer til fysikkens udviklingstrin på den tid. Den udvikling af elektron-teorien, der fulgte efter opdagelsen af elektronen, førte til muligheden af at forklare naturen ved elektronens masse. J. J. Thomson opstillede en hypotese, hvorefter elektronens egen masse er betinget af dens elektromagnetiske felts energi (d.v.s. elektronens inerti skyldes feltets inerti); der indførtes begrebet elektronens elektromagnetiske masse, der viste sig at være afhængig af dens bevægelses hastighed; derimod betragtedes den mekaniske masse af elektronen ligesom for enhver anden partikel som uforanderlig. Den mekaniske masses tilstedeværelse skulle blive opdaget af forsøg til undersøgelse af elektronens elektromagnetiske masses afhængighed af hastigheden. Men disse forsøg der blev foretaget i 1901–1902 af W. Kaufmann, viste uventet, at elektronen opfører sig, som om hele dens masse havde elektromagnetisk natur. Heraf droges den slutning, at elektronen ikke besad nogen mekanisk masse, hvad der tidligere betragtedes som en uadskillelig egenskab ved materien. Denne omstændighed tjente som påskud til forskellige slags filosofiske spekulationer, erklæringer om »materiens forsvinden«, hvis ubegrundethed Lenin påviste. Fysikkens videre udvikling (relativitetsteorien) viste, at den mekaniske masse ligeledes afhænger af bevægelsens hastighed, og at man ikke helt kan reducere elektronens masse til en elektromagnetisk masse. [216]

- 87 »*L'Année Psychologique*« – organ for en gruppe franske borgerlige idealistiske psykologer; er udkommet i Paris siden 1894. [220]
- 88 *Positive elektroner* kaldte man i fysikken i slutningen af 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet partikler, der har en elementærladning af positiv elektricitet. Eksistensen af den positive elektron i moderne forstand (positronen) blev forudsagt i 1928 af den engelske fysiker P. A. M. Dirac; i 1932 opdagede den amerikanske fysiker K. Anderson positronen i de kosmiske stråler. [222]
- 89 Forestillingen om, at atomet er sammensat, opstod i slutningen af 1800-tallet som resultat af D. I. Mendelejevs opdagelse af grundstoffernes periodiske system, lysets elektromagnetiske natur, elektronen og radioaktiviteten. [222]
- 90 »*Revue générale des sciences pures et appliquées*« – tidsskrift for naturvidenskabelige artikler; er udkommet i Paris siden 1890. [222]
- 91 Der tænkes åbenbart på den mekaniske masse, der i den klassiske fysik betragtedes som en evig og uforanderlig egenskab ved materien. [222]
- 92 *Nyvitalisme* – idealistisk retning i biologien, der opstod i slutningen af 1800-tallet som en reaktion mod den materialistiske verdensanskuelse, mod darwinismen. Dens repræsentanter ville genoplive vitalismens antividskabelige synspunkter, idet de forsøgte at forklare livsfænomenerne og de levende organismers formålstjenlighed ved særlige ikke-materielle faktorerers virkninger (»livskraft«, »enteleki« og lign.) og dermed principielt skille den levende natur fra den ikke-levende. Uholdbarheden og den antividskabelige karakter af nyvitalismen blev påpeget i materialistiske biologers værker (E. Haeckel, K. A. Timirjasev, I. P. Pavlov o.a.). [236]
- 93 »*Voprosy Filosofii i Psikhologii*« – tidsskrift af idealistisk retning; grundlagt af professor N. J. Grot udkom i Moskva fra november 1889 til april 1918 (fra 1894 udgivet af Moskvas psykologiske selskab). I 1890'erne skrev de »legale marxister« P. B. Struve og S. N. Bulgakov og i reaktionsårene A. Bogdanov og andre machister i det. Tidsskriftet udkom fra 1894 under redaktion af L. M. Lopatin. [256]
- 94 »*Det russiske folks forbund*« – yderst reaktionære sortehundredorganisation af monarkister; dannedes i oktober 1905 til kamp mod den revolutionære bevægelse. »Forbundet« forenede reaktionære godsejere, store husejere, handelsfolk, politiembedsmænd, gejstligheden, byernes småborgere, kulakker, deklasserede og forbryderiske elementer. I spidsen for »forbundet« stod V. A. Bobrinskij, A. I. Dubrovin, P. A. Krusjevan, N. E. Markov II, V. M. Purisjkevij og andre. »Forbundets« presseorganer var aviserne »Russkoje Snamja«, »Objedinjenije« og »Grosa«. Der oprettedes afdelinger af »forbundet« i mange byer i Rusland.
- »Forbundet« forsvarede det tsaristiske selvherskerdømmes uantastelighed, bevarelsen af den halvfeudale godsejerøkonomi og de adelige privilegier. Dets programparole var den monarkistiske nationalistiske parole fra livegenskabets tid: »rettroenhed, selvherskerdømme, folkelighed«. »Forbundet« valgte pogromer og mord som hovedmetode i kampen mod revolutionen. Dets medlemmer gennempryglede og snigmyrdede med politiets bistand og passivitet ustraffet de bedste revolutionære arbejdere og repræsentanter for de demokratisk indstillede intellektuelle, overfaldt og beskød møder, organiserede jødepogromer og udfoldede en rasende hetz mod de ikke-russiske nationaliteter.
- Efter at den 2. дума var opløst, splittedes »forbundet« i to organisationer: »Erkeenglen Mikhaïls kammer« med Purisjkevij i spidsen, der gik ind for at bruge den 3. дума til kontrarevolutionære formål, og det egentlige »russiske folks forbund« med Dubrovin i spidsen, der fortsatte den åbne terrors taktik. Begge sortehundredorganisationer blev likvideret under den borgerlig-demokratiske februarrevolution i 1917. Efter den socialistiske Oktoberrevolution deltog medlemmerne af disse organisationer aktivt i de kontrarevolutionære oprør og sammensværgelser mod sovjetmagten. [256]
- 95 »*Russkoje Bogatstvo*«, månedsskrift, der udkom fra 1876 til 1918 i Petersborg. Fra begyndelsen af halvfemserne kom det i hænderne på de liberale narodniker med N. K. Mikhajlovskij i spidsen. Omkring »Russkoje Bogatstvo« grupperedes publicister, der senere blev fremtrædende medlemmer af det socialrevolutionære parti, »folkesocialisterne« og trudovik-grupperne i statsdumaerne. I 1906 blev tidsskriftet organ for det halvkadettiske folkesocialistiske arbejderparti. [269]

- 96 Ordene »*wer den Feind ...*«, der er en omskrivning af et tolinjet vers af Goethe, har Lenin hentet fra Turgenjjevs roman »Ny Jord«. [271]
- 97 Der hentydes til Karl Marx' værk »Zur Kritik der politischen Ökonomie«. Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. I, s. 354-358. [275]
- 98 Karl Marx/Friedrich Engels, »Ausgewählte Briefe«, Berlin 1953, s. 275-276. [282]
- 99 *Malthusianisme* – en reaktionær lære, der forklarer de arbejdende massers forarmelse under kapitalismen ved en »naturlig«, absolut befolkningslov. Har fået sit navn efter den engelske borgerlige økonom Th. R. Malthus, der i sit værk i 1798 »An Essay on the Principle of Population« søgte at bevise, at befolkningen angiveligt vokser i geometrisk progression (1, 2, 4, 8, 16 ...), men eksistensmidlerne i aritmetisk progression (1, 2, 3, 4, 5 ...). Tilhængerne af malthusianismen opfordrer til at sætte fødselshyppigheden ned, betragter epidemier, krige o.s.v. som nyttige, idet de bringer overensstemmelse mellem antallet af mennesker og mængden af eksistensmidler. [282]
- 100 *Opdagelsen af loven om energiens bevarelse og forvandling*, der var forberedt af hele naturvidenskabens tidligere forløb, især af M. V. Lomonosovs og andre videnskabsmænds værker, blev gjort i 1840'erne (arbejder af R. Mayer, J. Houle, H. Helmholtz). Udtrykket »energi« i dets moderne betydning blev indført i 1853 af W. Rankine, men det blev først almindeligt anvendt i halvfjerdsene og firserne. Til at begynde med stod de fleste fysikere kritiske over for den nye lov, men dens rigtighed blev snart bevist for alle områder af naturvidenskaben.
- Enkelte videnskabsmænd rejste tvivl om lovens universelle karakter og søgte at fortolke den i idealistisk ånd. Således nægtede E. Mach at betragte den som en universel naturlov og mente, at den reducerer sig til en konstatering af fænomenernes årsagssammenhæng. W. Ostwald betragtede loven om bevarelse og forvandling af energien som den eneste universelle naturlov og søgte at bestride stoffets objektive realitet, at afskaffe begrebet materie, vise, at energien eksisterer uden materie og reducere alle natur-, samfunds- og tænkningsfænomener til energi. A. Bogdanov søgte at betragte samfundsforandringerne som tiltagende eller aftagende energi.
- Lenin kritiserede »energetismen« som et udslag af den »fysiske« idealisme og påviste den principielle uholdbarhed i forsøgene på at overføre naturvidenskabens love til samfundsfænomenerne. Naturvidenskabens videre udvikling, udforskningen af mikroverdensens fænomener bekræftede den universelle karakter af loven om energiens bevarelse og forvandling. [285]
- 101 Lenin tænker åbenbart på følgende sted i Engels' værk »Socialismens udvikling fra utopi til videnskab«: »Disse to store opdagelser: den materialistiske historieopfattelse og afsløringen af den kapitalistiske produktions hemmelighed ved hjælp af merværdien skylder vi Marx. Med dem blev socialismen til en videnskab, som det nu først og fremmest drejer sig om at udarbejde videre i alle dens enkeltheder og forbindelser«. Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 132. [286]
- 102 Se Marx/Engels, Gesamtausgabe, 1. Abteilung, Bd. 1. 2. Halbband, Berlin 1929, s. 316-317. [289]
- 103 »*Deutsch-Französische Jahrbücher*« udkom på tysk i Paris under redaktion af Karl Marx og Arnold Ruge. Der udkom kun et dobbeltnummer i februar 1844. Heri offentliggjordes Marx' arbejder: »Zur Judenfrage«, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung« og arbejder af Engels »Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie« og »Die Lage Englands, »Fast and Present« by Thomas Carlyle«. Disse arbejder betegner Marx' og Engels' endelige overgang til materialismen og kommunismen. Hovedårsagen til indstillingen af tidsskriftets udgivelse var Marx' principielle uoverensstemmelser med den borgerlige radikale Ruge. [289]
- 104 Se Karl Marx, »Kapitalen«, 1. bog 1, København 1970, s. 102-106. [289]
- 105 Se Karl Marx/Friedrich Engels, »Ausgewählte Briefe«, Berlin 1953, s. 276, 290. [289]
- 106 Se Friedrich Engels, »Forord til den engelske udgave« af værket »Socialismens udvikling fra utopi til videnskab«, i Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 94-97. [289]
- 107 Lenin hentyder til Engels' »Anti-Dühring« (1878), »Ludwig Feuerbach ...« (1888),

»Forord til den engelske udgave« (1892) af »Socialismens udvikling fra utopi til videnskab«. [290]

108 *Vendingen til Hegel* i sidste halvdel af 1800-tallet var karakteristisk for den borgerlige filosofis udvikling i en række europæiske lande og USA. I England begyndte den med udsendelsen af James Hutchinson Stirlings bog »The Secret of Hegel« i 1865. I den periode, hvor den førmonopolistiske kapitalisme voksede over i imperialismen, kunne den empiriske filosofi (Jeremias Bentham, John Stuart Mill, Herbert Spencer) med dens etiske individualismes princip ikke længere tilfredsstillende interesserne hos konservative kredse inden for det engelske bourgeoisie. Dets ideologer rettede opmærksomheden mod Hegels absolutte idealisme, der åbnede vide muligheder for teoretisk begrundelse for religionen. Der dannedes en særegen filosofisk retning, der fik betegnelsen »anglo-hegelianisme«, hvis repræsentanter (Thomas Green, brødrene Edward og John Caird, Francis Bradley o.a.) vendte sig aktivt mod materialismen og naturvidenskaben, især darwinismen. »Anglo-hegelianerne« benyttede de reaktionære sider af Hegels lære, bl.a. begrebet den absolutte ånd, det absolutte. Under indflydelse af Berkeleys og Humes subjektivt-idealistiske tradition afstod de fra den Hegel'ske rationalisme, fra hans udviklingsideer; elementer af den Hegel'ske dialektik udnyttedes kun til sofistisk forsvar for agnosticismen. Bradley for eksempel, der delvis gentog Kants argumentation, drog den slutning af den menneskelige tænknings modsigelseskarakter, at den kun bevæger sig inden for fænomenens område, da det virkelige væsen af væren angiveligt er uden modsigelser, er harmonisk og absolut. På sociologiens område søgte »anglo-hegelianerne« at bevise nødvendigheden af at skabe en mægtig centraliseret stat, som de enkelte borgers interesser helt skulle være underordnet.

I de skandinaviske lande, Sverige og Danmark, voksede indflydelsen fra Hegels filosofi også i sidste halvdel af 1800-tallet. I Sverige gjorde Johan Jacob Borelius forsøg på at forny den. Han stillede hegelianismen op mod den herskende subjektivt-idealistiske filosofi (Christopher Boström, Sigurd Ribbing o.s.v.). I Norge fortolkede højre-hegelianerne Markus Jakob Monrad, Georg Wilhelm Ling o.a. Hegels filosofi i mysticismens retning. De fravede dens rationalisme og søgte at underordne videnskaben under religionen. Ud fra samme standpunkter kritiseredes den Hegel'ske filosofi i Danmark, hvor den allerede havde fået udbredelse, mens Hegel levede.

Den borgerlige nyhegelianismes opståen i slutningen af 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet forberedte jordbunden for den borgerlige filosofiske tænknings reaktionære retning i imperialismens epoke og søgte at passe Hegels filosofi ind i den fascistiske ideologi. [290]

109 Se Karl Marx og Friedrich Engels, »Udvalgte skrifter I-II«, Forlaget Tiden, København 1952. Bd. II, s. 369. [291]

110 *Pragmatismen* – en subjektivt-idealistisk retning i den borgerlige, hovedsagelig amerikanske, filosofi i imperialismens epoke; opstod i slutningen af halvårerne af 1800-tallet i USA som en genspejling af de særlige træk ved den amerikanske kapitalismes udvikling og trådte i stedet for den herskende religiøse filosofi. Pragmatismens grundsætninger blev formuleret af Charles Peirce. Som selvstændig filosofisk strømning udfordredes den i slutningen af 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet i værker af William James og Ferdinand Schiller; den fandt sin videre udvikling i John Deweys instrumentalisme.

Pragmatisterne anser det for det centrale problem for filosofien at nå frem til den sande viden, men de forvrænger fuldstændig selve begrebet sandhed. Allerede Peirce betragtede erkendelsen som en rent psykologisk, subjektiv proces på troens grundlag. James erstattede sandhedsbegrebet, d.v.s. den objektivt sande genspejling af virkeligheden i bevidstheden, med begrebet »nytte«, succes, fordel. Ud fra hans synspunkt er hvilke som helst begreber, indbefattet de religiøse, sande i den udstrækning, i hvilken de er nyttige. Dewey gik endnu videre, idet han erklærede alle videnskabelige teorier, alle moralske principper og sociale institutioner for simple »instrumenter« til at opnå individets personlige mål. Som kriterium for »sandheden« (nyttens) af viden anfører pragmatisterne erfaringen, forstået ikke som menneskets samfundsmæssige praksis, men som en uafbrudt strøm af individuelle oplevelser, subjektive fænomener i bevidstheden; denne erfaring betragter de som den eneste realitet, idet de erklærer begreberne materie og ånd for at være »forældede«. Ligesom machisterne gør pragmatisterne krav på at skabe en »tredje linje« i filosofien. De forsøger at hæve sig op over materialismen og idealismen, idet de forsvarer

en variation af idealismen. Pragmatismen stiller »pluralismens« synspunkt op mod den materialistiske monisme. Herefter er der ingen indre forbindelse i universet, ingen lovmæssighed; det er at ligne ved en mosaik, som hvert menneske sammenstiller på sin måde, af sine individuelle oplevelser. Med udgangspunkt i det givne øjeblikks behov anser pragmatismen det derfor for muligt at nå frem til forskellige, indbyrdes modstridende forklaringer på en og samme kendsgerning. Enhver følgerigtighed erklæres for overflødig: hvis det er til fordel for mennesket, kan det være determinist eller indeterminist, det kan anerkende eller bestride guds eksistens o.s.v.

Støttet på den subjektivt-idealistske tradition i den engelske filosofi fra Berkeley og Hume til John Stuart Mill og under udnyttelse af enkelte sider af Kants, Machs og Avenarius', Nietzsches og Henri Bergsons læresætninger, skabte de amerikanske pragmatister en af de mest reaktionære filosofiske strømninger i nutiden, som en bekvem form for teoretisk forsvar for det imperialistiske bourgeois interesser. Netop derfor fik pragmatismen meget stor udbredelse i USA og blev næsten den officielle amerikanske filosofi. Der har til forskellige tider været tilhængere af pragmatismen i England, Italien, Tyskland, Frankrig, Tjekkosllovakiet og andre lande. [293]

- 111 »*Sagranitjnaja Gaseta*« – ugeskrift for en gruppe russiske emigranter; udkom i Genève fra 16. marts til 13. april 1908. I de fire numre af bladet, der udkom i denne tid, belystes hovedsagelig de russiske emigranters liv og der offentliggjordes materialer om begivenhederne i Rusland og i udlandet. I nummer 2 offentliggjordes V. I. Lenins tale på et internationalt møde i Genève den 18. marts 1908, »Kommunens lære«. I bladets spalter førtes propaganda for »gudsdannelsen« og »machismen« (artikler af A. Bogdanov og A. V. Lunatjarskij).

Lenin anfører ord fra »Essays om moderne russisk litteratur« af A. V. Lunatjarskij i nr. 2 og 3 af »*Sagranitjnaja Gaseta*«. [295]

- 112 »*Obrasovanje*« – legalt litterært populær-videnskabeligt og samfunds-politisk månedsskrift; udkom i Petersborg fra 1892 til 1909. I 1902–1908 tryktes artikler af socialdemokrater i tidsskriftet. I nr. 2 af »*Obrasovanje*« for 1906 tryktes kapitlerne V– IX af Lenins værk »Agrarspørgsmålet og »kritikken af Marx«. [295]

- 113 Lenin hentyder til to bøger af mensjevikiske machister, der udkom i 1908: N. Valentinovs »Marxismens filosofiske konstruktioner« og P. Jusjkevits »Materialisme og kritisk realisme«. [305]

- 114 Tilføjeisen om Tjernysjevskijs metode i kritikken af kantianismen blev sendt af Lenin, da bogen allerede var i trykken i marts 1909. »Jeg anser det for yderst vigtigt at stille Tjernysjevskij op i modsætning til machisterne«, skrev Lenin i brev til sin søster. [307]

SAGREGISTER

Abstraktion

- erkendelsens principper abstraheres fra natur og historie 26;
- > se også dialektik, erkendelse, metode, tænkning

Afbildning

- Berkeley mod afbildningsteorien 12
- sanseindtryk som afbildning af genstandene 13, 52, 82, 104;
- afbildningens opståen 26;
- forskel mellem afbildning og symbol 27, 200;
- og det afbillede 52;
- begreb og forestilling som afbildning af virkeligheden 78/79, 87, 91;
- kriterium for afbildnings rigtighed 90;
- kopi, billed, afbildning, spejlbilled af ting 197;
- teori som den objektive realitets afbildning 200, 226, 236/237, 245/246;
- > se også bevidsthed, forestilling, genspejling, praksis, sandhed, sanseindtryk, tilnærmelse;

Afhængighed

- den ydre verdens afhængighed og uafhængighed 19/20, 28, 58, 94/95;
- sanseindtryks afhængighed af sanseorganer 37-39, 69-70;
- > se også kausalitet, lov, nødvendighed;

Afledning

- princippernes og grundsætningernes afledning af den ydre verden 26
- sansningens afledning af materiens bevægelse 32, 70;
- naturens afledning af det psykiske i

idealismen 191/192;

- > se også metode, sammenhæng, tænkning;

Agnosticisme

- Engels om agnosticisme 19, 85-87;
- og kantianisme 19, 165/166;
- og materialisme 71/72, 85-87, 156/157, 295;
- agnosticismens grundsætning 85/86;
- sanseindtryk som kilde til viden også hos agnostikerne 85/86, 102/103;
- standser på denne side af fænomenerne 85-87;
- Mach som agnostiker 86/87;
- fornægtelsen af den objektive sandhed i agnosticismen 98/99, 100-103;
- agnosticismens definition 103/104, 166;
- og relativisme 111/112;
- og idealisme 156/157;
- > se også erkendelse, erkendelsesteori, idealisme, solipsisme;

Analyse

- og syntese i kemien 171
- > se også dialektik, metode, tænkning

Anerkendelse

- af den objektive realitet 13-14, 83/84, 94/95, 103, 127/128, 142/143, 252, 298;
- af den ydre naturs love 158/159, 205;
- > se også erkendelse, praksis, sandhed

Anskuelsesformer

- aprioriske anskuelsesformer 167;
- > se også erkendelse, kantianisme, materialisme;

Antagelser

- fire erkendelsesteoretiske antagelser af den dialektiske materialisme 158-160;
- > se også materialitet, realitet;

A priori

- logisk apriori hos Petzoldt 135/136, 189;
- aprioriske principper i empiriokriticismen 143;
- hos Kant 164-167;
- > se også erfaring, erkendelse, kantianisme, tænkning;

Argumenter

- tilsyneladende argumenter mod materialismen 5-13, 23, 70, 237, 253/254, 269-273, 283, 297, 304/305;
- > se også materialisme, sandhed;

Association

- associationens betydning i empiriokriticismen 132;
- > se også forestilling, sammenhæng, tænkning;

Ateisme

- Berkeley mod ateisme 14-15;
- > se også materialisme, religion;

Atom

- og opfattelsen af rum og tid 150-152;
- og elektron 156, 215, 221-222, 226, 240/241, 268;
- atomets fysiske realitet 235/236;
- atomistik 247;
- > se også elektroner, materie;

Befolkningslov

- Malthus' befolkningslov 281/282;
- > se også samfund, økonomi;

Begreber

- begrebers stivhed 31;
- som virkelighedens spejlbilleder 78, 87, 91, 156/157;
- funktionsbegreb 131/132;
- forvandling og udvikling af vore rum- og tidsbegreber 146-148; 156/157;
- overførsel af begreber fra en viden- skab til en anden 280/281;
- > se også abstraktion, afbildning, genspejling, tænkning;

Betragtningstype

- absolut og relativ betragtningstype i empiriokriticismen 44/45;
- > se også udgangspunkt;

Bevidsthed

- som det sekundære 30, 78, 158;
- inddeling af bevidsthedsfaktorer i den gamle psykologi 35;
- og pirring 35;
- tingenes uafhængighed af bevidst- heden 38/39, 46/47, 52, 58, 64, 81/82, 83, 91, 94, 99, 105, 192/193, 205 279;
- som den organiserede materies højeste produkt 39, 68, 192;
- verdens genspejling i bevidstheden 52, 224, 228;
- bevidsthedens udvikling 63, 159;
- som en tilstand ved materien 67;
- som hjernens funktion og produkt 67/68, 129, 192;
- bevidsthedsteori i empiriokriticismen 186/187;
- som afbildning af den objektive realitet 228, 279;
- genspejling af den samfundsmæssige væren i den samfundsmæssige bevidsthed 276/277;
- udvikling af den samfundsmæssige bevidsthed 278-280;
- > se også afbildning, forestilling, gen- spejling, iagttagelse, sanseindtryk;

Bevægelse 227-234;

- og sansning 22, 33/34, 258/259;
 - materiens struktur og bevægelsesformer 104/105, 140/141, 146, 240/241;
 - verden som materie i evig bevægelse og udvikling 112, 140/141, 236/237;
 - to rækker af bevægelseslove 129, 158/159, 223;
 - som materiens eksistensmåde 214, 227-234, 240, 258;
 - den idealistiske tanke om bevægelse uden materie 228-229;
- > se også foranderlighed, materie, rum og tid, udvikling;

Biologisme

- og materialisme 279-281;

Biomekanik

- som videnskabeligt ideal i empiriokriticismen 73;

Bourgeois

- borgerlig filosofi 170/171, 211, 214, 239/240, 263/264, 294/295;
 - og fænomenalisme 224;
- > se også idealisme, marxisme, materialisme, samfund, socialisme;

Centralled

- og modled i empiriokriticismen 50, 55, 71;
 - »potentielt centralled« hos Avenarius 57;
- > se også mysticisme, principalkoordination;

Definition

- definition af definition 120;
- > se også abstraktion, begreber, dialektik, metode;

Determinisme

- og indeterminisme hos Mach 160/161;

- > se også kausalitet, lov, natur, nødvendighed;

Dialektik

- forholdet mellem dialektik og relativisme 31/32, 108/109, 111/112, 224, 264/265, 282;
 - i erkendelsesteorien 81/82, 206;
 - dialektikkens anvendelse på forholdet mellem absolut og relativ sandhed 108;
 - materialistisk dialektik 108/109, 112, 264-266, 306/307;
 - og alle polære modsætningers utilstrækkelighed 109;
 - hos Hegel 206, 265, 289;
 - den materielle forvandlings dialektik 240;
- > se også marxisme, materialisme, metode, natur, tænkning;

Differentialligninger

- og atomistik 247
 - i fysikken 255
- > se også fysik, matematik;

Dimensioner

- rummets dimensioner 150-153
 - i fysikken 247
- > se også rum og tid;

Dogme

- forhindring af videnskabens forvandling til et dogme 111
- > se også dialektik, sandhed, udvikling;

Dualisme

- tilsyneladende dualisme hos materialisterne 10;
 - Avenarius om dualisme 69/70;
 - materialistisk og idealistisk eliminerings af dualisme 70;
 - af legeme og ånd 70;
 - dualistisk og monistisk erkendelsesteori ifølge Haeckel 301/302;
- > se også dialektik, enhed, monisme;

Egenskaber

- erkendelighed af tingenes egenskaber 11, 308/309;
- > se også erkendelighed, erkendelse, materie, ting;

Eklekticisme

- empiriokriticismens eklekticisme 43, 47-49;

Eksistens

- tings eksistens hos Berkeley 11-12;
- intelligibel og reel eksistens hos Berkeley 14;
- genstandenes eksistens uden for vor bevidsthed 81/82, 95, 99/100;
- Jordens eksistens før menneskene 99/100, 157;
- > se også materie, natur, uafhængighed, væren;

Eksperiment

- som kriterium for objektiv rigtig tænkning 142;
- i fysikken 236;
- > se også analyse, dialektik, metode, praksis;

Elektricitet

- positiv og negativ elektricitet 215;
- forholdet mellem æter og elektricitet 221, 258/259;
- elektromagnetisme 247;
- elektricitetslære 258, 268;
- > se også atom, elektroner, fysik;

Elektroner

- elektronteori 156, 215/216, 220-222, 226, 241, 246/247, 267/268;
- positive og negative elektroner 222;
- > se også atom, energi, materie;

Elementer

- forvirring ved hjælp af begrebet element 31, 72, 102-104, 253/254;

- »verdenselementernes opdagelse« 37-50;

- Lenins 6 punkter om »verdenselementernes opdagelse« 38;
- skelnen mellem tinglige og tanke-mæssige elementer i empiriokriticismen 41;

- sanseindtryk som verdens »elementer« 66;

> se også enhed, materie, sanseindtryk;

Empiriokriticisme

- empiriokriticismens slægtskab med immanensfilosofien 45/46, 176-183;
- som eklekticisme 48/49;

- og fideisme 57-59, 251, 252/253;
- og idealistisk filosofi 72-74, 163, 259/260, 306;

- empiriokriticismens udvikling 74, 183-191, 195, 306;

- og naturvidenskab 74, 151, 176-177, 259/260, 297-307;

- og metafysik 75;

- empiriokriticismens standpunkt 101-105;

- og kantianisme 136, 178, 306;

- og relativisme 148/149;

- og fænomenalisme 253;

- og religion 287/288;

- empiriokriticismens klassekarakter 295-296;

- fire synspunkter til bedømmelse af empiriokriticismen 306/307;

> se også agnosticisme, eklekticisme, idealisme, materialisme, subjektivism;

Empirisme 102-103, 162;

Energetik 244, 285;

- og machisme 219/220;

- Ostwalds energetik 229-234, 246;

- Hertz' materialistiske energetik 243;

- »social energetik« 280-282;

> se også fysik, naturvidenskab

Energi

- det ydre irritaments energi og bevidstheden 34-36;
- som materiel bevægelse 231-234;
- kinetisk energi 246;
- loven om energiens bevarelse og forvandling 284/285;
- > se også atom, bevægelse, elektroner, energetik, fysik;

Enhed

- af Jeg og omgivelse i empiriokriticismen 56;
- verdens enhed 93/94, 144, 247;
- > se også dialektik, materie, modsætning, monisme, verden, væren;

Entydighed

- »entydighedens lov« hos Petzoldt 134-136;

Erfaring 118-126;

- erfaringens »elementer« 42;
- den uafhængige og afhængige erfaringsrække i empiriokriticismen 43/44;
- og refleksion 52;
- ubestemthed af ordet erfaring i empiriokriticismen 53/54, 122/123, 251;
- »social« erfaring 100/101, 194/195;
- hos Bogdanov 100/101;
- objektivt indhold i erfaringen 103;
- den »fulde erfaring« og principalkoordinationen 118, 122;
- idealistisk fortolkning af erfaringen 121-124, 232/233, 254;
- »ren erfaring« 121/122, 163/164;
- afledet af naturen 123/124;
- og erkendelse 130;
- > se også dialektik, erkendelse, praksis, sanser;

Erkendelighed

- erkendelighed og uerkendelighed af

- tingene i sig selv hos Kant 79-83, 98, 166, 308/309;
- af verden om os 79/80, 95-97, 105/106, 308;
- > se også agnosticisme, erkendelse, erkendelsesteori, praksis, sandhed, ting, uafhængighed, viden;

Erkendelse

- den menneskelige erkendelsesgenstande 11;
- erkendelsens mulighed og »umulighed« 18/19, 102/103;
- erkendelsens grundsætninger og oprindelse 26;
- som den objektive sandheds genspejling 78/79, 84, 85, 114;
- som forvandling af ting i sig selv til ting for os 79-82, 96, 159;
- det erkendte og det endnu ikke erkendte 80-82, 159;
- og tro 80/81;
- erkendelsens stadige uddybelse 81, 224
- vor erkendelses kilde 105/106 132 221/222;
- erkendelsens krav på sandhed 107-109;
- og erfaring 130;
- som naturens højeste produkt 140/141;
- erkendelsesakt og vilje i empiriokriticismen 187;
- erkendelsens forhold til den fysiske verden 221/222;
- > se også dialektik, materialitet, objektivitet, praksis, sandhed, viden;

Erkendelsesteori 5, 25-162;

- og naturvidenskab 16;
- materialistisk erkendelsesteori 48, 57, 77-84, 99/100, 105/106, 113/114, 149/150, 159, 209;
- erkendelsesteoriens opgave 60;
- tre erkendelsesteoretiske slutninger af den dialektiske materialisme 81;

- og dialektik 81, 206;
- spørgsmål i erkendelsesteorien 105, 308/309;
- praksis som kriterium i den materialistiske erkendelsesteori 112-117;
- den materialistiske erkendelsesteoris grundspørgsmål 113/114, 208, 209, 252/253, 282;
- empirikriticitisk erkendelsesteori 141-144;
- fire erkendelsesteoretiske antagelser hos Engels 158-160;
- forfalskninger i erkendelsesteorien 282/283;
- > se også dialektik, filosofi, materialisme;

Evolution, se udvikling;

Fejltagelse

- og sandhed 87, 198;
- ufuldstændig iagttagelse fører til fejltagelse 87;
- videnskabeligt-historisk og psykologisk undersøgelse af menneskelige fejltagelser 113;
- > se også sandhed;

Fideisme 6, 57, 249-256, 264;

- og immanensfilosofi 45/46;
- i empirikriticismen 58, 253;
- og Bogdanovs fornægtelse af den objektive sandhed 100/101;
- om naturødvendigheden 133/134;
- rum og tid i fideismen 148;
- > se også erkendelsesteori, tro, viden;

Filosofi

- hovedretninger i filosofien 12/13, 18-19, 78, 240;
- i immanensfilosofi 52-54, 151, 176-183, 306;
- filosofiens historie 102, 115-117, 122/123, 170/171, 185, 206, 259-261, 287-291, 303, 306;
- filosofiens to grundbegreber 120;

- begrebet erfaring i filosofien 122/123;
- naturfilosofi 129;
- filosofiens udvikling 144, 160;
- borgerlig filosofi 170/171, 210/211, 214/215, 239/240, 294/295;
- filosofiens samfundsmæssige grundlag 206, 293, 299, 303, 306/307;
- og naturvidenskab 236/237, 259-262;
- materialist/idealist foruden/foroven 282-283;
- partier og upartiskhed i filosofien 287/288, 291-293, 294, 299, 304/305, 307;
- og klassekamp 299;
- > se også dialektik, erkendelsesteori, idealisme, marxisme, materialisme, videnskab;

Foranderlighed

- den menneskelige forestillings og videns foranderlighed 146/147;
- alle materieformers foranderlighed 241;
- > se også bevægelse, erkendelse, materie, udvikling;

Forestilling

- verden som forestilling i idealismen 27, 61/62;
- sansindtryk som formidler af en objektivt korrekt forestilling om den ydre verden 29;
- som tings afbildning 78/79, 91, 98;
- praksis som prøve på vor forestillings rigtighed 84, 87;
- og dens genstand 95/96, 98;
- og objektiv sandhed 98/99;
- forestillingens foranderlighed 146/147, 156;
- relativ forestilling og absolut sandhed 146/147;
- virkelighedens genspejling i forestillingen 172;
- > se også afbildning, begreber,

bevidsthed, genspejling, hjerne, materialitet, væren;

Fornemmelse, se sanseindtryk;

Fornuft

– og erfaring hos Hume 19-20;
– som funktion af den menneskelige hjerne 139;
> se også bevidsthed, erkendelse, idé, tænkning;

Forskel

– mellem materialisme og idealisme 26/27, 30/31, 78, 113, 119-121;
– mellem sanseindtryk og tingenes eksistens 96/97;
– relativiteten i forskellen mellem materie og ånd 207/208;

Forstand 127/128;

> se også afbildning, erkendelse, fornuft, tænkning;

Forvandling

– af det ydre irritaments energi i bevidsthedsfakta 35/36;

– af tingen i sig selv til tingen for os 79-82, 96-98, 159, 266/267;
– og udvikling af vore rum- og tidsbegreber 146-148;
– den materielle forvandlings dialektik 240;
> se også bevægelse, dialektik, foranderlighed, udvikling;

Fremtrædelsesform, se fænomen;

Frihed

– og nødvendighed 157-162;
– og lov 158;
> se også determinisme, kausalitet, lov, marxisme, nødvendighed, samfund;

Funktion

– matematisk bestemte funktionelle forhold 132;
– fornuft som hjernens funktion 139;
> se også bevidsthed, sanseindtryk, tænkning;

Fysik 213-268;

– rigtig og falsk opfattelse af fysikkens genstand 25/26;
– lys og elektricitet i fysikken 39, 43, 213/214, 258/259, 268;
– nye teorier i fysikken 125, 234-236;
– fysikkens principper 215;
– matematiske størrelser i fysikken 216;
– dialektik og fysik 222-224, 262;
– og eksperiment 236;
– tre erkendelsesteoretiske systemer i fysikken ifølge E. Hartmann 244;
– »fænomenologisk« fysik 247;
– fysikkens to hovedretninger ifølge Rey 251;
– klassisk fysik 254;
– og matematik 262-264;
– to årsager til »fysisk« idealisme 263-265;
– opdagelser i fysikken 303;
> se også materialisme, materie, naturvidenskab;

Fysiologi

– fysiologiens opgave ifølge Mach 37;
– og introjektionslæren 68-70;
– »fysiologisk« idealisme 260/261;
> se også hjerne, materie, nervesystem, sanseindtryk, sanseorganer;

Fysisk

– og psykisk 120, 186/187, 192, 209;
> se også bevægelse, funktion, materie, ting;

Fænomen

– og ting i sig selv 80/81, 93, 95, 96-98, 167-169;

- fænomeners opståen og forsvinden 81/82;
- er kopi af »objekt i sig selv« 83;
- > se også erkendelse, materie, ting, ting i sig selv, viden;

Fænomenalisme

- og solipsisme 74/75;
- om rum og tid 146/147;
- materialisme og fænomenalisme 224;
- > se også afbildning, bevidsthed, fænomen, ting, væren;

Fænomenologi

- og voluntaristisk metafysik 162;
- og naturvidenskab 247;
- > se også bevidsthed, fænomen, objektivitet, subjektivism, ting;

Genspejling

- naturens genspejling i tænkningen 48, 68, 87;
- som materiens almindelige egen-skab 72;
- genspejling i bevidstheden af mate-rien i evig bevægelse og udvikling 112, 224, 228;
- den objektive sandheds genspejling i menneskets hoved 114, 160;
- i erkendelsen af den objektive lovmæssighed 127/128, 140/141;
- tilnærmelsesvis genspejling i begreberne 129;
- af den objektivt-reale tid i tids-begrebet 148-149, 156/157;
- i forestillingen af virkelige forhold og forskelle i tingene 172;
- i de videnskabelige teorier af objek-terne 226, 236/237, 245/246, 266;
- relativ sandhed som relativ rigtig genspejling 265;
- af den samfundsmæssige væren i den samfundsmæssige bevidsthed 276/277, 279;
- > se også afbildning, begreber, erken-

delse, sanseindtryk, tilnærmelse, viden;

Gnoseologi, se erkendelsesteori;

Grundlæggende, det

- i materialismen og idealismen 18/19, 30/31, 38, 138;
- > se også materie, uafhængighed;

Grænser

- Lenin mod kantianismens grænse-dragning mellem ting i sig selv og fænomen 93;
- modsætningernes grænser 121, 209;
- > se også erkendelse, sammenhæng;

Halvheder

- i empiriokriticismen 28-29, 49/50;
- hos Kant 166/167;

Handling

- handlingens resultat beviser erken-delsens rigtighed 87/88;
- > se også historie, menneske, praksis;

Historie

- Jordens historie 63, 107;
- filosofiernes historiske betingethed 155/156, 206, 293;
- historisk udvikling og forandring 278;
- > se også bourgeoisi, marxisme, materialisme, samfund, økonomi;

Historieopfattelse

- materialistisk historieopfattelse 282;
- > se også dialektik, marxisme, mate-rialisme;

Hjerne 67-73;

- og tænkning 67/68, 72, 207, 209;
- fornuft som funktion af den menne-skelige hjerne 139;
- > se også bevidsthed, nervesystem, sanseorganer, tænkning;

Hukommelse

– og sanseindtryk 21, 23;

Hylokinetik 244;

Hypoteser

– i naturvidenskaben 234/235, 245;

Iagttagelse

– forskel mellem individuel og kollektiv perception 18;
– som tings afbildning 87;
– praksis som prøve for vor iagttagelses rigtighed 87, 112/113;
> se også afbildning, genspejling, nervesystem, sanseindtryk, sanseorganer;

Idé

– ideens oprindelse iflg. Berkeley 10;
– verden som virkeliggørelse af den »absolutte idé« hos Hegel 79;
– menneskelig idé og idé som abstraktion 191/192;
> se også afbildning, begreber, genspejling, tænkning;

Idealisme

– og materialisme 12/13, 18/19, 26/27, 38/39, 64/65, 69-71, 78, 105, 113/114, 119, 143/144, 149/150, 208/209, 220, 227, 252, 282/283, 288, 289, 293, 307;
– Berkeley om idealisme 12, 14-15;
– subjektiv idealisme 17, 27, 48, 51, 59, 72, 102, 113/114, 119;
– idealismens udgangspunkt 18, 32/33;
– i Diderots dom 21;
– den idealistiske tænknings linje 26/27, 40;
– Hegels idealisme 55, 79, 103, 191/192, 289;
– og naturvidenskab 65, 241/242;
– kritisk idealisme 137/138;
– og empiriokriticisme 163-212;
– og materialisme hos Kant 166/167;

– idealismens kerne 191/192;
– idealismens afarter 191/192, 229;
– den »fysiske« idealismes væsen og betydning 259-268;
– »fysiologisk idealisme« 260/261;
– to årsager til den »fysiske« idealisme 263/264;
> se også dialektik, erkendelsesteori, filosofi, materialisme;

Identitet

– af genstand og sanseindtryk hos Berkeley 12;
– af tænkning og væren i empiriokriticismen 127, 276/277;

Ideologi

– enhver ideologis historiske betingethed 110/111;
– religiøs ideologi og objektiv sandhed 111/112;
> se også idealisme, marxisme, materialisme;

Immanensfilosofi 176-183;

Introjektionsteori 68-71;

– og den »uafhængige vitalrække« 71;

Jeg

– hos Mach 27/28;
– og omgivelse i empiriokriticismen 50, 51/52;
– som koordinationernes centralled i empiriokriticismen 50, 55;
– og ikke-Jeg hos Fichte 51;
– og fremmed bevidsthed 186/187;
> se også menneske, solipsisme;

Kantianisme

– og agnosticisme 19, 165/166;
– og nykantianisme 19, 163, 290;
– kantianismens udgangspunkt 88;
– og empiriokriticisme 136, 166-168, 178;
– om rum og tid 146;

- kritik af kantianismen 163-172, 307-309;
- kantianismens grundtræk 166/167, 169/170;
- og materialisme 167/168;
- adskiller natur og bevidsthed 198/199;
- > se også erkendelighed, forvandling, fænomen, ting, ting i sig selv, uafhængighed;

Kapitalisme

- kapitalismens udvikling 117;
- filosofien i de kapitalistiske lande 239/240, 263/264;
- kapitalistisk verdensøkonomi 278;
- > se også bourgeoisi, marxisme, samfund, socialisme, økonomi;

Kategori

- erkendelsesteoretisk kategori 105;
- > se også begreber;

Katolicisme 100/101, 194;

Kausalitet 126-141;

- og »symbol« hos Berkeley 16-17;
- i idealismen 16-17, 61, 131;
- i den dialektiske materialisme 17, 128/129, 309;
- objektiv og subjektiv opfattelse af kausalitet 128, 253/254;
- og nødvendighed 128/129;
- kausal afhængighed i naturen 129/130;
- subjektivisme i spørgsmål om kausalitet 130-132, 253/254;
- kausalitet udtrykt i matematikken 132;
- i empiriokriticismen 253/254;
- > se også nødvendighed, sammenhæng;

Kemi

- organisk kemi 79-82;
- analyse og syntese i kemien 171;

- den kemiske affinitets tilbageføring til elektriske processer 213/214;
- de kemiske grundstoffers sønderdeling og forvandling 214;
- fysisk kemi 247;
- > se også analyse, fysik, naturvidenskab;

Kilde

- erkendelsens kilde i empiriokriticismen 102;
- vor erkendelses objektive kilde 103/104, 147, 230;
- > se også afhængighed, afledning, erfaring, erkendelse, uafhængighed;

Klasser

- klassekamp og filosofi 278, 299;
- klasseinteresse og filosofi 293-296;
- > se også bourgeoisi, kapitalisme, marxisme, samfund, socialisme, økonomi;

Konceptualisme

- og nymekanisme 254;

Kriterium

- for afbilleders rigtighed 90;
- praksis som kriterium for sandhed 112-114, 117, 159/160, 249/250;
- > se også praksis, sandhed;

Legemer, se ting;

Logik

- den økonomiske evolutions objektive logik 278;
- > se også dialektik, erkendelsesteori, filosofi, materialisme;

Lov

- som resultat af en øverste åndelig årsag hos Berkeley 18;
- den »entydige bestemmeligheds« lov 60/61, 134-136;
- og grænser for dens gyldighed 110;

- og sandhed 110;
 - og natur 127/128, 132/133;
 - naturlov og lov for tænkning 129, 158, 205, 308/309;
 - naturlov som »symbol« 137;
 - anerkendelse af den ydre naturs love 158-159, 205;
 - »universel lov« hos Suvorov 284-286;
 - > se også bevægelse, dialektik, natur, tænkning, udvikling;
- Lovmæssighed*, se kausalitet, lov;
- Machisme*, se empiriokriticisme;
- Marxisme*
- og dialektisk materialisme 5, 110/111, 282;
 - seks »argumenter« mod marxismen 269-273;
 - og sociologi 272, 273, 282;
 - og den objektive sandhed 272/273;
 - marxismens filosofi 279, 288-291;
 - marxismens dialektiske metode 280;
 - og empiriokriticisme 282/283;
 - forfalskning af marxismen 283, 293-295;
 - > se også bourgeoisi, dialektik, kapitalisme, materialisme, samfund, socialisme, økonomi;
- Masse*
- i fysikken 215/216, 222;
 - og energi 246;
 - > se også energi, materie;
- Matematik*
- rumopfattelsen i matematikken 152;
 - og fysik 246/247, 255/256, 262-264;
- Materialisme*
- og dens modstandere 5-7, 237, 269, 283/284;
 - tilsyneladende gendrivelse af materialismen 5-6, 9-13, 23, 70/71, 236/237, 254, 269, 282/283, 291-293, 297-301, 304;
 - Berkeley om materialisme 12, 14-15;
 - og idealisme 13, 18/19, 38/39, 64/65, 69, 77-79, 105/106, 113-114, 119/120, 144, 148-150, 175, 208/209, 220, 228, 252, 282/283, 287-290, 293, 306/307;
 - det grundlæggende i materialismen 18/19;
 - dialektisk materialisme 26/27, 108/109, 110/111, 202/203, 206, 262, 265-267, 282, 306/307, 309;
 - den materialistiske tænkningens linje 27, 40, 120;
 - og naturvidenskab 30/31, 34/35, 298/299, 301;
 - vulgær materialisme 32, 202-204, 289;
 - materialismens grundsætning 64, 78, 83, 90, 99/100, 205, 207-210, 240, 277, 279;
 - og agnosticisme 71/72, 85-86, 219;
 - materialismens historie 97/98, 288;
 - materialismens udgangspunkt 105/106;
 - materialismens videreudvikling 108, 208/209, 261/262, 267;
 - mod Kant 166-168;
 - og idealisme hos Kant 166/167; 169/170;
 - og positivisme 172/173;
 - materialismens verdensbillede 194;
 - historisk materialisme 203/204, 269, 272/273, 279, 282/283, 305 307;
 - tre begrænsninger hos den vulgære materialisme 203/204;
 - materialismens forandring ved naturvidenskabens fremskridt 214;
 - forskellen mellem dialektisk og metafysisk materialisme 222-224, 233 265;
 - og fænomenalisme 224;
 - og biologisme 279-281;
 - materialisme/idealisme forneden/foroven 282-283;
 - filosofisk materialisme 283, 297;

- Marx' og Engels' fortjeneste vedrørende materialisme 288-291;
- og religion 292/293, 295/296;
- > se også dialektik, idealisme, marxisme, materie, naturvidenskab;

Materialitet

- verdens enhed består i dens materialitet 93/94, 144;
- > se også materie, natur, ting, verden;

Materie 118-124, 192, 220-234;

- og sanseindtryk 10, 21-22, 28-32, 35/36, 72;
- Berkeley mod materiens eksistens 11-16, 72;
- materiens begreb hos Berkeley 13;
- sanseindtryk som egenskab hos den på bestemt måde organiserede materie 21-22, 29-32, 36;
- som abstrakt »symbol« 27/28;
- organisk materie som resultat af en lang udvikling 28-30, 56/57;
- som det oprindeligt og primært givne 30, 38/39, 57, 70, 72, 119/120, 138;
- materiens struktur 104/105, 151, 155/156, 221-223, 235/236;
- definition af begrebet materie 105/106, 222, 228;
- materiebegrebet hos Avenarius og Mach 118/119;
- og ånd 118/119, 175, 208/209;
- materiens struktur og bevægelsesformer 140/141, 146, 240/241;
- som begreb for verdens enhed 144;
- relativiteten i forskellen mellem materie og ånd 207/208;
- bevægelse som materiens eksistensmåde 214, 227-234, 240, 258, 295/296;
- fordybelse af vor viden om materien 220-224;
- materiens enhed 221-224;
- erkendelsesteoretisk betydning af materiebegrebet 221;

- og energi 231/232;
- verden som materiens lovmæssige bevægelse 240;
- foranderlighed af alle former for materie 240/241;
- > se også bevægelse, energi, materialitet, natur, objektivitet, ting, uafhængighed, væren;

Mekanik

- og biomekanik 73;
- mekanikkens grundlag 215/216;
- i fysikken 217, 225/226, 250-256;
- > se også fysik, konceptualisme, naturvidenskab;

Menneske

- koordinationernes »centralled« 50;
- og natur 56-66, 95/96;
- Bogdanovs definition af mennesket 193;

Metafysik

- materialismens angivelige metafysik 10, 36, 93, 177, 237, 269, 271/272, 297;
- metafysisk = antidialektisk 31, 207/208;
- og empiriokriticisme 75;
- > se også dialektik, erkendelsesteori, filosofi, materialisme;

Metode

- dialektisk materialisme 26/27, 108-109, 202/203, 206, 262, 264/265, 282, 306/307, 309;
- induktionens metode 130;
- > se også abstraktion, analyse, dialektik, tænkning;

Miljø

- miljøets betydning for filosofien 225;
- > se også bourgeoisi, samfund;

Modled, se centralled;

Modsigelse 109;

Modsætning (betegnelsen anvendes også synonymt med »modsætningsforhold«);

- tilsyneladende fjernelse af modsætningen mellem materialisme og idealisme 54;
- modsætningens to polers omslag i deres modsætning 109;
- mellem sandhed og fejltagelse 109;
- mellem materie og ånd 121, 209;
- > se også dialektik, enhed, udvikling;

Modsætningsforhold, se modsætning;

Monisme

- materialistisk og idealistisk monisme 70;
- Bogdanovs »empiriomonisme« 191-196;
- > se også dualisme, enhed, natur, verden;

Mysticisme

- hos Avenarius 54, 57-59;
- i idealistisk erkendelsesteori 66;
- > se også argumenter, eklekticisme;

Nationaløkonomi

- den angivelige metafysik i nationaløkonomien 269/270;
- > se også bourgeoisi, marxisme, samfund, økonomi;

Natur

- som det primære 18/19, 120;
- naturens eksistens før mennesket 54, 56-66, 192, 223;
- virkelig og tænkt natur 65;
- og menneske 95/96, 158, 160;
- giver mennesket lovene 127/128;
- tænkningens nødvendighed afledes af naturens nødvendighed 138;
- erkendelse som naturens højeste produkt 140/141;

- anerkendelse af den ydre naturs love 158/159, 205;
- og absolut idé hos Hegel 191/192;
- > se også enhed, materie, ting, verden;

Naturalisme 237;

- > se også materialisme, realisme;

Naturvidenskab 5, 213-268;

- opdagelser i naturvidenskaben 7, 111, 213;
- naturvidenskabens spontant-materialistiske opfattelse 29/30, 94, 124, 236/237, 297;
- om spørgsmålet om Jordens eksistens før menneskets optræden 56-66, 99/100;
- og agnosticisme 99/100, 197/198;
- naturvidenskabens verdensbillede 142, 192, 236/237, 303;
- naturvidenskabens udvikling 144;
- og empiriokriticisme 151, 177/178, 213-268;
- rum og tid i naturvidenskaben 154/155;
- og filosofi 236/237, 259-262;
- og religion 299;
- > se også fysik, kemi, materialisme, materie;

Nervesystem

- og sanseindtryk 35/36, 37-40, 70;
- og afbildning 70;
- og sanseorgan 197/198;
- > se også fysiologi, hjerne, menneske, sanseindtryk;

Nykriticisme 178;

Nødvendighed 126-141, 157-162;

- og kausalitet 128/129;
- og tilfælde 129;
- relativiteten i forskellen mellem tilfælde og nødvendighed 135;
- tænkningens nødvendighed afledes af naturens nødvendighed 138;

- forholdet mellem nødvendighed og frihed 157/158;
- naturnødvendighed som det primære 158, 309;
- Hegel om nødvendighed 158;
- endnu ikke erkendt og erkendt nødvendighed 158;
- kun »logisk« nødvendighed i empiriokriticismen 253;
- > se også afhængighed, frihed, lov, lovmæssighed;

Objekt

- identitet af objekt og sanseindtryk hos Berkeley 12-13;
- og subjekt 63, 70-71, 169, 251/252;
- > se også objektivitet, subjekt, ting, uafhængighed;

Objektivitet

- urigtig definition af objektivitet hos Bogdanov 100/101;
- af tid, rum og kausalitet 103;
- videnskabens objektivitet 252/253;
- > se også begreber, natur, ting, tænkning;

Omgivelse

- som principalkoordinationernes modled 50;
- > se også miljø, principalkoordination, samfund;

Omslag

- af en modsætnings to poler i deres modsætning 109;
- > se også dialektik, modsætning, udvikling;

Opdagelser

- i naturvidenskaben 7, 111;
- > se også udvikling;

Oplevelse

- fysisk og psykisk oplevelse 31, 37-39;

Palæontologi, se udviklingshistorie;

Perception

- hos Berkeley 11-12;
- > se også hjerne, iagttagelse, nervesystem, sanseindtryk;

Pirring

- det ydre irriterende energi 35/36;
- og fænomen 81/82;
- > se også afbildning, materie, sanseindtryk, ting;

Politisk økonomi 113, 269/270, 294;

- af Marx, en objektiv sandhed 117;

Positivism

- og dens »gendrivelse« af den dialektiske materialisme 5, 9, 13;
- og materialisme 172/173, 290;
- > se også filosofi, materialisme, realisme;

Pragmatisme

- og empiriokriticisme 293;
- > se også handling;

Praksis

- som bevis for tingenes erkendelighed 79/80, 87;
- som sandhedens kriterium 82, 84, 87, 112-117, 160, 249;
- som kriterium hos Mach 84, 113/114;
- som kriterium i den politiske økonomi 117;
- som kriterium i subjektiv og objektiv betydning 249/250;
- > se også erkendelse, handling, kriterium, sandhed, viden;

Principalkoordination

- læren om principalkoordinationen i empiriokriticismen 50-51, 57-58, 66, 71;

- som den »fulde erfaring« 118, 122;
- > se også centralled, mysticisme;

Produktivkræfter 287;

Psykisk

- og fysisk 120, 186/187, 209;
- det oprindelige »psykiske« – død abstraktion 191/192;
- > se også bevidsthed, fysisk, materie, natur, væren;

Psykofysik

- psykofysikkens opgave iflg. Mach 25;

Psykologi

- psykologiens opgave iflg. Mach 25;
- mystifikationer i psykologien 68/69;
- videnskabeligt-historisk og psykologisk undersøgelse af menneskelige fejltagelser 113;
- > se også fysiologi, materie, naturvidenskab, samfund, tænkning;

Realisme

- hos Berkeley 15/16;
- og materialisme 44, 54, 290/291;
- den »naive« realismes forsvar ved Avenarius 50, 56, 69;
- > se også filosofi, idealisme, materialisme, naturalisme;

Realitet

- anerkendelse af den objektive realitet 10, 13, 83/84, 94/95, 103/104, 127-129, 143, 252/253, 298;
- sanseindtryk som afbildning af den objektive realitet 12, 26, 43, 82, 104-106, 258;
- materie som umiddelbar realitet 30, 104/105;
- objektiv realitet som sanseførmelsernes kilde 104/105;
- objektiv realitet og materiebegrebet 105, 146, 185;

- > se også materie, objektivitet, uafhængighed, væren;

Relativisme

- og dialektik 31, 109, 111/112, 224, 264/265, 282;
- og materialisme 111/112;
- fører til skepticisme, agnosticisme, sofistisk eller subjektivismen 111;
- og empiriokriticisme 149;
- > se også erkendelse, sandhed, viden;

Relativitet

- den menneskelige forestillings relativitet 146/147;
- relativiteten i forskellen mellem materie og ånd 207/208;
- > se også anerkendelse, objektivitet, realitet, sandhed;

Religion

- tilsløring af erkendelsen med religion 14-16, 249, 300;
- forsvar for religionen ved hjælp af idealismen 14-16, 179, 193/194;
- og videnskab 105, 157, 178/179, 189/190;
- og materialisme 292, 295/296;
- > se også ateisme, samfund;

Revisionisme

- filosofisk revisionisme 5-6, 283;
- og materialismens »gendrivelse« 9;
- i den politiske økonomi 283;
- > se også argumenter;

Rum og tid 146-157;

- som subjektive former 63, 146, 148/149, 153/154;
- objektiv realitet af rum og tid og rum- og tidsbegrebernes relativitet 146-149, 152, 154-157;
- som de objektivt-reale former for væren 146-148;
- empiriokriticismen om rum og tid 148-150, 151-155;

- rummets dimensioner 150-152;
- > se også dimensioner, genspejling, ting;

Rækker

- erfaringens afhængige og uafhængige rækker i empiriokriticismen 43-46;
- > se også principalkoordination;

Samfund

- samfundets klassenatur 194/195, 303;
- genspejling af den samfundsmæssige væren i den samfundsmæssige bevidsthed 275-277;
- forandringer i den samfundsmæssige væren 278;
- udvikling af den samfundsmæssige bevidsthed 278/279;
- > se også bourgeoisie, kapitalisme, marxisme, socialisme, økonomi;

Sammenhæng

- objektiv natursammenhæng 128/129;
- > se også dialektik, enhed, kausalitet, lov, modsætning;

Sandhed 98-112;

- praksis som bevis for tænkningens objektive sandhed 82, 112;
- og fejl 87, 109;
- forholdet mellem absolut og relativ sandhed 98-100, 108-111, 236/237, 239;
- anerkendelse af den objektive sandhed 98/99, 102/103, 107/108;
- fornægtelse af den objektive sandhed i empiriokriticismen 98-102;
- som »den menneskelige erfarings organiserende form« 99/100, 107;
- evig sandhed 106-109;
- og lov 109/110;
- absolut sandhed som sum af relative

sandheder 110, 265;

- objektiv sandhed og religiøs ideologi 111;
- stadig tilnærmelse til den objektive sandhed 112, 117, 241;
- relative forestillinger og absolut sandhed 146;
- relativ sandhed som relativt rigtig genspejling af objektet 265;
- > se også erkendelse, objektivitet, praksis, viden;

Sanseindtryk 25-50;

- som resultat af materiens påvirkning 10, 35/36, 38/39, 258/259;
- »sammen optrædende ideer« hos Berkeley 11;
- »identitet« af genstand og sanseindtryk 12;
- tings afbildning 12, 26, 43, 103-106, 266/267;
- som egenskab hos den i bestemt form organiserede materie 21/22, 29-32, 36;
- »komplekser af sanseindtryk« i empiriokriticismen 27, 37/38, 43/44, 59;
- er bundet til processer i organismen 29-31;
- som det sekundære 30, 70, 72;
- og bevægelse 33/34, 258/259;
- som det eneste eksisterende i empiriokriticismen 33, 35/36;
- og nervesystem 35/36, 37-40, 70;
- som produkt og funktion af den på særlig måde organiserede materie 39, 47;
- som kilde til viden også hos agnostikeren 85;
- agnosticismen går ikke ud over sanseindtryk 85/86;
- som vor videns kilde 102;
- vore sanseindtryks objektive kilde 103, 230/231;
- åbenbarer os objektiv sandhed 106;
- subjektive sanseindtryk og den objektive verden 116;

- menneskeligt sanseindtryk og sanseindtryk som abstraktion 192;
- som »symbol« 197;
- > se også afbildning, forestilling, iagttagelse, materialitet, nervesystem, objektivitet, piring, sanseorganer, sanser;

Sanseorganer

- materiens påvirkning af vore sanseorganer 10, 81/82, 85;
- og nervesystem 197/198;
- > se også hjerne, nervesystem, sanseindtryk, sanser;

Sanser

- som erkendelseskilde 10, 85/86, 105/106;
- og fornøft 19;
- formidler rigtige afbildninger af tingene 85;
- sanseindtryk i den dialektiske materialisme og agnosticismen 85/86, 90;
- > se også erfaring, fysiologi, hjerne, nervesystem, psykologi, sanseindtryk, sanseorganer;

Sensualisme

- sensualismens standpunkt 102;
- objektiv og subjektiv sensualisme 105/106;
- > se også materie, sanseindtryk, sanseorganer;

Skepticisme 106;

- Hume om skepticisme 20;
- relativisme og skepticisme 111;
- i den idealistiske filosofi 115;
- > se også agnosticisme, kantianisme;

Socialisme

- »erkendelsesteoretisk socialisme« 194/195;
- videnskabelig socialisme 202/203, 285/286, 288;
- > se også marxisme, materialisme,

samfund;

Sociologi

- subjektiv metode i sociologien 161;
- og marxisme 272/273, 282;
- > se også samfund;

Solipsisme

- i empiriokriticismen 27-29, 39/40, 48, 73-76, 228/229;
- og fænomenalisme 74/65;
- > se også idealisme, Jeg, materialisme, objektivitet, subjektivism, uafhængighed;

Stof 151, 258;

- tænkningens stof 207;
- og kraft 227/228, 244;
- > se også bevægelse, energi, materie;

Subjekt

- og objekt 63, 70-71, 169, 251/252;
- > se også Jeg, objekt, objektivitet, solipsisme;

Subjektivisme

- og dens fornægtelse af den objektive sandhed 102;
- og relativisme 111;
- i kausalitetsspørgsmål 131;
- empiriokriticismens subjektivisme 141/142;
- > se også materialitet, objektivitet, realitet, solipsisme;

Substans 224;

- substansbegrebet hos Berkeley 13-15;
- empiriokriticismens fornægtelse af substansen 33, 141;
- > se også bevægelse, masse, materie, stof;

Symbol

- forholdet mellem symbol og den betegnede ting hos Berkeley 16-17;

- ting som tankesymbol for kompleks af sanseindtryk 25/26;
- naturlove som symboler 137, 249;
- forskel mellem afbildning og substans 200;

Symbolisme 137-139;

- erkendelsesteoretisk betydning af symbolisme hos Berkeley 16/17;
- Poincarés »empiriosymbolisme« 137, 249-250;
- Helmholtz' »symbolteori« 197-202;
- > se også mysticisme;

Syntese

- og analyse i kemien 171;
- > se også analyse, dialektik, metode;

Tankeafbildninger

- opstår af sanseindtryk 26;
- > se også afbildning, begreber, forestilling, genspejling;

Tanke kategorier

- tanke kategoriers gyldighed og dialektik 109;
- > se også dialektik, tænkning, væren;

Teisme 127;

Teori

- som afbildning af den objektive realitet 226, 236/237, 245/246, 266;
- > se også dialektik, metode, praksis;

Terminologi

- forvirrende terminologi i empirio-kriticismen 72/73;
- materialistisk og idealistisk terminologi 175, 234;
- > se også begreber, forvandling, udvikling;

Tid, se rum og tid;

Tilfælde

- og nødvendighed 128/129;
- relativiteten i forskellen mellem tilfælde og nødvendighed 135;
- > se også afhængighed, lov, nødvendighed;

Tilnærmelse

- vor videns tilnærmelse til den objektive sandhed 112, 117, 241;
- den relative forestillings tilnærmelse til den absolutte sandhed 146/147;
- > se også afbildning, erkendelse, sandhed, tænkning;

Ting

- i den idealistiske filosofi 11-12;
- som »kombinationer af sanseindtryk« eller »samlinger af ideer« hos Berkeley 11-12;
- som »tankesymboler for komplekser af sanseindtryk« i empirio-kriticismen 25/26;
- tings uafhængighed af bevidstheden 52, 64, 81;
- som grupper af sanseindtryk i empirio-kriticismen 75;
- tings erkendelighed 82/83, 85/86, 171;
- som sanseindtryk hos agnostikerne 85/86;
- > se også afbildning, materie, natur, verden;

Ting i sig selv 10, 77-84, 94-98, 163-172;

- hos Kant og i materialismen 63, 79/80, 95, 165/166, 308;
- gendrivelse af den »ufattelige« ting i sig selv 79/80;
- forvandling af ting i sig selv til ting for os 79-82, 96/97, 98, 159, 266/267;
- og fænomen 80/81, 93, 96-98, 167/169;
- som abstraktion uden realitet 95;
- ting for os som del og side af ting i sig selv 95;
- > se også erkendelighed, erkendelse,

materie, uafhængighed;

Transcensus 85-94;

- definition af transcensus 93;
- > se også erfaring, principalkoordination, sensualisme;

Tro

- og viden 250;
- > se også erkendelsesteori, fideisme, religion, viden;

Tænkning 67-73;

- oprindelse af tænkningens grund-sætninger 26;
- som det sekundære 30;
- fornægtelse af tænkningens forbindelse med hjernen 60;
- tænkningens forhold til væren 64/65, 78/79, 119, 127;
- som den menneskelige hjernes funktion og produkt 67/68, 129, 207;
- og sandhed 82/83;
- tænkningens dennesidighed og hinsidighed 82/83;
- tænkningens udvikling 109;
- tænkningens nødvendighed afledes af naturens nødvendighed 138;
- tænkningens stof 207;
- > se også begreber, hjerne, materie, menneske, udvikling, væren;

Tækningsøkonomi

- tækningsøkonomiens princip i empiriokriticismen 141-146;

Uafhængighed

- den ydre verdens uafhængighed af bevidstheden 38/39, 46/47, 52, 58/59, 64, 81-84, 91, 94/95, 99/100, 101-104, 192/193, 222-224;
- > se også afhængighed, bevidsthed, natur, realitet, væren;

Udgangspunkt

- idealistisk udgangspunkt 18-20, 32;
- materialistisk udgangspunkt 105/106, 117, 119/120;
- > se også erkendelsesteori, filosofi, idealisme, materialisme;

Udvikling

- den organiske materie som resultat af en lang udvikling 56/57,
- videns udvikling af ikke-viden 81, 159;
- videnskabens udvikling beviser verdens materialitet 93/94, 104, 144;
- tænkningens udvikling 108/109;
- og forvandling af vore rum- og tidsbegreber 146-148;
- empiriokriticismens udvikling 183-191;
- historisk udvikling 278/279;
- > se også forvandling, marxisme, materialisme, naturvidenskab;

Udviklingshistorie

- Jordens udviklingshistorie og menneskenes optræden 54, 56/57, 58-66, 157;

Uendelighed 222/223, 224, 267;

Uerkendelig

- ting i sig selv som uerkendelig hos agnostikerne 10, 79/80, 93, 98, 166-169;
- > se også erkendelse, kantianisme, ting i sig selv, viden;

Upartiskhed

- og partier i filosofi og videnskab 113, 272, 287/288, 294, 305;
- > se også filosofi, idealisme, klasser, materialisme;

Varighed

- som tænknings og virkes mål hos Petzoldt 145, 273-275;
- > se også forvandling, udvikling;

Verden

- som resultat af en øverste åndelig årsag hos Berkeley 18;
- verdens uafhængighed af bevidsthed 38/39, 46/47, 52, 64, 81, 83, 89/90, 94, 99/100, 105, 192/193, 205, 278/279;
- verdens enhed 93/94, 144, 247;
- videnskabens udvikling beviser verdens materialitet 93/94, 144;
- som materie i evig bevægelse og udvikling 112, 236/237;
- naturvidenskabens verdensbillede 142, 192, 236/237, 239, 303;
- > se også materie, natur, realitet;

Viden

- opståen og forbedring af viden 81, 159;
- stammer fra erfaring, sanseindtryk, iagttagelse 102;
- vor videns historiske betingethed 110/111;
- spørgsmålet om kilden til den menneskelige viden 147;
- videns udvikling 157-159;
- og tro 249/250;
- > se også erkendelighed, erkendelse, praksis, sandhed;

Videnskab

- videnskabens opgave iflg. Mach 25;
- videnskabens udvikling beviser verdens materialitet 93/94;
- og religion 101, 105, 157, 178/179, 189/190, 249/250, 300/301;
- trin af videnskabens udvikling 109/110, 155/156;
- og dogme 111/112;
- »upartisk« videnskab 113, 272;
- videnskabens dialektisk-materialistiske standpunkt 117;

- videnskabens verdensbillede 142, 192, 237, 303;
- videnskabens fremskridt 151/152, 175, 224, 236;
- videnskabens historie 175, 259-261;
- > se også filosofi, fysik, fysiologi, kemi, marxisme, naturvidenskab, psykologi, socialisme;

Vilje

- rationel vilje som oprindelse til de sanselige fænomener 18;
- viljens frihed 158;
- som det sekundære 158;
- Machs voluntaristiske metafysik 162;
- og erkendelse 187;
- > se også determinisme, frihed, handling, nødvendighed, praksis;

Virkelighed, se realitet;

Virkning, se årsag;

Væren

- tænknings forhold til væren 65, 78/79, 127;
- som forudsætning for verdens enhed 93/94;
- den materielle væren 106;
- al værens grundformer 147/148;
- genspejling af den samfundsmæssige væren i den samfundsmæssige bevidsthed 276/277, 279;
- forandringer i den samfundsmæssige væren 278;
- > se også bevidsthed, dialektik, eksistens, materialisme, materie;

Æter (lysbølgers medium) 39, 214, 223, 224, 240, 250, 258;

- materie, æter og elektricitet 221/222;
- og atom 235/236;
- > se også atom, elektroner, fysik, materialisme, naturvidenskab;

Økonomi

- politisk økonomi 113, 117, 269/270, 294;
- tækningsøkonomi i empirikriticismen 141-144;
- Marx' politiske økonomi og »økonomi« i empirikriticismen 141-144, 286;
- kræfternes »økonomi« hos Suvorov 284-287;
- kapitalistisk verdensøkonomi 278;
- > se også bourgeoisi, kapitalisme, marxisme, samfund, socialisme;

Ånd

- som det sekundære 120;
- og materie 175, 209;
- relativiteten i forskellen mellem materie og ånd 207/208;
- > se også bevidsthed, idealisme, materialisme;

Årsag

- dialektisk opfattelse af årsag og virkning 128/129;
- > se også kausalitet, nødvendighed.